

Konstantinos Patrinos

Kierkegaards Sorge um die Welt

Zur soziopolitischen Dimension der
»Verzweiflung« und des »Glaubens«



λογος

Die Open-Access-Stellung der Datei erfolgte mit finanzieller Unterstützung des Fachinformationsdiensts Philosophie (<https://philportal.de/>)



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz CC BY-SA (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>). Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.



DOI: <https://doi.org/10.30819/4357>

Konstantinos Patrinos

Kierkegaards Sorge um die Welt:

**Zur soziopolitischen Dimension der
»Verzweiflung« und des »Glaubens«**

Umschlagabbildung: Sophie Mildner

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

©Copyright Logos Verlag Berlin GmbH 2016

Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-8325-4357-0

Logos Verlag Berlin GmbH
Comeniushof, Gubener Str. 47,
10243 Berlin
Tel.: +49 (0)30 42 85 10 90
Fax: +49 (0)30 42 85 10 92
INTERNET: <http://www.logos-verlag.de>

Für Ina

»Die Vergöttlichung des Bestehenden [...] ist eine selbstzufriedene Erfindung des schlappen, weltlichen, menschlichen Sinns, der seine Ruhe haben will und sich einbilden möchte, daß wir nun eitel Friede und Geborgenheit erlangt haben. [...] Jeder Mensch muß in Furcht und Zittern leben, und deshalb darf auch nichts Bestehendes ohne Furcht und Zittern sein. Furcht und Zittern bedeutet, daß man im Werden ist, und jeder einzelne Mensch, sowie das ganze Menschengeschlecht, ist im Werden und soll sich dessen bewußt sein«.

(Kierkegaard, Einübung im Christentum, S. 114)

Inhaltsverzeichnis

1. EINLEITUNG	S. 9
2. DER STREIT UM KIERKEGAARD	S. 13
2.1. Akosmismus und Irrationalismus	S. 13
2.2. Kierkegaard im politiktheoretischen Kontext	S. 18
3. VERZWEIFLUNG	S. 25
3.1. Das fragile Selbst: Struktur und Misslingen	S. 25
3.2. Die soziokulturelle Gestalt der Verzweiflung: <i>Die Spießbürgerlichkeit</i>	S. 39
4. DAS JAHR 1848: DER ANGRIFF AUF »DAS BESTEHENDE«	S. 45
4.1. Die Modernisierung Dänemarks und die geistlose »Christenheit«	S. 45
4.2. Auf der Seite der einfachen Leute: Die christliche Gleichheit	S. 56
4.3. Spießbürgerliche »Selbstliebe«	S. 62
5. GLAUBE	S. 71
5.1. Abrahams Doppelbewegung des Glaubens	S. 71
5.2. Die »Suspension des Ethischen«	S. 83

6. KIERKEGAARD MIT RANCIÈRE: EIN VERSUCH	S. 97
6.1. Politik und Polizei	S. 100
6.2. Die Doppelbewegung der Emanzipation	S. 107
7. SCHLUSSWORT	S. 115
<i>Literaturverzeichnis</i>	S. 117

1. EINLEITUNG

Der dänische Philosoph und Theologe Sören Kierkegaard galt lange als Denker, der wenig über die sozialen Verhältnisse seiner Zeit zu sagen hatte. Das stereotype Bild, das viele seiner Kommentatoren von ihm zeichneten, zeigt ihn als Befürworter eines isolierten Individuums, das sich in seinem persönlichen Gottesglauben verloren hat. Ausgangspunkt der Kritik an Kierkegaard ist seine Verwurzelung in der christlichen Tradition. Sein Fokus auf den Glauben, der irrational und unkommunizierbar zu sein scheint, und die Betonung des »Einzelnen« führten zum Vorwurf des *Akosmismus* – der Weltabgewandtheit – und des *Fideismus*. So wurde Kierkegaard oft als jemand verstanden, der alles Weltliche entwerten wollte, um einen willkürlichen Gottesglauben zu instituieren, der über der Gesellschaft und ihren Normen stehen sollte. Überdies wurde die Hervorhebung des Einzelnen als bloße Gleichgültigkeit gegenüber sozialen Missverhältnissen aufgefasst oder gar als theoretische Stütze eines eigentlich zu kritisierenden *status quo*.

Dieses Bild zu korrigieren macht das Anliegen dieser Untersuchung aus. Es soll gezeigt werden, dass Kierkegaard erstaunlich viel über soziale Umstände zu sagen hatte und dass die Bedeutung seines gesamten Werkes – und dessen Aktualität – erst in einem soziopolitischen Kontext zur vollen Geltung kommt. Um diese These zu verfolgen, ist es unvermeidlich, durch Kierkegaards komplexe Begrifflichkeiten und Konzeptionen zu navigieren. Das Ziel besteht jedoch nicht in einer sich erschöpfenden Rekonstruktion seines Werkes. Vielmehr sollen die Punkte hervorgehoben werden, die sich für eine soziopolitische Interpretation als wichtig erweisen und in der Kierkegaard-Forschung oft unterbelichtet bleiben. Es soll gezeigt werden, dass Kierkegaards Werk nicht in einem sozialen Vakuum zu verorten ist, sondern von einer Sorge um die Welt angetrieben wurde.

Die soziopolitische Dimension Kierkegaards, so die These dieser Arbeit, bewegt sich auf drei Ebenen. *Erstens* gibt es einzelne Werke im Kierkegaard'schen Korpus, die ganz explizit einer sozialkritischen Zeitdiagnose gewidmet sind. In diesen versucht Kierkegaard die Effekte und Gefahren der aufkommenden Moderne zu antizipieren, die später, etwa durch die Frankfurter Schule, programmatisch werden sollten. Kierkegaards Kritik richtet sich vor allem gegen eine Gesellschaft, die sich in selbstgenügsamer Weise selbst »vergöttlicht« und totalisiert und deshalb nicht in der Lage ist, sich ihre eigene Kontingenz einzugestehen. Eine solche Gesellschaft läuft Gefahr, dass bestehende soziale Ungleichheitsstrukturen als vermeintlich notwendig unangetastet bleiben. Darüber hinaus wurde Kierkegaards kritische Zeitdiagnose mit der Zeit zunehmend konkreter und polemischer. Vor allem seine Tagebücher, Zeitungsartikel und seine selbstpublizierte Zeitschrift in den letzten fünf Jahren seines Lebens verzichten auf den Fokus auf den Einzelnen und greifen direkt die gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen an, die Kierkegaard für die Malaisen seiner Zeit verantwortlich macht: das liberale Bürgertum und die Presse als sein Sprachrohr sowie auch die dänische Kirche, die seines Erachtens lediglich den Interessen und Bedürfnissen des Bürgertums dient.

Im Rahmen der Beschäftigung mit Kierkegaards soziopolitischer Dimension werden viele seiner Kernbegriffe in ein neues Licht gerückt. In dieser Arbeit wird auf die zwei wohl wichtigsten Begriffe eingegangen: *Verzweiflung* und *Glaube*. Diese wurden von den späteren Kommentatoren Kierkegaards oft so verstanden, dass sie sich mit dem Einzelnen in seiner isolierten Existenz befassen. Dagegen soll, *zweitens*, argumentiert werden, dass sie eine ebenso starke soziopolitische und emanzipatorische Bedeutung haben und sich somit in Kierkegaards sozialkritische Haltung einreihen. Es soll gezeigt werden, dass die Verzweiflung und der Glaube Begriffe sind, die sich gegen eine Gesellschaft richten, die ihre eigene Ordnung als absolut und alternativlos ansieht und nichts mehr fürchtet als Veränderung.

Die *dritte* Ebene bezieht sich auf die »neuere« Debatte um den Begriff *des Politischen*. Diese Debatte ist eine Reaktion auf bestehende Konzepte von Politik, die diesen Begriff auf die liberaldemokratischen Verwaltungsinstitutionen zu

reduzieren versuchen. »Das Politische« wird dagegen verstanden als Begriff, der von diesem Verständnis abhebt und vor allem die Kontingenz von gesellschaftlichen Ordnungen betont – auch und vor allem die liberaldemokratischer Ordnungen. Innerhalb dieser Debatte stellt sich die Frage nach dem Umgang mit der Kontingenz, die nicht zu tilgen ist und von gegenwärtigen Konzepten von Politik fälschlicherweise für überwunden gehalten wird. Kierkegaard in diesem Zusammenhang als geistigen Weggefährten anzuführen, ist keineswegs selbstverständlich, vor allem weil nicht alle Denkerinnen und Denker des Politischen eine theologische Perspektivierung befürworten. Von Denkern wie Slavoj Žižek, Simon Critchley und John Caputo wird dennoch versucht, theologisches Denken für den Begriff des Politischen fruchtbar zu machen. Vor allem Žižek elaboriert den Glaubensbegriff Kierkegaards in seiner Diskussion über das Politische.

Auf diesen drei Ebenen wird sich die Argumentation dieser Arbeit bewegen. Im folgenden Kapitel soll das Anliegen dieser Arbeit kontextualisiert werden, indem die zwei gegenläufigen Rezeptionsstränge zu Kierkegaard nachgezeichnet werden – derjenige, der ihn als einen apolitischen Denker betrachtet und auf der anderen Seite derjenige, der seine politiktheoretischen Implikationen betont. Im dritten Kapitel soll der Begriff der *Verzweiflung* erläutert werden. Im Mittelpunkt werden zunächst seine »psychologischen« Implikationen stehen. Mit der Verzweiflung umschreibt Kierkegaard eine subjektive Haltung, bei der die eigene Sinnhaftigkeit als gesichert gilt und ihr eigentlich kontingenter Status verleugnet wird. Im vierten Kapitel soll der Verzweiflungsbegriff in einen soziopolitischen Kontext überführt werden. Dabei soll deutlich werden, dass Kierkegaards Verzweiflungsanalyse eine zeitdiagnostische Perspektive hat und sich gegen das wendet, was er *Spießbürgerlichkeit* nennt: die Kopenhagener Eliten, welche die liberale Gesellschaftsorganisation als notwendig legitimieren wollen und im Zuge dessen die sozialen Missverhältnisse ignorieren. Im fünften Kapitel soll ausführlich Kierkegaards Gegenentwurf zur Verzweiflung beschrieben werden, nämlich der *Glaube*. Beim Glauben handelt es sich um eine Haltung, bei der die Kontingenz der eigenen Sinnhaftigkeit sowie diejenige der Gesellschaftsorganisation nicht als Bedrohung angesehen wird,

die zu tilgen ist. Stattdessen wird beim Glauben die Kontingenz als Bedingung menschlichen Daseins anerkannt und was noch wichtiger ist: Ihr wird mit Vertrauen begegnet, einem Vertrauen, das nicht begründet werden kann, sondern, um eine Äußerung Gerhard Gamm's zu verwenden, einen »Schritt ins *Unge- wisse*«¹ darstellt. Im letzten Kapitel soll der Glaubensbegriff im Kontext des Politischen betrachtet werden. Hierbei soll die Auseinandersetzung nicht Autorinnen und Autoren in den Blick nehmen, die das Theologische im Allgemeinen bzw. Kierkegaard im Besonderen heranziehen, sondern einen Denker des Politischen, der sich weder auf Kierkegaard noch auf theologisches Denken bezieht: den französischen Philosophen Jacques Rancière. Dieser Vergleich stellt einen Versuch dar. Es soll die These verfolgt werden, dass Rancières Politikkonzeption sowie auch daran anschließende Begriffe wie *Emanzipation* und *Gleichheit* eine erstaunliche Nähe zu Kierkegaards Begriff des Glaubens aufweisen.

¹ Gamm, *Nicht nichts*, S. 239.

2. DER STREIT UM KIERKEGAARD

2.1. *Akosmismus und Irrationalismus*

In diesem Kapitel soll zunächst das Vorhaben dieser Arbeit im Lichte der vorhandenen Rezeptionen zu Kierkegaards Werk kontextualisiert werden. Dies ist nicht unwichtig, lässt doch eine lange und wirkmächtige Rezeptionslinie, die Kierkegaard immer noch als einen akosmischen und apolitischen Denker stilisiert, die hier vertretene These als abwegig erscheinen.

Der Standpunkt, dass Kierkegaards Werk einer soziopolitischen Dimension ermangele, begann sich schon zu seinen Lebenszeiten zu formieren.¹ Genauer gesagt handelt es sich um zwei Vorwürfe, die gegen ihn erhoben wurden: *Ers- tens* sei er Verfechter eines extremen Fideismus und *zweitens* befürworte er einen asozialen Individualismus, der die soziale Wirklichkeit gänzlich ignoriere.

Zu den Vorwürfen des Irrationalismus und Akosmismus hat Kierkegaard selbst beigetragen. Sein zuweilen starker Fokus auf Begriffe wie »Glaube«, »Subjektivität«, »Innerlichkeit«, »das Absurde«, »der Einzelne«, »Gottesbeziehung« und dergleichen mehr sowie seine immer schärferen Angriffe gegen Staatskirche, Presse und politische Institutionen im sich liberalisierenden Dänemark konnten allzu leicht aus ihrem Kontext gelöst werden – und zu dem Verdikt

¹ So etwa bei zwei konkreten »Zielscheiben« von Kierkegaards späterer Polemik gegen die dänische Kirche: N. F. S. Grundtvig, Theologe, Pfarrer und liberaler Politiker und Hans Lassen Martensen, Kierkegaards Theologieprofessor und späterer Primas der Dänischen Volkskirche. Beide warfen ihrerseits Kierkegaard vor, die gemeinschaftliche Dimension des Glaubens zugunsten einer individualistischen Auffassung auszuschließen und letztlich jede Art von Gemeinschaftlichkeit abzulehnen (Tilley, *Interpersonal Relationships*, S. 4 f.; vgl. Perkins, »Introduction«, Band 19, S. xvii).

führen, sein Werk sei nichts anderes als eine Überbetonung der Rolle eines im sozialen und politischen Vakuum zu verortenden Individuums.

So wiederholte Kierkegaard in vielen Tagebucheinträgen und Textstellen, dass die ethisch-religiöse Aufgabe des Einzelnen darin bestehe, sich aus dem sozialen Gefüge herauszuwinden, um eine Gottesbeziehung herzustellen, in der weltliche Verhältnisse keine Bedeutung mehr hätten: »Der Einzelne«, so Kierkegaard, »ist die Kategorie des Geistes, der geistigen Erweckung, – der Politik so entgegengesetzt wie nur möglich [...], Innerlichkeit interessiert die Welt nicht«. ² Zudem konzipierte er den Glauben auf eine Weise, die leicht zu dem Missverständnis führte, er sei unkommunizierbar, wahnsinnig und letztlich »absurd«, da er dort beginne, »wo das Denken aufhört«. ³

Solche scheinbar dem Irrationalismus Vorschub leistenden und weltfeindlich anmutenden Äußerungen erstaunten selbst mit Kierkegaard sympathisierende Kommentatoren, die ihn deswegen zu »korrigieren« versuchten – etwa Martin Buber in *Das dialogische Prinzip* (1936), das als eine der einflussreichsten Kritiken Kierkegaards gelten kann. ⁴ Sehr wirkungsreich war auch der Philosoph Mark C. Taylor, dessen *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*, veröffentlicht im Jahr 1980, eine der jüngeren und ausführlichsten Auseinandersetzungen darstellt, die, ausgehend von der Kierkegaard'schen Konzeption des Einzelnen, die genannten Vorwürfe aufgreift und bekräftigt. ⁵

² Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, S. 115. Siehe auch Deuser, *Die paradoxe Dialektik*, S. 92. An anderer Stelle schreibt Kierkegaard: »Das Christentum will niemals Veränderungen im Äußeren bewirken, es will weder Trieb noch Neigung abschaffen, es will nur die Veränderung der Unendlichkeit im Inneren bewirken (Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 154; auch S. 159 f.).

³ Es ist nicht schwer, in Kierkegaards Werk solche scheinbar antirationalen und asozialen Referenzen zu finden. So beispielweise in einem seiner bekanntesten Werke, *Furcht und Zittern*, das von späteren Kommentatoren oft als bloße Suspension der Vernunft gelesen wurde. Dort äußert Kierkegaard, dass »Gottes Liebe [...] der ganzen Wirklichkeit inkommensurabel ist« (Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 210; siehe auch S. 212, 239, 256, 259).

⁴ Buber nimmt mit seiner Kritik, dass Kierkegaard weltfeindlich sei, vor allem auf autobiographische Notizen Kierkegaards Bezug (Buber, *Das dialogische Prinzip*, S. 215-239; auch Perkins, »Introduction«, Band 19, xix-xxi; Tilley, *Interpersonal Relationships*, S. 8 f.; Sousa, *Kierkegaard's Anthropology of the Self*, S. 44; Ferreira, »Other-Worldliness in Kierkegaard's *Works of Love*«, S. 65).

⁵ Siehe Tilley, *Interpersonal Relationships*, S. 11; Connell/Evans, »Introduction«, S. viii.

Im Rahmen der kritischen Sozialphilosophie und der Politischen Theorie des 20. Jahrhunderts war die Rezeption Kierkegaards durch die Denker der Frankfurter Schule der ersten Generation am wirkungsmächtigsten und formte maßgeblich das stereotype Bild von ihm. Auch wenn die Haltung ihrer Vertreter gegenüber Kierkegaard in der Gesamtbetrachtung sehr ambivalent war,⁶ dominierte lange die von Theodor Adorno durchgesetzte Position, Kierkegaards Konzeption des Einzelnen münde in ein individualistisches, den sozialen Strukturen gleichgültig gegenüberstehendes *bourgeoise interieur* – ein Individuum der bürgerlichen Wohnung und der privaten Abgeschlossenheit.⁷ Mit anderen Worten: Es wurde in diesem Fall »Innerlichkeit« mit der in den Augen der Frankfurter Schule zu verwerfenden bürgerlichen »Interiorität« gleichgesetzt. Aus diesem Grund erschien Kierkegaards Werk für eine kritische Theorie lange Zeit als völlig unbrauchbar. Die Frankfurter Schule verstand es als theoretische Legitimation eines kritikwürdigen *status quo* in modernen liberaldemokratischen Gesellschaften und wies es deshalb zurück.⁸

⁶ Für eine detaillierte Analyse zur facettenreichen Beziehung zwischen der Frankfurter Schule und Sören Kierkegaard siehe Morgan, *Kierkegaard and Critical Theory*. Marcuse etwa entdeckte während der 1920er Jahre das kritische Potenzial Kierkegaards und behauptete, dass nicht nur Kierkegaards öffentlich geführter Angriff auf die dänische Kirche, sondern auch sein Ewigkeitsbegriff nicht in einen sozialen Eskapismus münde sondern auf eine »wirkliche« Veränderung der Existenz abziele (Marcuse, »Über konkrete Philosophie«). Später übernahm Marcuse aber die in Adornos Habilitationsschrift *Kierkegaard. Die Konstruktion des Ästhetischen* enthaltene Kritik. Obwohl er einräumte, dass Kierkegaards Philosophie »eine heftige Kritik seiner Gesellschaft in sich« trage, sah er dessen Lösung des »isolierten Individuums«, als fehlgeleitet an (ders., *Vernunft und Revolution*, S. 232-237). Erst nach Adornos Tod versuchte Marcuse wieder mit Nachdruck, Kierkegaard in die kritische Theorie zu integrieren (Morgan, *Kierkegaard and Critical Theory*, S. 2-3); siehe auch Marsh, »Kierkegaard and Critical Theory«.

⁷ Siehe Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, S. 61-69. Auch in *Minima Moralia* findet sich der Vorwurf, Kierkegaards Konzept des Einzelnen falle dem gleichen abstrakten Idealismus zum Opfer, den Kierkegaard vehement kritisiere (Adorno, *Minima Moralia*, S. 189). Horkheimer, der seine Kritik der angeblichen Überbetonung des vom Gemeinwesen abgekoppelten Individuums ebenfalls auf die Stoa zurückführt, pflichtet Adorno bei: »Das absolut isolierte Individuum ist stets eine Illusion gewesen. [...] Die Emanzipation des Individuums ist keine Emanzipation von der Gesellschaft, sondern die Erlösung der Gesellschaft von der Atomisierung« (Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 153 f.).

⁸ Die selektive Lesart Kierkegaards durch die Frankfurter Schule hat ihren Grund nicht zuletzt in ihrer scharfen Abgrenzung gegenüber dem Existenzialismus des 20. Jahrhunderts; als noch maßgeblicher gilt die Tatsache, dass das Werk Kierkegaards in Deutschland erst

Selbst innerhalb der »säkularisierten« Existenzialismusströmung während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden teilweise die gleichen Vorwürfe erhoben. Als prominente Beispiele können Jean-Paul Sartre⁹ und Albert Camus gelten. Sartre, zumindest nach seiner sogenannten »materialistischen Wende«,¹⁰ warf Kierkegaard bei aller Affinität und Sympathie vor, den Einfluss sozialer Gegebenheiten und Strukturen auf das Individuum zu vernachlässigen. Kierkegaard, so Sartre, hätte eine »irrationale Singularität«, die auf »keine Weise gedacht«, sondern lediglich im Glaubensakt »erlebt« werden könne, dem »Wissen« entgegengesetzt.¹¹ Camus seinerseits beschuldigte Kierkegaard, mit dem Glaubensbegriff einer eskapistischen Lebensanschauung Vorschub zu leisten. In seiner Auseinandersetzung mit dem »Absurden«, einem Begriff, bei dem der Kierkegaard'sche Einfluss kaum zu übersehen ist, unterstellt er ihm, mit dem Glauben das Irrationale zu »vergöttlichen« und somit die Welt und die Vernunft opfern zu wollen.¹²

Auch wenn inzwischen die Frage nach den politiktheoretischen Implikationen Kierkegaards nicht mehr so abwegig erscheint wie früher, erweist sich das von

durch den evangelischen Theologen Emanuel Hirsch bekannt wurde. Dieser wollte Kierkegaard durch seine Übersetzungsarbeit und eigene Studien zu dessen Werk dem Nationalsozialismus dienlich machen. In der Philosophie lieferten Martin Heidegger und seine Verbindungen zum Nationalsozialismus Adorno einen Grund mehr, Kierkegaard abzulehnen. Aus diesem Grund wird von späteren Kommentatoren oft angemerkt, dass weniger Kierkegaard selbst hauptsächlich ins Fadenkreuz der Kritik geraten sei, sondern mehr die dem Nationalsozialismus nahestehenden Denker, die Kierkegaard für ihre politischen Zwecke zu appropriieren versuchten (siehe Morgan, *Kierkegaard and Critical Theory*, S. 21 f.; Tilley, *Interpersonal Relationships*, S. 7; Hannay/Marino, »Introduction«, S. 1 f.; Krawerenda-Wajda, »Negative Dialectics«, S. 141). Dass Adorno mit seiner Kritik nicht in erster Linie auf Kierkegaard zielt, zeigt sich auch in den vielerorts festgestellten Parallelen zwischen Adornos *Negative Dialektik* und Kierkegaards Denken – Parallelen, die Adorno nicht eingestanden hat (Siehe Morgan, *Kierkegaard and Critical Theory*, S. 58-61; Krawerenda-Wajda, »Negative Dialectics«; Zima, *Theorie des Subjekts*, S. 130).

⁹ Siehe beispielsweise McBride, »Sartre's Debt to Kierkegaard«.

¹⁰ Gemeint ist Sartres Hinwendung zum Marxismus und die Relativierung seiner früheren, sich auf die Freiheit des Einzelnen beziehenden Existenzialismusposition spätestens mit dem Werk *Kritik der dialektischen Vernunft* (siehe etwa Michael O'Neill Burns, »Jean-Paul Sartre«, S. 161-163; Zima, *Theorie des Subjekts*, S. 142-146).

¹¹ Sartre, *Marxismus und Existenzialismus*, S. 139; auch S. 14 f., S. 100; Siehe ebenfalls Tilley, *Interpersonal Relationships*, S. 8.

¹² Camus, *Mythos des Sisyphos*, insbesondere S. 36-39.

ihm gezeichnete Bild als Denker eines isolierten und vernunftaversiven Individuums aus politik- und demokratietheoretischer Perspektive bis heute als sehr hartnäckig – so beispielsweise in Juliane Rebentischs *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, veröffentlicht im Jahr 2012. Obwohl Rebentisch in ihrem Buch auf Kierkegaard ausführlich und differenziert eingeht, kommt sie zum Schluss, Kierkegaard propagiere mit seinem Glaubensbegriff einen »religiösen Idealismus«, »der vom Einzelnen fordert, durch einen reinen Willensakt, gegen alle Bindung an Äußerlichkeiten also, den Sprung in die Isolation des Gottesverhältnisses zu tun«. ¹³

Bevor im Folgenden die gegenläufige Rezeptionslinie Kierkegaards summarisch beschrieben wird, soll noch erwähnt werden, dass Kierkegaard diese Vorwürfe antizipierte und sie zu entkräften versuchte, als er etwa festhielt, dass man:

»aufschreien [wird], dass ich [...] nichts von der Sozialität weiß. Diese Toren! Doch andererseits bin ich mir selbst schuldig, vor Gott zu gestehen, dass daran in einem gewissen Sinne etwas Wahres ist, nur nicht wie die Mschen (sic) es verstehen, dass sich nämlich immer dann, wenn ich die eine Seite (den Einzelnen, K. P.) erst recht deutlich und scharf hervorgezogen habe: die andere umso stärker geltend gemacht. Jetzt habe ich mein Thema für das nächste Buch. Es soll heißen: Die Taten der Liebe«. ¹⁴

Dieser oft zitierte Tagebucheintrag aus dem Jahr 1847 geht nicht nur auf die in der Zukunft liegenden Vorwürfe ein, sondern gibt auch einen ersten Einblick

¹³ Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit*, S. 207.

¹⁴ Kierkegaard, *Journale und Aufzeichnungen*, Band 5, S. 95 f. In der Schrift *Die Taten der Liebe* bzw. *Der Liebe Tun* beschäftigt sich Kierkegaard mit konkreten intersubjektiven und sozialen Beziehungen. Allerdings waren auch diese, entgegen Kierkegaards Erwartung, nicht gegen selektive Lektüre gefeit. Und tatsächlich finden sich dort viele Äußerungen, welche die Vorwürfe seiner späteren Kritiker noch genährt haben. So etwa die Assoziation der Liebe zu Gott nicht allein mit einer asketischen Lebensweise, sondern mit Welthass und Weltverachtung. Dass Kierkegaard damit aber gerade nicht auf Weltflucht abzielte, wird Gegenstand des vierten Kapitels sein.

in Kierkegaards Methode. Hebt er »den Einzelnen« hervor und betont er eindringlich seine Bedeutung, dann nicht um ihn als Asketen in einem sozialen Niemandsland zu glorifizieren; stattdessen wird »der Einzelne«, wie es in den nächsten Kapiteln dieser Arbeit näher erläutert werden soll, von Kierkegaard als Kontrapunkt hinsichtlich der von ihm konstatierten Gefahren der Modernisierung in Dänemark gesetzt. Seine Konzeption des Einzelnen war eng an Kierkegaards sozialpolitische und kulturkritische Zeitdiagnose gekoppelt und sollte nicht als Endpunkt, sondern als Zwischenschritt für ein »Korrektiv« der heraufkommenden Moderne fungieren.

2.2. *Kierkegaard im politiktheoretischen Kontext*

Dass Kierkegaards Werk inzwischen in einige politiktheoretische Diskussionen miteinbezogen wird, ist nicht zuletzt einer Reihe von Kommentatoren besonders in den letzten zwei Jahrzehnten zu verdanken; schon einige Denker, die Kierkegaards Fokus auf das Individuum als hochproblematisch betrachteten, beklagten interessanterweise gerade ein in Auflösung begriffenes Individuum¹⁵ – eine Sorge die auch Kierkegaard zu seiner Zeit teilte.¹⁶ Zudem stellten sie angesichts des von ihnen beobachteten zunehmenden Identitätszwangs mit einem Kollektiv und des sich daraus ergebenden totalisierenden Konformismus

¹⁵ Beispielsweise attestieren Adorno und Horkheimer die Vereinheitlichung von Individuen und ihre zunehmende Zwangsidentifizierung mit den politisch-sozialen Strukturen durch die Kulturindustrie: »In der Kulturindustrie ist das Individuum illusionär nicht bloß wegen der Standardisierung ihrer Produktionsweise. Es wird nur insoweit geduldet, wie seine rückhaltlose Identität mit dem Allgemeinen außer Frage steht« (Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, S. 163; auch an anderer Stelle sieht Horkheimer die Phantasie »des Einzelsubjekts, sein Vermögen, dem anwachsenden Manipulationsapparat zu widerstehen«, im Schwinden begriffen (Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. 14, 146-180; auch Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, S. 21-38). Zu den genannten Verbindungen siehe auch Marsh, »Marx and Kierkegaard«. Wie Marsh bemerkt, dreht sich die Gemeinsamkeit zwischen Kierkegaard und den marxistischen Denkern um den Begriff der »Entfremdung« (S. 171 f.).

¹⁶ So etwa Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, S. 44, 87.

in modernen Gesellschaften die Kategorie des Individuums als die letzte »Bastion« politischen Widerstands ins Zentrum – und integrierten es dadurch in die politikphilosophischen und sozial- und kulturkritischen Debatten. Die individuelle Distanzierung zu dem sozialen Umfeld, wurde also als eine Chance zur Kritikbefähigung gegenüber totalitären Versuchungen jeder Art ins Feld der Analyse geführt. So schrieb Adorno:

»Angesichts der totalitären Einheit, welche die Ausmerzungen der Differenz un- mittelbar als Sinn ausschreit, mag temporär etwas sogar von der befreienden gesellschaftlichen Kraft in die Sphäre des Individuellen sich zusammengezogen haben. In ihr verweilt die kritische Theorie nicht nur mit schlechtem Gewissen«.¹⁷

Gewiss, der offenbar notgedrungene Rückgriff auf die Kategorie des Individuums allein reicht nicht aus, um den Abstand zwischen der Frankfurter Schule und Kierkegaard zu tilgen: denn während die Frankfurter Schule die Auflösung der Individualität konstatierte und sie vor ihrem Untergang bewahren wollte, warf sie zugleich Kierkegaard vor, lediglich einen bürgerlich-privaten und zweckrationalen Individualismus zu begünstigen, der gerade an dem Untergang der Individualität mitwirke.

Neben der Frankfurter Schule ist an dieser Stelle noch Hannah Arendt zu erwähnen, auf die Kierkegaard zwar – über Martin Heidegger und Karl Jaspers – einen großen Einfluss ausübte, zu dem sie jedoch, zumindest punktuell, eine gewisse kritische Distanz hielt.¹⁸ Angesichts der Gefahr von Individualitätsverlust infolge totalitärer Tendenzen, kommt sie am Ende ihrer Untersuchung auf

¹⁷ Adorno, *Minima Moralia*, S. 10 f. Auch Max Horkheimer: »Individualität besteht [...] in der Widerstandskraft der geistigen Fähigkeiten gegen die plastische Chirurgie des herrschenden Wirtschaftssystems, das alle Menschen auf eine einheitliche Norm zu bringen trachtet« (Horkheimer, »Neue Kunst und Massenkultur«, S. 419). Siehe zu dieser Spannung zwischen Kritik und Befürwortung der Bedeutung des Individuums Matušík, »Kierkegaard as socio-political thinker and activist«.

¹⁸ Tatsächlich sind Arendts Bezüge auf Kierkegaard meist befürwortend und ihre »Abgrenzung« ist weit weniger so explizit und ausführlich als etwa diejenige der Frankfurter Schule. In ihren Ausführungen zum Begriff des »Handelns« lehnt Arendt in einer Fußnote Kierkegaards »non worldly inward-directed acting« ab (Arendt, *Human Condition*, S. 313, Fn.

das entscheidende formale Merkmal eines »siegreichen« Totalitarismus zu sprechen – eines Totalitarismus, der ihrer Ansicht nach keineswegs bloß totalitäre Regimes beschreibt, sondern dessen Spuren auch in liberaldemokratischen Staaten zu finden sind.¹⁹ Dieses entscheidende Merkmal sei nicht in den erzeugten Schrecken und auch nicht in der Schließung der politischen Sphäre zu suchen, sondern in der Zerstörung der »eigentümlichen Identität«²⁰ durch totale »Konditionierung«²¹ und dem daraus resultierenden individuellen, *inneren* Zustand der »Selbstverlassenheit«.²²

Auch wenn bei diesen Beispielen eine ungewollte Nähe zwischen den genannten Autoren und Autorinnen und Kierkegaard sichtbar wird, waren sie in Bezug auf den Kierkegaard'schen Glaubensbegriff, der an seine Kategorie des Einzelnen eng gekoppelt ist, reserviert. Dass Kierkegaards Denken sich durchaus mit sozialen und politischen Problemen und Fragestellungen befasst und nicht nur das isolierte Individuum fetischisiert, ist ein interpretativer Standpunkt, der sich etwas später formierte. Er lässt sich grob drei zeitlichen Perioden zuteilen und beschreiben und wird zugleich den Argumentationsverlauf dieser Arbeit begleiten.

Die erste Phase umfasst die sporadischen Versuche ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die sich zunächst darauf beschränkten, Kierkegaard von den erhobenen Vorwürfen des Akosmismus und Irrationalismus zu befreien. Dabei wurden isoliert diejenigen von Kierkegaards Werken hervorgehoben, in denen

76). Allerdings schwächte sie diese Äußerung in der deutschen Übersetzung ab. Dort heißt es an gleicher Stelle in positiver Weise Bezug nehmend, Kierkegaards Denken sei »in der Tat eine Art inneren Handelns« (Ders., *Vita Activa*, S. 480, Fn. 78).

¹⁹ Ders., *Elemente und Ursprünge*, S. 943.

²⁰ Ebd., S. 931.

²¹ Ders., »Die vollendete Sinnlosigkeit«, S. 86.

²² Ders., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 977-979. Mit »Verlassenheit« meint Arendt die vollkommene Identität des Individuums mit dem Allgemeinen, in diesem Fall mit einem totalitären Regime, eine Identität, die jede kritische Distanz zu ihm abschafft. Die (letzte) Chance, der »Selbstverlassenheit« zu entkommen und somit eine minimale Distanz zu der Totalidentifizierung mit einem Regime zurückzugewinnen, sieht Arendt darin, sie in »Einsamkeit« zu verwandeln, welche sie mit einer Art kritischem Selbstgespräch assoziiert – eine Aufgabe, die ebenfalls durch das einzelne Individuum vollbracht werden könne (ebd.).

er eine ausdrücklich kritische sozialdiagnostische Perspektive einnimmt. Vermutlich kann Walter Lowries – der erste Übersetzer einiger Werke Kierkegaards ins Englische – im Jahr 1938 ersterschienene zweibändige Monographie als eine der ersten Interpretationen in diese Richtung angesehen werden.²³ Die bis dahin vereinzelt gebliebenen Versuche wurden ab den 1980er Jahren zunehmend programmatisch und zugleich entschlossener.²⁴ Zu dieser Zeit trat überdies die politiktheoretische Relevanz Kierkegaards deutlicher zutage: Kierkegaards Zeitdiagnose wurde nicht mehr isoliert betrachtet. Stattdessen wurden auch die bereits genannten, scheinbar akosmischen und irrationalen theologischen Begriffe in sie integriert – mit dem Anspruch, ihre soziopolitische Bedeutung zur Geltung zu bringen.

Die dritte und bis heute andauernde Phase dieser Rezeptionslinie, die vor etwa zehn Jahren begann, versucht in einer dezidiert über das Politische geführten Diskussion den Kierkegaard'schen Glaubensbegriff mit dem Politischen zu analogisieren und ihn dafür fruchtbar zu machen. In diesem Fall kann von einer teilweise »theologischen Wende« innerhalb der »neueren« Debatten um das Politische gesprochen werden. Als prominentes Beispiel ist der slowenische Philosoph Slavoj Žižek zu nennen, der den Glaubensbegriff Kierkegaards auf eine überwiegend affirmative Weise aufgreift. Auch der französische Philosoph Alain Badiou kann dieser Phase zugeordnet werden. Sein Verhältnis zur

²³ Lowrie, *Kierkegaard*. Siehe hierzu Moore, »Recent Studies of Kierkegaard«, S. 225. Spätere Auseinandersetzungen sind etwa Werner Starks »Kierkegaard on Capitalism« (1950), Howard A. Johnsons »Kierkegaard and Politics« (1955) und Liselotte Richters »Kierkegaard's Position in His Religio-Sociological Situation« (1962). All diese Autoren betonen Kierkegaards explizite Beschäftigung mit Fragen sozialer, politischer und ökonomischer Natur und widersprechen entschieden den gegen ihn gerichteten Anschuldigungen: »If we look close enough we are sure to find Kierkegaard's social theory – if not in his words then behind and beneath them, as a set of convictions implied in all his aesthetic and edifying works. It may not be easy to lay hands on it, but it is there, and it is definite« (Stark, »Kierkegaard on Capitalism«, S. 87).

²⁴ So Robert Perkins, der Herausgeber des mehrbändigen *International Kierkegaard Commentary*: »With the publication of this volume of essays on Kierkegaard a myth should die. [...] The myth is to the effect that Kierkegaard presents his concept of the individual in a social and political vacuum, that Kierkegaardian inwardness and subjectivity is so pervasive and unqualified that for the Kierkegaardian individual (hiin Einzelne) there is no social and historical context, that society and history stop and cease to have effect on the individual who chooses himself before God« (Perkins, »Introduction«, Band 19, S. xiii).

Theologie, obgleich er sich selbst als »Anti-Theologe« sieht, ist mindestens als ambivalent zu charakterisieren. Bei diesen Ansätzen geht es vor allem darum, den Glaubensbegriff Kierkegaards als Bedingung des Politischen zu betrachten.

Diese Interpretationsphasen betonen also zunächst den Umstand, dass Kierkegaard keineswegs einseitig das Individuum hervorhebt und die Vernunft *in toto* ablehnt. Durch eine präzisere Lektüre zeigt sich, dass vielmehr ein problematisches, sich totalisierendes Verhältnis der Vernunft respektive liberaler Gesellschaften *zu sich selbst* das Ziel der Kierkegaard'schen Kritik und Polemik ausmacht – eine Tendenz, die Kierkegaard sowohl in den soziopolitischen Entwicklungen im Dänemark seiner Zeit als auch in der Hegel'schen Systemphilosophie und den modernen Naturwissenschaften beobachtet hat. Des Weiteren kann in seinem Werk keine ausformulierte politische Theorie gefunden werden, geschweige denn eine normative. Seine philosophischen, psychologischen und theologischen Kernbegriffe lassen sich aber nichtsdestotrotz in die politiktheoretischen Diskussionen integrieren.

Will man die politiktheoretische Relevanz Kierkegaards herausarbeiten, zeigt sich, dass sie auf drei aufeinander verweisenden Ebenen zum Ausdruck kommt. *Erstens* findet in seinem Werk eine explizite Auseinandersetzung mit den sozialen, ökonomischen und politischen Entwicklungen im Dänemark seiner Zeit statt, etwa in *Eine literarische Anzeige. Zwei Zeitalter* (1846), mit dem er seine kulturkritische Scharfsinnigkeit unter Beweis stellt.

Zweitens sind Kierkegaards scheinbar exklusiv auf den Einzelnen sich beziehenden subjekttheoretischen Kernbegriffe »Verzweiflung« und »Glaube« in seine soziopolitische und kulturkritische Zeitdiagnose eingebettet und in dieser zu betrachten. Das heißt, das einzelne Individuum wird von Kierkegaard stets in seinen sozialen Strukturen betrachtet, auch wenn diese nicht, wie etwa später von Karl Marx, einer ausführlichen kritischen Analyse unterzogen werden.

Schließlich, *drittens*, finden sich in seinem Werk auch vereinzelte Hinweise darauf, auf welche Weise der Begriff des Glaubens in einer spezifischeren

Diskussion über das Politische fruchtbar gemacht werden könnte. Diese Verbindungen sind von Kierkegaard selbst lediglich angedeutet worden, weswegen die aktuelle Kierkegaard-Forschung sich ihre Beleuchtung zur Aufgabe machte. Der Glaube, so soll argumentiert werden, ist weit davon entfernt, eskapistische Tendenzen zu begünstigen. Im Gegenteil: gerade dieser Begriff kann sehr bereichernd für eine Diskussion über das Politische sein. In den folgenden drei Kapiteln sollen die zwei subjekttheoretischen Begriffe der Verzweiflung und des Glaubens erläutert werden. Es wird nicht der Versuch unternommen, Kierkegaards Begriffe systematisch zu rekonstruieren, sondern die Vektoren zwischen diesen drei Argumentationsebenen nachzuzeichnen und so die soziopolitischen Implikationen im Werk Kierkegaards herauszuarbeiten.

3. VERZWEIFLUNG

3.1. *Das fragile Selbst: Struktur und Misslingen*

Die Krankheit zum Tode wurde von Kierkegaard im Jahr 1849 unter dem Pseudonym Anti-Climacus veröffentlicht. Im Zentrum des Werkes steht die Frage nach der Konstitution des »Selbst« – in heutiger Begrifflichkeit am ehesten mit »Subjekt« zu bezeichnen. Die von Kierkegaard getroffene Problemstellung betrifft in erster Linie die Formen und Ausprägungen eines *verfehlten*, also misslungenen Selbst, die, wie weiter unten noch erläutert werden wird, Rückschlüsse auf die Beschaffenheit des Selbst erlauben.

In dieser aus zwei Teilen bestehenden Abhandlung wird das Misslingen des *Selbstverhältnisses* im ersten Teil unter einem eher psychologischen Blickpunkt, als »Verzweiflung« zusammengefasst. Im zweiten Teil wird das Misslingen mit dem Begriff der »Sünde« ins Theologische überführt und findet dort seinen analytischen Höhepunkt – denn letztlich, so Kierkegaard, ist ein defizitäres Gottesverhältnis die Ursache des misslungenen Selbst,¹ so dass das »Gegengift« der Verzweiflung einzig der »Glaube« ist.²

Für die These dieser Arbeit ist insbesondere der erste Teil relevant, also die Verzweiflungsanalyse. Dass es in diesem Werk schließlich *via* Verzweiflungsanalyse um die Sünde geht, schließt eine relativ unabhängige Betrachtung des Verzweiflungsbegriffs keineswegs aus. In seiner späten

¹ »Sünde ist die Potenzierung der Verzweiflung. Das, worauf der Nachdruck liegt, ist: *vor Gott*« (Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 109); siehe auch Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 5.

² Allerdings geht es in dieser Abhandlung um die Untersuchung der unterschiedlichen Verfehlungsformen und nicht um den Glauben als Genesung bzw. Gelingen des Selbst. Letzteres wird in anderen Schriften Kierkegaards ausgeführt, auf die im fünften Kapitel eingegangen wird.

Schaffensperiode bestand Kierkegaard zwar rückblickend darauf, dass alle seine Werke – einschließlich der nicht explizit theologischen – auf den »christlichen Glauben« und das »Christsein«³ hinarbeiteten, also eine genuin christliche Perspektivierung und Zielsetzung hätten. Doch obgleich es Kierkegaard in seiner Analyse um die Sünde als Verfehlung des Christseins und der Gottesbeziehung ging, stellen die psychologischen Ergebnisse der Untersuchung mehr als eine letztlich nebensächliche Zwischenbilanz dar. Im Gegenteil, sie können als eigenständig betrachtet und in ihrer Besonderheit und Komplexität ernst genommen werden. Das zeigt sich nicht zuletzt in dem Untertitel des Werkes: »Eine christlich-*psychologische* Entwicklung zur Erbauung und Erweckung (Herv. K. P.)« und dem Umstand, dass Kierkegaards psychologische Beobachtungen viele Erkenntnisse der modernen Psychoanalyse vorwegnahmen und ihr den Weg ebneten.⁴ Obwohl Kierkegaard sich der Grenzen psychologischer Ursachenklärung bewusst war,⁵ räumte er ihr eine im Rahmen seiner christlichen Fragestellungen eigenständige und außerordentliche Bedeutung ein. Nordentoft zitiert diesbezüglich einen Tagebucheintrag des dänischen Theologen: »Psychology is what we need, and above all, expert knowledge of human life and sympathy with its interests. Thus, here is the problem the solution of which must precede any talk of rounding out a Christian view of life«.⁶

³ Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit*, S. 27 f., 34, 49; Ders., *Krankheit zum Tode*, S. 116. Ringleben betont, dass »Christsein« für Kierkegaard nicht mit der bloßen Religionszugehörigkeit zusammenhänge; vielmehr sei es eine Aufgabe, die sich an strengen Kriterien zu orientieren habe (vgl. Ringleben, *Krankheit zum Tode*, S. 25). Was das genau bedeutet, wird im vierten Kapitel erläutert. Dort soll es um die Kritik Kierkegaards am Christentum und die soziopolitische Dimension dieser Kritik gehen.

⁴ Siehe ebd., S. 25 f. Besonders die Strömung der sogenannten »existenziellen Psychologie« profitierte von Kierkegaards Einsichten (siehe hierzu etwa das Buch *Existenzielle Psychotherapie* von Irvin Yalom, in dem die verschiedenen existenziellen Strömungen in der Psychoanalyse zusammenfasst dargestellt werden).

⁵ Siehe Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, S. 463, 465; auch Cole, *The Problematic Self*, S. 78.

⁶ Zit. in Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. xvii. Nordentoft bemerkt, dass Kierkegaards Untersuchung sich im Wesentlichen mit Begriffen wie Sünde, Ewigkeit und dergleichen mehr auseinandersetze, allerdings seien diese Begriffe auch als »psychologische Realitäten« zu betrachten und nicht nur als religiös motiviert (ebd., S. 14).

Kierkegaard zeichnet ein fragiles, kontingentes Subjekt nach, dessen Sinnzusammenhänge sich latent in der Schwebelage befinden und potenziell immer bedroht sind: »[D]er Zustand des Menschen ist allzeit kritisch«. ⁷ An anderer Stelle schreibt er, dass »die Unmittelbarkeit«, verstanden als ein selbstverständlich gehaltenes Sicherheitsempfinden in Bezug auf sinngebende Strukturen, etwas ungeheurer »Zerbrechliches« sei. ⁸ Nach dem anthropologischen Kerngedanken Kierkegaards handelt es sich beim Menschen um ein »Mängelwesen«, ⁹ das von einer unaufhebbaren Spannung durchzogen ist bzw. mit sich selbst stets im Widerspruch steht. Der Mensch hat kein »Wesen« – seine Identität und Sinnhaftigkeit sind nicht »gesichert«, sondern werden stets von der Möglichkeit ihres Zusammenbruchs begleitet. In diesem Sinne ist die »Wesenserschütterung die Ursprungssituation der Philosophie der Existenz«. ¹⁰ Den Menschen im Spannungsverhältnis zwischen entgegengesetzten Elementen zu begreifen anstatt als eine Identität bzw. »Einheit«, kommt nicht nur den »existenzialen Ontologien« Heideggers und Sartres sehr nah, ¹¹ sondern erinnert auch stark an einige »poststrukturalistische« Ansätze, die das Subjekt als ein grundsätzlich in sich

⁷ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 46. Nordentoft betont: »One of the key concepts of Kierkegaard's psychology is the *crisis*. The crisis is the fundamental anthropological condition, which comes into being when the individual is removed from an original symbiotic life-context« (Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 16); siehe auch Hannay, »Spirit and the Idea of the Self«, S. 31 f.

⁸ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 79.

⁹ Der Begriff stammt von Arnold Gehlen. Allerdings ist die Anthropologie Gehlens von der Kierkegaards abzugrenzen. Oliver Marquard hebt hervor, dass die Anthropologie Gehlens und der gemeinte »Mangel« sich auf die Überlebensfähigkeit bezögen – die Existenz werde dort als Abwenden des »Umkommens« verstanden. Dagegen zeige sich der Mangel bei Kierkegaard in einem defizitären Selbstverhältnis, also in Verzweiflung und Angst – »Probleme und Stimmungen nicht drängender Not, sondern Probleme und Stimmungen, die da wichtig werden, wo die drängende Not gerade abgewehrt ist: Es sind nicht Probleme des Davonkommens, sondern Probleme des Davongekommenseins« (Marquard, *Der Einzelne*, S. 42; auch S. 39, 44).

¹⁰ Ebd., S. 159.

¹¹ Vgl. Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund*, S. 43.

gespaltenes betrachten.¹² Bei Kierkegaard wird das Subjekt bzw. »Selbst« als ein relationales und unauflösliches Spannungsverhältnis zwischen den Polen Endlichkeit-Unendlichkeit bzw. Notwendigkeit-Möglichkeit oder auch Zeitlichkeit-Ewigkeit beschrieben. Der jeweils erste Pol umfasst das »Bestimmtsein menschlichen Seins, seine vorgegebene Festlegung«, und der jeweils zweite Pol eine gewisse »Unbestimmtheit und Offenheit des Über-Sich-Hinaus-Seins, die dazugehören«.¹³ Das Selbst, will es ein »gesundes«, also nicht verzweifeltes sein, hat diese Spannung »auszuhalten«, das heißt sich auf eine symmetrische Weise auf beide Pole zu beziehen – sowohl auf sein Bestimmtsein als auch auf dessen Überschreitung. Genauer, das symmetrische Verhältnis ist nicht statisch, sondern durch eine »Doppelbewegung« vorgezeichnet und zugleich das, was Kierkegaard als ein »Konkret werden« beschreibt:

»Konkret werden heißt aber weder endlich noch unendlich werden, denn was konkret werden soll, ist ja eine Synthese. Die Entwicklung muß also darin bestehen, unendlich von sich selbst loszukommen im Unendlichmachen, und darin unendlich zu sich selbst zurückzukehren im Endlichmachen«.¹⁴

¹² Wozniak, »The Missing Subject«, S. 304. Zima betont, dass Kierkegaards Subjekt »kein Prozess der Totalisierung und Vereinheitlichung« sei, »sondern eine ständige Auseinandersetzung mit Ambivalenzen, Widersprüchen, Paradoxien« (Zima, *Theorie des Subjekts*, S. 128).

¹³ Ringleben, *Krankheit zum Tode*, S. 134.

¹⁴ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 51. Kierkegaard benutzt an anderer Stelle eine Metapher, um die Unentbehrlichkeit eines symmetrischen Selbstverhältnisses zu illustrieren und zugleich den im Fall der Weigerung erzeugten Missstand zu unterstreichen: »Bloß im Unbedingten leben, bloß das Unbedingte einatmen, das kann der Mensch nicht, er kommt um gleich dem Fisch, der in der Luft leben soll; aber andererseits, ohne sich zum Unbedingtem zu verhalten kann ein Mensch in tieferem Sinne auch nicht ›leben‹, er haucht aus, das heißt er fährt vielleicht fort zu leben, aber ohne des Geistes Hauch« (Kierkegaard, *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, S. 16). Das Konkretwerden als Doppelbewegung ist bei Kierkegaard zugleich die Definition von Existenz: »Was aber ist Existenz? Das ist jenes Kind, das vom Unendlichen und Endlichen, vom Ewigen und Zeitlichen erzeugt und daher beständig strebend ist« (Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 223); siehe zum »Konkret-werden« auch Ringleben, *Krankheit zum Tode*, S. 141.

Die Verzweiflung als »Erkrankung« besteht also darin, eine inhärente Spannung zu verleugnen oder gar auflösen zu wollen, indem die Verabsolutierung eines der Pole auf Kosten des jeweils anderen intendiert wird – für Kierkegaard eine unmögliche Aufgabe, deren Verfolgung zwangsläufig scheitern muss und die infolgedessen geradewegs zu einem Missverhältnis und zur Verzweiflung führt.¹⁵ Das heißt aber nicht, dass Kierkegaard einer verloren gegangenen Gesundheit des Geistes hinterhertrauert, die wiederzuerlangen wäre – er denkt das Selbst nicht essentialistisch, nicht als ursprüngliche Einheit, die durch die Überwindung der Verzweiflung wiederhergestellt werden müsste: »Es gibt keine unmittelbare Einheit des Geistes«.¹⁶ Mehr noch, die Sehnsucht nach einem verloren geglaubten Harmoniezustand ist für Kierkegaard eine phantastische Illusion, die einer Verzweiflungsform zugeordnet wird.¹⁷ Schließlich sperrt sich die Konzeption des Selbst auch gegen eine teleologische Auffassung: es gibt keine in der Zukunft liegende, endgültige »Sicherung« des Selbst. Stattdessen handelt es sich um eine Bewegung ohne Ziel, eine »Bewegung auf der Stelle«.¹⁸

Hat man zunächst den Eindruck, die Verzweiflung sei bloß eine eher seltene und vorübergehende Verstimmung, so stellt Kierkegaard klar, dass sein Verzweiflungsverständnis kaum etwas mit dem alltäglichen Verständnis dieses Wortes gemein hat, welches die Verzweiflung auf diese Weise erschöpfend verstanden haben will. Er vertritt die auf den ersten Blick paradox und pessimistisch anmutende Ansicht, dass Verzweiflung keineswegs eine seltene Krankheit sei, sondern im Gegenteil ein alle Menschen betreffender Dauerzustand: »[N]icht ein einziger Mensch lebe, ohne wenigstens etwas verzweifelt zu sein. [...] Das ist nicht das Seltene, dass einer verzweifelt ist; nein, das Seltene ist, das sehr Seltene, daß einer in Wahrheit es nicht ist«.¹⁹

Die Allgemeinheit ergibt sich daraus, dass Verzweiflung bei Kierkegaard nicht lediglich eine Verstimmung bezeichnet, die durch eine äußere Situation

¹⁵ Siehe Grøn, *Angst bei Søren Kierkegaard*, S. 18 ff.

¹⁶ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 46; auch Ringleben, *Krankheit zum Tode*, S. 119.

¹⁷ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 88.

¹⁸ Ebd., S. 59.

¹⁹ Ebd., S. 42, 43.

ausgelöst wurde,²⁰ sondern auch Zustände miteinschließt, die gemeinhin als gegensätzlich zur Verzweiflung angesehen werden – wie etwa Gelassenheit und Freude.²¹ Daraus folgt, dass die Verzweiflung meistens »unauffällig« oder »gewöhnlich« ist, da sie sich nicht lediglich durch leidvolle Zustände zu erkennen gibt – die meisten Menschen sind verzweifelt, ohne es zu wissen. Gerade das, was selbstverständlich als »Gesundheit« empfunden wird, kann die als Glück camouflierte, tiefste Verzweiflung sein.

Bestimmte Verzweiflungsausprägungen können auch durchaus von depressiven Zügen begleitet werden – bei denen handelt es sich aber eben um psychische Begleiterscheinungen und nicht unbedingt um die eigentliche Krankheit im Geiste. Wie Glück tatsächlich mit verborgener Verzweiflung zusammenfallen kann, so ist umgekehrt von einer Depression nicht unbedingt auf Verzweiflung im Kierkegaard'schen Sinne zu schließen.²² Wie Ringleben ausführt, ist Verzweiflung nicht bloß ein »psychologischer Zustand unter anderen möglichen [...], der das Selbst vorübergehend in eine niedergeschlagene oder depressive ›Stimmung‹ versetzte, sondern als ein Mißlingen der ›Identitätsproblematik‹« zu verstehen.²³

Dass seelische Stimmungen, ob positiv oder negativ konnotiert, für Kierkegaard zur Ursachenklärung der Verzweiflung nur bedingt beitragen können, liegt also daran, dass er die Verzweiflung als den nie erfolgreichen Versuch einer Vereinseitigung versteht, die Gegensätzliches zu vermeiden sucht – einen Versuch, der gerade »tief drinnen im Glück« am unauffälligsten geschieht. Das, was nach gesichertem Frieden und für immer erlangter

²⁰ Ebd., S. 137.

²¹ »Sicherheit und Beruhigung kann bedeuten, verzweifelt zu sein, gerade diese Sicherheit, diese Beruhigung kann Verzweiflung sein«; »Selbst was menschlich gesprochen das Schönste und Liebenswerteste von allem ist [...]: Das ist doch Verzweiflung« (ebd., *Krankheit zum Tode*, S. 45, 46; auch S. 44).

²² So ist vermutlich die autobiographische Notiz Kierkegaards aufzufassen, in der er zwar festhält, dass er »eine im tiefsten Sinne unglückliche Individualität« ist; jedoch ist er zugleich »ermutigt«, »denn es steht in keiner Beziehung zu meinem Geist«. (Kierkegaard, *Journale und Aufzeichnungen*, Band 4, S. 36). Zu der Unterscheidung zwischen Depression und Verzweiflung siehe Marino, »Despair and Depression«; Hannay, »Kierkegaard on Melancholy and Despair«, S. 147 f.

²³ Ringleben, *Krankheit zum Tode*, S. 42.

Harmonie aussieht, entpuppt sich bei der ersten Störung als höchst fragil und offenbart die bis dahin unbemerkte Verzweiflung.²⁴ Die Verzweiflung als »Krankheit zum Tode« ist darum nicht mit psychischen oder gar physischen, erst mit dem Tod endenden Krankheiten zu verwechseln, sondern vielmehr als ein mehr oder weniger bewusster Handlungsvollzug zu verstehen – konkreter: als selbst herbeigeführter geistiger Tod.²⁵ Sie ist, mit anderen Worten, nicht eine erlittene Krankheit mit entsprechenden Symptomen, also kein *was*, sondern ein bestimmtes asymmetrisches Sich-Verhalten zu einer Spannungsstruktur – ein *wie*.²⁶ Wohlgermerkt ist die Verzweiflung nicht gleichzusetzen mit einer bloßen Unterbrechung sinnhafter Strukturen, die für selbstverständlich gehalten werden. Vielmehr benennt sie einen problematischen Umgang mit ihnen, *nachdem* sie sich als kontingent offenbart haben und ihre Selbstverständlichkeit eigentlich nicht mehr haltbar ist. Verzweiflung fällt also nicht mit der »Krise« zusammen, sondern beschreibt die Umwege, Selbsttäuschungen,²⁷ Verneinungen und Verleugnungen, um sich diese nicht eingestehen zu müssen. Es handelt sich letztlich um die Vermeidung des Versuchs, ein Selbst bzw. Geist zu werden.²⁸

Die Struktur des Selbst, die hier schon angedeutet wurde und an der sich die verschiedenen Verzweiflungsausprägungen ablesen lassen, präsentiert Kierkegaard zunächst in der Form einer sehr verdichteten und obskur klingenden Definition:

²⁴ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 46.

²⁵ Elizabeth Morelli hebt diesen Punkt hervor: »The self can suffer from and die from this disease long before death. [...] [T]he self is something that one can never be rid of, no matter how thoroughly it is ignored, neglected, denied. [...] This sickness and death which Kierkegaard dissects is not physical death, but the dialectical possibility of a lost self which one cannot lose« (Morelli, »The Existence of the Self«, S. 15 f.); auch Wesche führt aus, dass Verzweiflung als »lebenslanges Sterben« zu umschreiben sei (Wesche, *Kierkegaard*, S. 43 ff.).

²⁶ Alfsvåg betont, »[d]esper is a diagnosis, not a symptom« (Alfsvåg, »In Search of the Self«, S. 382).

²⁷ Siehe Wesche, *Kierkegaard*, S. 58 ff. Vor allem der Abwehr des Selbst durch »Selbsttäuschung« misst Kierkegaard eine weitaus größere Bedeutung bei, wie später noch gezeigt werden soll.

²⁸ Hannay, »Kierkegaard on Commitment, Personality, and Identity«, S. 51.

»Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder ist das im Verhältnis, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält. Der Mensch ist eine Synthese von Unendlichkeit und Endlichkeit, von Zeitlichem und Ewigem, von Freiheit und Notwendigkeit, kurz eine Synthese. [...] Ist das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, durch ein Drittes gesetzt, so ist das Verhältnis zwar das Dritte, aber dieses Verhältnis, das Dritte, ist so doch wieder ein Verhältnis, welches sich zu dem verhält, was das ganze Verhältnis gesetzt hat.«²⁹

Diese vielzitierte, noch in der Begriffswelt des deutschen Idealismus stehende Passage ist der anthropologische Dreh- und Angelpunkt der gesamten Kierkegaard'schen Untersuchung und beschreibt ein »gesundes« Selbst. Über die Struktur des Selbst kann der Einzelne nicht beliebig »verfügen«, da sie durch ein »Drittes« gesetzt wurde – möglich sind ausschließlich zwei grundsätzliche Verhaltensmodi *innerhalb* dieser Struktur: ein symmetrisches Verhältnis, das von dem Glauben abhängt, und ein asymmetrisches Missverhältnis, das als Verzweiflung bezeichnet wird. Nur im ersten Fall ist von einem Selbst zu sprechen, im zweiten dagegen von seiner Verfehlung.³⁰ Die Verzweiflung kommt nicht von »außen«, sondern von »innen«. Zwar erscheint das von Kierkegaard so definierte Selbst zunächst als eine dogmatisch-metaphysische und willkürliche Setzung, doch dieser Eindruck wird retrospektiv aufgelöst. Denn Kierkegaard schließt eine strukturelle Analyse der Verzweiflung an und führt diese in einem weiteren Schritt unter einem »phänomenologischen« Blickpunkt noch näher und detaillierter aus.³¹

²⁹ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 31 f.

³⁰ Das »Dritte«, welches das Verhältnis gesetzt hat, ist Gott. Auf den Gottesbegriff wird im fünften Kapitel eingegangen.

³¹ Wie Michael Theunissen, einer der wenigen Kommentatoren Kierkegaards, die *Die Krankheit zum Tode* systematisch untersuchten und auf ihre Kohärenz hin überprüften, klarstellt, ist die Definition des Selbst als eine »Hypothese« zu verstehen. Kierkegaard, so Theunissen, gehe keineswegs von einer Prämisse des Selbst aus, um sie zu einer »Theorie der Verzweiflung« zu machen. Vielmehr stehe eine ausführliche phänomenologische Untersuchung der Verzweiflung im Mittelpunkt, von der aus sich »sagen lässt, was das Selbst ist« (Theunissen, *Das Selbst auf dem Grund*, S. 16, 30). Mit anderen Worten ist die Definition

Die Definition des Selbst ist als eine komprimiert präsentierte und erst in einem zweiten Schritt zu rechtfertigende Arbeitshypothese zu verstehen und steht deshalb weder unbegründet im Raum noch ist sie, wie Judith Butler etwa meinte, eine bloße stilistische Persiflage des Hegel'schen Sprachduktus mit dem Ziel, die Hegel'sche Systemphilosophie zu diskreditieren.³²

Die genannten Gegensatzpaare (Endlichkeit-Unendlichkeit, Notwendigkeit-Möglichkeit, Zeitlichkeit-Ewigkeit) sind aus philosophischer Perspektive nicht synonym zu verwenden,³³ hinsichtlich der von Kierkegaard beschriebenen Verzweiflungsausprägungen sind sie aber relativ austauschbar. Nach seiner Definition des Selbst beschreibt Kierkegaard die Formen der Verzweiflung strukturell, das heißt in Bezug auf die Gegensatzpaare. Auch dieser Abschnitt der *Krankheit zum Tode*, obwohl lesefreundlicher, ist als eine strukturierende Zusammenfassung der darauffolgenden phänomenologischen Ausführungen zu betrachten. Ausgangspunkt beider Verzweiflungsformen ist ein Bruch in der bis dahin als unmittelbar erfahrenen Endlichkeit, also das Offenbarwerden ihres Gegenpols – der Unendlichkeit. Dieser Bruch muss nicht zwangsläufig durch eine reale Begebenheit erfolgen, sondern kann allein in der Vorstellung antizipiert sein: Ein wirklicher Bruch *könnte* stattfinden. Verzweiflung ist also auch deswegen ein allgemeines Phänomen, weil – wie Ringleben hervorhebt – es in jedem Menschen »eine unerklärliche Unruhe, Unfriede, Disharmonie, Angst vor etwas Unbekanntem« gibt, die »eine grundlegende Störung seines Selbstverhältnisses« signalisiert.³⁴

des Selbst das an den Anfang gestellte Resultat der darauffolgenden Untersuchung. Die von Kierkegaard verfolgte Fragestellung formuliert Theunissen folgendermaßen: »Wie muss der Mensch beschaffen sein und auf welche Weise ist sein Selbst zu denken, wenn die Verzweiflung möglich sein soll, die er als seine Wirklichkeit erfährt?« (ebd. S. 25). Ringleben pflichtet dem bei: »Wie muss das Selbst beschaffen sein, damit diese [...] Krankheit an ihm überhaupt möglich ist? Oder auch: Was besagt es über das Selbst, daß es in solcher Weise an seinem Selbstsein verzweifeln kann?« (Ringleben, *Krankheit zum Tode*, S. 43).

³² Butler, »Speculative Despair«, S. 366 f. Kritisch dazu: Thonhauser, »Judith Butler«, S. 59f.

³³ Ringleben, *Krankheit zum Tode*, S. 134 f.

³⁴ Ebd., S. 114. Ringleben bezieht sich auf eine Textstelle bei Kierkegaard (Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 42). Das »Selbstsein«, so Ringleben, »[hat] einen instabilen und insofern bedrohten Existenzstatus: in seinem ureigensten Bei-sich-selbst-sein ist stets ein

Zunächst haben wir es mit der Verzweiflung der *Unendlichkeit* zu tun. In dem Fall handelt es sich um die Verabsolutierung der Unendlichkeit und infolgedessen einen Mangel an Endlichkeit, der einen Eskapismus zur Folge hat.³⁵ Die Phantasie, für Kierkegaard im Rahmen der Selbstwerdung ein wichtiges »Medium des Unendlichmachenden«³⁶, verselbständigt sich und wird zum »Phantastischen«. Das Phantastische führt das Individuum weg von seiner konkreten Wirklichkeit, es wird zum »Rausch« – so etwa in der deutschen Romantik³⁷ oder, auf dem religiösen Gebiet, bei der ersehnten mystizistischen und weltabgewandten Verschmelzung zwischen Individuum und Gott.³⁸ Die Verzweiflung der Unendlichkeit entsteht dadurch, dass das Phantastische eine Totalnegierung der Endlichkeit sucht, die aber eben nicht

›Anderes‹ noch präsent, das ein In-sich-ruhen des Selbst verhindert oder doch stört. Diese Gegenwart des Andern ist nun nicht ein vom Selbst so unterschiedliches Element, wie etwa ein Fremdkörper in einem Organismus, dessen Lebensvollzüge stören kann. In diesem Fall bleiben das Eigene und das Andere doch relativ äußerlich gegeneinander. Hier aber liegt beides in innigster Weise ineinander: Das selbst kann sein Sein gar nicht vollziehen, ohne daß es dabei auf jenes Andere stößt, denn dieses Andere ist gerade der Ermöglichungsgrund dieses Vollzugs seiner Selbst« (Ringleben, *Krankheit zum Tode*, S. 75 f.).

³⁵ Alfsvåg, »In Search of the Self's Grounding Power«, S. 379.

³⁶ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 54. Siehe auch Elrod, »Passion, Reflection and Particularity«, S. 3.

³⁷ In seiner Dissertation zu Sokrates schreibt Kierkegaard, dass obwohl die Romantik eine »Verjüngung« der Welt darstelle, sie sich von dieser abwende: »Es ist das Unglück der Romantik, daß sie nicht Wirklichkeit ergreift (Kierkegaard, *Über den Begriff der Ironie*, S. 308 f). Siehe auch Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 216.

³⁸ »Das Selbst führt so eine phantastische Existenz in abstrakter Unendlichmachung oder in abstrakter Isolation [...], daß es bloß ein Rausch wird« (Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 54). Auch in *Entweder/Oder* (1843) äußert sich Kierkegaard durch die Stimme der von ihm konstruierten Figur des Ethikers eindeutig gegen den Mystizismus: »Dem Mystiker ist die ganze Welt tot, er hat in Gott sich verliebt« (Kierkegaard, *Entweder/Oder*, S. 258). Der Ethiker weist kurz darauf auf einen unauflösbaren Widerspruch hin, der zugleich die später ausformulierte Struktur des Selbst bzw. die Verzweiflung der Unendlichkeit antizipiert: »Daß ein Mensch Gott lieben soll, [...] wer möchte es leugnen? Daraus folgt indes nimmermehr, dass der Mystiker das Dasein, die Wirklichkeit, in welche Gott ihn gesetzt hat, verschmähen soll; denn damit verschmäht er eigentlich Gottes Liebe« (Kierkegaard, *Entweder/Oder*, S. 260). In einem Tagebucheintrag von 1850 unterstreicht er in gleicher Weise die Unzulänglichkeit des Asketismus: »Da Gott ja doch selbst diese Welt *geschaffen* hat und sie *erhält*, soll man sich wohl hüten vor dem asketischen Fanatismus, der sie ohne weiteres haßt und zunichtemacht« (Kierkegaard, *Tagebücher*, Band 3, S. 52; siehe auch Kodalle, »Der non-konformistische Einzelne«, S. 222). Die Abgrenzung Kierkegaards zur Mystik betont auch Martin Buber (Buber, *Das dialogische Prinzip*, S. 204); siehe auch Dewey, *The New Obedience*, S. 111 ff.

möglich ist, da diesen Versuch der Negierung ein konkretes, endliches Individuum in einem bestimmten Lebenskontext unternimmt. Schon hier findet sich ein erster Hinweis darauf, dass Kierkegaard, anstatt eskapistische Tendenzen zu befördern, diese als Verzweiflungsform identifiziert.

Die andere Verzweiflungsform ist die der *Endlichkeit*, die ihrerseits durch einen Mangel an Unendlichkeit charakterisiert wird. Die Attribute dieser Form sind »Begrenztheit, Borniertheit«.³⁹ Damit meint Kierkegaard keineswegs eine intellektuelle »Beschränktheit«,⁴⁰ sondern die Identifikation mit und die »Naturalisierung« von sozialen Erwartungen, Werten und Rollen.⁴¹ Die Unendlichkeit, verstanden als ein die Endlichkeit transzendierendes Prinzip, wird negiert.⁴² Hier verfehlt man sich als potenzielles Selbst, »nicht durch Verflüchtigung ins Unendliche, sondern dadurch, daß man ganz verendlicht, statt ein Selbst geworden zu sein, eine Zahl wurde, ein Mensch mehr, eine Wiederholung mehr in diesem Einerlei«.⁴³ Diese Verzweiflung wird laut Kierkegaard leicht verkannt, weil sie vereinbar mit »weltlichem« Erfolg ist und der damit einhergehenden Anerkennung und Bequemlichkeit: »Niemand wird ihn für verzweifelt halten, ist er doch gerade ein Mensch, wie es sich gehört«.⁴⁴ Ein Mangel an Unendlichkeit muss also keineswegs als »Ausweglosigkeit« oder Verstimmung empfunden werden, sondern kann sich in Konformität verbergen.⁴⁵ Bei der Verzweiflung der Endlichkeit kann man »sehr gut und eigentlich gerade desto besser, in der Zeitlichkeit dahinleben, als ein Mensch erscheinen, gepriesen von anderen, geehrt und angesehen, [...] aber sie selbst sind sie nicht, sie haben, geistig verstanden, kein Selbst«.⁴⁶ Wie Karl Jaspers ausführt, handelt es sich bei der Verzweiflung der Unendlichkeit um die

³⁹ Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, S. 55

⁴⁰ Ebd., S. 55.

⁴¹ Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 198.

⁴² Siehe Dreyfus, »Kierkegaard on the Self«, S. 18.

⁴³ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 55.

⁴⁴ Ebd., S. 56: »Diese Verzweiflung, die nicht nur keine Ungelegenheit im Leben bereitet, sondern einem das Leben bequem und behaglich macht, wird natürlich durchaus nicht als Verzweiflung angesehen« (ebd.).

⁴⁵ Grøn, *Angst bei Søren Kierkegaard*, S. 116.

⁴⁶ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 57.

»Bodenlosigkeit subjektiver Unruhe«; bei der Verzweiflung der Endlichkeit hingegen um eine »objektive Fixierung«.⁴⁷

Ähnlich verhält es sich mit dem Gegensatzpaar Möglichkeit-Notwendigkeit. Die Verzweiflung der *Möglichkeit* beschreibt den Mangel, den »Möglichkeitssinn« (Musil)⁴⁸ auf den Pol der Notwendigkeit zurückzubeziehen. In dramatischen Worten beschreibt Kierkegaard die Vereinseitigung der Möglichkeit, die deshalb eine Verzweiflungsform darstellt, weil sie sich weigert, sich durch ihre eigene Realisation einzugrenzen.⁴⁹ Die Verzweiflung der *Notwendigkeit* hingegen hat zwei Ausprägungen: den Determinismus bzw. Fatalismus und die Trivialität. Beim Fatalismus und Determinismus wird eine neue Möglichkeit aufgrund des Eindrucks einer natürlichen Notwendigkeit respektive unentrinnbaren Schicksalshaftigkeit entschieden zurückgewiesen.⁵⁰ Die zweite und, wie sich zeigen wird, in zeitdiagnostischer Hinsicht wichtigere Ausprägung ist das, was Kierkegaard »Trivialität« nennt oder: *Spießbürgerlichkeit*. Während Determinismus und Fatalismus durch eine »aktive« Negation der Möglichkeit gekennzeichnet werden, ist die Spießbürgerlichkeit eine »passive« Haltung, bei der man sich über die Möglichkeit hinweggetäuscht. Sie findet es »leichter und sicherer, [...] wie die anderen zu sein, eine Nachäffung zu werden, eine Nummer zu werden, inmitten der Menge«.⁵¹

Beide Verzweiflungsformen haben gemeinsam, dass sie letztlich eine instabile und inkonsistente Endlichkeit als eine Bedrohung wahrnehmen. Der Unterschied liegt lediglich in den davon ausgehenden Konsequenzen: Ist die

⁴⁷ Jaspers, *Philosophie II*, S. 284.

⁴⁸ Siehe Ringleben, *Krankheit zum Tode*, S. 159.

⁴⁹ »Die Möglichkeit scheint so dem Selbst größer und größer zu werden, mehr und mehr wird es möglich, weil nichts wirklich wird. Schließlich ist es, als wäre alles möglich; [...] alles wird augenblicklicher und augenblicklicher. Die Möglichkeit wird intensiver und intensiver, [...] Im Augenblick zeigt sich etwas als möglich, und so zeigt sich dann eine neue Möglichkeit; schließlich folgen diese Phantasmagorien so schnell aufeinander, daß es ist, als wäre alles möglich, und es ist gerade der letzte Augenblick, in dem das Individuum ganz und gar eine Lufterscheinung geworden ist« (Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 59); siehe auch Theunissen, *Der Begriff Verzweiflung*, S. 120.

⁵⁰ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 64.

⁵¹ Ebd., S. 55.

Verzweiflung der Endlichkeit der Versuch, um jeden Preis zumindest einen Schein von Konsistenz aufrechtzuerhalten, stellt die Verzweiflung der Unendlichkeit einen Rückzug aus der Endlichkeit insgesamt dar. Es handelt sich hierbei also nicht um »reale« Möglichkeiten bzw. Notwendigkeiten, sondern um zwei »verkehrte« Modi des Selbstverhältnisses. Auf der einen Seite sieht man sich als völlig frei und ungebunden, auf der anderen als vollkommen fixiert.⁵²

Die bisher erörterten Verzweiflungsausprägungen dienen nicht nur dazu, die psychologischen Implikationen nachzuzeichnen. Wie sich noch zeigen wird, haben sie zugleich eine starke sozialkritische Dimension. Diese soll mit zwei Beispielen eingeleitet werden, die der Verzweiflungsanalyse Kierkegaards, wengleich ungewollt, nahe stehen und zugleich eine sozialkritische Perspektive einnehmen.

Das erste Beispiel ist Walter Benjamins kurzer Aufsatz »Erfahrung und Armut«. Der »Riss« in der Endlichkeit, welcher die Kontingenz tradierter Sinnzusammenhänge offenlegte und ein kollektives existenzielles Sinnvakuum und ein Unsicherheitsgefühl zur Konsequenz hatte, erfolgte nach Benjamin spätestens mit der zerstörerischen Verschmelzung von Industrialisierung und Kriegsführung im ersten Weltkrieg.⁵³ Benjamin interessiert sich dabei vor allem

⁵² Bei der Verzweiflung der Möglichkeit geht es nicht nur darum, sich auf die Notwendigkeit nicht zurückbeziehen zu können; es geht auch darum, dass die Notwendigkeit in dem Fall als bloßes *Hindernis* der eigenen, vermeintlich grenzenlosen Autonomie erfahren wird. Kierkegaard hat für diese Geisteshaltung einen Namen: Verzweiflung des *Trotzes* oder auch: *das Böse* (ebd., S. 99 ff.). Das Böse hat keinerlei moralische Aufladung. Es ist eine geistige Haltung, bei der um jeden Preis an einem vermeintlich grenzenlosen Willen festgehalten wird, weshalb das »Wirkliche [...] nur als Hindernis des eigenen Willens« angesehen werden kann (Eagleton, *Das Böse*, S. 83): »Reine Autonomie ist der Traum des Bösen« (ebd., S. 22). Die politischen Folgen einer solchen Verzweiflung sah Kierkegaard nicht voraus, da in seinen Augen diese Verzweiflungsgestalt eine Seltenheit darstellte (Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 106); das erwies sich in den darauffolgenden Jahrzehnten als Trugschluss: »Dem Bösen [...] sind endliche Dinge ein Hindernis auf dem Weg zur Unendlichkeit des Willens oder Begehrens, daher müssen sie vernichtet werden«, so Eagleton in Bezug auf die Judenvernichtung der Nazis (Eagleton, *Das Böse*, S. 63).

⁵³ Michael Makropoulos merkt dazu an, dass der erste Weltkrieg aufgrund der völlig neuartigen Kriegsführung und der damit einhergehenden traumatisierenden Zerstörungswucht dasjenige, »was erlebt worden war und als Kriegsfolge erlebt wurde, in keine Kohärenz zu bringen [war], weil es alle bisherigen Kriterien sinnhafter Kohärenz in Frage stellte und am Ende entwertete« (Makropoulos, »Krise und Kontingenz«, S. 4).

für die Versuche, die Kontingenz durch ihre Kaschierung oder, in seinen Worten, durch »Galvanisierung« zu verleugnen.⁵⁴ Diese Verleugnung nahm seines Erachtens zwei grundsätzliche Formen an: auf der einen Seite die der Pseudo-Wiederbelebung esoterischer Ideologien, die das Heil in der Flucht vor der (schlechten) Wirklichkeit suchten;⁵⁵ auf der anderen Seite der »Rückzug ins Private«, also die Verlegung artikulierbarer Sinnzusammenhänge in das »bürgerliche Wohnzimmer«, dessen Ordnung den Eindruck einer wohlgeordneten Welt zurückprojizieren sollte. Während die erste Beobachtung eine Verzweiflung der Unendlichkeit darstellt, also die Weigerung, sich mit der vorgefundenen sozialen Wirklichkeit auseinanderzusetzen, kann die zweite als der verzweifelte Versuch gelten, sich an der verlorengegangenen Endlichkeit um jeden Preis festzuklammern und ihr den Schein ihrer Unversehrtheit zu verleihen.

Das zweite Beispiel bezieht sich auf einen zeitgenössischen Denker des Politischen, nämlich Alain Badiou. Angesichts des Offenbarwerdens einer transzendierenden Möglichkeit, die Badiou »Ereignis« nennt, beschreibt er zwei »subjektive Reaktionen«, die stark an die beiden Verzweiflungsformen Kierkegaards erinnern: das »reaktive« und das »obskure« Subjekt. Bei dem reaktiven Subjekt wird das »Neue«, verstanden als mindestens eine Ahnung von der Überschreitung der bestehenden Endlichkeit, um jeden Preis verleugnet – das Subjekt will mit ihm in keiner Weise in Berührung kommen. Diese Distanz zur Möglichkeit kann sowohl die Form einer »einfachen«, konservativen Ablehnungshaltung einnehmen, die sich den Unmittelbarkeitszustand im »Alten« zurückwünscht als auch die Form einer moderneren und komplexeren diskursiven Struktur, welche sich angesichts der Möglichkeit erst produzieren muss. Letztere »tarnt« sich als (Pseudo)Möglichkeit, um die von der Möglichkeit ausgehende bedrohliche

⁵⁴ Benjamin, »Erfahrung und Armut«, S. 473.

⁵⁵ Benjamin führt die »Astrologie und Yogaweisheit, Christian Science und Chiromantie, Vegetarismus und Gnosis, Scholastik und Spiritismus« an (ebd., S. 473). Worauf er dabei kritisch Bezug nimmt, sind vor allem zwei heilsideologische Trends seiner Zeit: die Theosophie und die Anthroposophie, die eine welt- und technikfeindliche okkultistische Verschmelzung mit dem eigenen »höheren Wesen« zum Ziel hätten (siehe Benjamin, »Erleuchtung durch Dunkelmänner«).

Überschreitung zu entschärfen.⁵⁶ Das obskure Subjekt dagegen bemüht sich um die »Abschaffung der neuen Gegenwart, die insgesamt als unheilvoll [...] angesehen wird.«⁵⁷ Eine solche Abwehrformation, die Badiou etwa im Faschismus und religiösem Fundamentalismus am Werk sieht, sucht »systematisch bei der Anrufung eines vollen und reinen, transzendenten Körpers Zuflucht, bei einem ahistorischen oder ereignisfeindlichen Körper (Staat, Gott, Rasse...)«.⁵⁸

3.2. Die soziokulturelle Gestalt der Verzweiflung: Die Spießbürgerlichkeit

Der Titel der *Krankheit zum Tode* lässt die soziopolitische Dimension dieses Werkes nicht erahnen. Man erwartet eine Beschäftigung lediglich mit der »Krankheit« des (einzelnen) Patienten. Der Untertitel »Eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung« verstärkt den Eindruck, Kierkegaard appelliere mit einer moralisierenden Predigt an den Einzelnen in seinem Selbstbezug, unabhängig von sozialen Einflüssen.⁵⁹ Die soziopolitische und kulturkritische Ausrichtung der Schrift, die Kierkegaard auch so verstanden wissen will, zeigt sich jedoch schon bei der ersten Lektüre.⁶⁰

⁵⁶ Badiou, *Logiken der Welten*, S. 71 ff. Die zweite Ablehnungsform, die Badiou »reaktive Neuheit« nennt, veranschaulicht er anhand des von Spartacus geführten Sklavenaufstands: »So wird zum Beispiel ein konservativer Sklave seine Haltung durch die winzigen Verbesserungen gerechtfertigt finden, mit denen sein Herr, aufgeschreckt durch die ersten Siege des Spartacus, seine Tatenlosigkeit belohnt. Diese Verbesserungen, die kleine Neuigkeiten sind, werden ihn in der Vorstellung, er habe an der neuen Zeit teil, bestärken, während er zugleich vorsichtig vermeidet, sich ihr zu inkorporieren« (ebd., S. 75).

⁵⁷ Ebd., S. 77.

⁵⁸ Ebd., S. 78.

⁵⁹ Perkins, »Introduction«, Band 3, S. 2.

⁶⁰ Kierkegaard bestand darauf, seine letzten Werke als ein Urteil über die »Christenheit« zu verstehen – ein anderer Name für die Dominanz der Spießbürgerlichkeit (Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, S. 195). Mark Dooley schlägt sogar vor, das gesamte Werk Kierkegaards

Unter den von Kierkegaard genannten Verzweiflungsformen ist eine, die er als die allgemeine bestimmt⁶¹ und die zugleich die sozialpolitische Dimension dieser Schrift erahnen lässt: die *Spießbürgerlichkeit*. Determinismus und Fatalismus haben durch die bewusste und teilweise leidenschaftliche Verabsolutierung der Endlichkeit bei gleichzeitiger Negation der Unendlichkeit bzw. Möglichkeit zumindest eine Vorstellung von der Struktur des Selbst, auch wenn sie diese ultimativ ablehnen. Dagegen ist »Spießbürgerlichkeit Geistlosigkeit. [...] Der Spießbürgerlichkeit fehlt jede Bestimmung durch Geist«. ⁶² Spießbürgerlichkeit geht ohne Pathos und auf eine selbstverständliche Weise in der Endlichkeit auf, den entgegengesetzten Pol der Unendlichkeit mehr oder weniger unbewusst verleugnend. ⁶³ Die als allzu riskant angesehene Möglichkeit ersetzt sie durch das »Wahrscheinliche«, ⁶⁴ sie gründet verzweifelt auf dem, was normalerweise geschieht, ⁶⁵ und sucht das eigene Selbst ausschließlich durch »Nachäffung« der anderen. ⁶⁶ Alles statistisch Unwahrscheinliche erscheint als zu bedrohlich und wird aus diesem Grund vermieden. ⁶⁷

Die Figur des Spießbürgers ist dabei durchaus mit dem Heidegger'schen »das Man« vergleichbar – dem vom Individuum verabsolutierten, anonymen soziokulturellen Hintergrund, aus dem es seine Identität schöpft und in dem es sich zugleich verloren hat: »Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur, wie man sieht und urteilt«. Dieses opportunistische, zweckrational ausgerichtete Individuum der

als eine kritische Antwort auf die Tendenzen seiner Zeit zu lesen (Dooley, *Politics of Exodus*, S. 3).

⁶¹ Siehe Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 206.

⁶² Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 65.

⁶³ Siehe Roberts, *Kierkegaard's Analysis*, S. 27 ff., 44 ff.

⁶⁴ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 65; »Seeking probability is nothing other than a rejection of the infinite, because the infinite is beyond the realm of the probable (Roberts, *Kierkegaard's Analysis*, S. 27 ff.).

⁶⁵ Cole, *The Problematic Self*, S. 25; Grøn, *Angst bei Søren Kierkegaard*, S. 113.

⁶⁶ Siehe Roberts, *Kierkegaard's Analysis*, S. 27 ff.

⁶⁷ Mit beißender Ironie betont Marsh die Aktualität dieser Beobachtungen, indem er die Faszination für Wissenschaft und Computer als verzweifelten Versuch der Bändigung der Möglichkeit ansieht. (Marsh, »Double Dialectic«, S. 82); siehe auch Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 87.

konformistischen Durchschnittlichkeit, das sich bloß an dem orientiert, »was sich gehört, was man gelten lässt und was nicht [...], was gewagt werden kann und darf«,⁶⁸ wurde von der Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts scharf kritisiert. Zudem ist der Spießbürger als Verzweifelter auch deswegen unauffällig,⁶⁹ weil er sich, wie Kierkegaard anmerkt, durch seinen oft bildungsbürgerlichen Hintergrund durchaus als Geist »verkleiden« kann: »Die Geistlosigkeit kann völlig dasselbe sagen wie der reichste Geist, nur sagt sie es nicht in Kraft des Geistes. Als geistlos bestimmt ist der Mensch eine Sprechmaschine geworden.«⁷⁰ Durch die Kenntnis des »Wahrscheinlichen« und seine Fähigkeit, als geistvoll zu erscheinen, kann er es durchaus zu »weltlichem Erfolg« bringen; er ist »abgeschliffen wie ein Kieselstein, kurant wie eine gangbare Münze«.⁷¹ Wesentlich ist also der der Spießbürgerlichkeit inhärente Versuch, sich mit gesellschaftlich sanktionierten Lebensweisen vollkommen zu identifizieren.

Eine weitere Illustration der Spießbürgerlichkeit findet sich bei Sartres »Ansich-sein«, wie es sich etwa in der von ihm beschriebenen Figur eines Kellners niederschlägt: einer Figur, die sich um eine Totalidentifizierung mit ihrer sozialen Rolle bemüht. Es handelt sich um eine Art Verdinglichung, durch welche sich diese Figur auf ihren Beruf fixiert und sich darauf reduziert – »er soll voll und einzig das sein, was er *ist*«. ⁷² Es sollte an dieser Stelle klar geworden sein, dass Kierkegaard nicht die Sozialität als Ganzes zurückweist, sondern lediglich eine solche, bei der die Tendenzen und Formen einer Totalidentifikation mit sozialen Rollen als erwünschtes Ziel angepriesen werden.⁷³

⁶⁸ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 127.

⁶⁹ Wie Grøn bemerkt, ist Spießbürgerlichkeit eine »Verzweiflung, die nicht wie Verzweiflung aussieht« (Grøn, *Angst bei Søren Kierkegaard*, S. 117).

⁷⁰ Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, S. 555. Siehe auch Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 240.

⁷¹ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 56.

⁷² Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 138 ff.

⁷³ Genauer gesagt sieht Kierkegaard in dieser Tendenz der Totalisierung der Endlichkeit, wie Dupré hervorhebt, eine regelrechte Bedrohung: »The individual came to be identified with his social *persona* (Dupré, »The Sickness unto Death«, S. 90).

Auf die Frage, warum es so schwierig ist, ein Selbst zu werden, und warum so oft die Wahl eines Missverhältnisses (darunter vor allem die Spießbürgerlichkeit) das allgemeine Phänomen darstellt, antwortet Kierkegaard in seiner Schrift *Der Begriff der Angst*. Ausführlich darauf einzugehen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Zusammenfassend kann aber gesagt werden, dass Möglichkeit immer »Angst« hervorruft, weswegen die Möglichkeit als Bedrohung wahrgenommen wird und dabei die Verzweiflung als eine notdürftige, nicht gelingende »Angstabwehr« gewählt wird. Bekanntlich ist nach Kierkegaard der Begriff der Angst von dem der Furcht scharf zu unterscheiden. Die Angst wird mit dem Gefühl des Schwindels verglichen.⁷⁴ Im Gegensatz zu der Furcht, welche für Kierkegaard an konkrete Bedrohungen gekoppelt ist, ist die Angst objektlos, sie entsteht durch eine nicht antizipierbare Zukunft, kurz: durch die Erfahrung der Unbestimmtheit.⁷⁵

Genau diese Angstabwehr führt zu der verbreiteten Verzweiflung der Endlichkeit. Sie ist die verzweifelte Abwehrformation des Selbst gegen seine inhärente Kontingenz. Das verleitet Kierkegaard zu dem Schluss, dass »die Angst der Geistlosigkeit gerade an der geistlosen Sicherheit erkannt [wird]«. ⁷⁶ Somit verwundert es nicht, wenn einige Kommentatoren die Angst im Rahmen des Verzweiflungsbegriffs für einen hermeneutischen Schlüsselbegriff im Werk Kierkegaards halten.⁷⁷

Der Spießbürgerlichkeit kommt eine besondere Rolle zu. Durch sie erhält die Diskussion um das Selbst und seine Verfehlung eine eindrücklich zeitdiagnostische Gewichtung und sie fungiert als nosologische »Diagnose des Sozialen«⁷⁸ – es zeigt sich dabei, dass sich die Verzweiflungsdiagnose keineswegs auf einen einzelnen, im Krankenbett liegenden Patienten bezieht. Vielmehr hebt sie das Missverhältnis im Selbst auf eine soziokulturelle Ebene,

⁷⁴ Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, S. 512. Auch Sartre übernimmt das Schwindelgefühl als Affektbegleitung der Angst vor dem Nichts (Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 93).

⁷⁵ Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, S. 487; auch Ringleben, *Krankheit zum Tode*, S. 126.

⁷⁶ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 69.

⁷⁷ Etwa bei Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 180 ff. und Arne Grøn, *Angst bei Søren Kierkegaard*.

⁷⁸ Ebd., S. 183.

auf der die Verzweiflung vor allem eine bestimmte Form von Gemeinschaft entstehen lässt, die Kierkegaard als hochproblematisch ansah.⁷⁹ Diese Gemeinschaft sei nicht nur ein Hindernis für den Einzelnen, ein Selbst zu werden; überdies sei sie aufgrund der in ihr manifestierten sozialen Ungleichheit, wie im nächsten Kapitel erläutert werden soll, aus einer kritischen Distanz zu betrachten. Zudem fungiert diese Kritik als eine Zurückweisung des Hegel'schen Sittlichkeitsbegriffs, den Kierkegaard als eine vollkommene Assimilation des Individuums durch das »Allgemeine« – gesellschaftliche Normen, Gesetze und dergleichen mehr – verstand.⁸⁰ Dass die Verzweiflungsgestalt der Spießbürgerlichkeit Kierkegaard zufolge die dominante ist und sich in der ganzen dänischen Gesellschaft verbreiten konnte, liegt an dem Umstand, dass ihre am häufigsten anzutreffende Gestalt unauffällig und gewöhnlich ist und sogar mit Erfolg und Ansehen verwechselt wird. Deswegen wird sie nicht als die Krankheit entlarvt, die sie laut Kierkegaard tatsächlich ist. Seine Zeitdiagnose, die sich um die Spießbürgerlichkeit als Schlüsselbegriff dreht, ist unmissverständlich: »[G]eistlos triumphiert die Spießbürgerlichkeit«.⁸¹ In struktureller Hinsicht prangert Kierkegaard alle Verzweiflungsformen an. In einem zeitdiagnostischen Kontext jedoch polemisiert er insbesondere gegen die Spießbürgerlichkeit und ihre Ablehnung jeglicher transzendierender Möglichkeit.⁸² Die daraus resultierenden Folgen, auf die im nächsten Kapitel näher eingegangen wird, sind etwa soziale Verantwortungslosigkeit und

⁷⁹ Wie Elrod hervorhebt, besteht die soziale Dimension der Verzweiflung nicht nur darin, dass die Mehrzahl der Menschen verzweifelt ist, sondern kraft ihrer auf eine bestimmte Weise gestalteten zwischenmenschlichen Beziehungen: »The social dimension of despair is rooted in the relation between individuals [...], the nature of this affliction must be understood in terms of the nature of the person's relation to each other« (Elrod, »The Social Dimension of Despair«, S. 109). Insofern wird das Missverhältnis im Selbst in der Gestaltung gesellschaftlicher Beziehungen widergespiegelt (siehe Zook, »The Irony of it all«, S. 402).

⁸⁰ Ausführlicher wird hierauf im fünften Kapitel eingegangen.

⁸¹ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 66.

⁸² Wie Greve anmerkt, durchzieht Kierkegaards Verachtung der Spießbürgerlichkeit sein gesamtes Werk (Greve, *Kierkegaards maieutische Ethik*, S. 57).

»Nivellierung«.⁸³ Insofern will Kierkegaard mit *Die Krankheit zum Tode* auf die Schattenseite der mehrheitlich willkommen geheißenen soziopolitischen und kulturellen Modernisierung im Dänemark seiner Zeit aufmerksam machen – eine Schattenseite, die man seines Erachtens verkannte.

Was das soziale Umfeld »in tiefstem Sinne nötig hat«, so Kierkegaard, ist die Vorstellung des Ewigen bzw. der Möglichkeit als irreduzible Gegebenheit menschlichen Daseins: »Das Unglück unserer Zeit ist gerade, daß sie rein zu nichts als ›der Zeit‹ geworden ist, nur Zeitlichkeit, die ungeduldig nichts von der Ewigkeit hören, dazu sogar [...] das Ewige ganz und gar überflüssig machen möchte«.⁸⁴

Im folgenden Kapitel werden die sozialpolitischen Entwicklungen Dänemarks nachgezeichnet sowie die sich daran entzündende Kritik Kierkegaards. Diese lieferte das Motiv für *Die Krankheit zum Tode*.⁸⁵

⁸³ Dass die Verzweiflungsanalyse zwar den Einzelnen als Ausgangspunkt nimmt, jedoch die meisten Ausprägungen der Verzweiflung »ein Verhältnis zu anderen« voraussetzen, bemerkt unter anderem Grøn (*Angst bei Sören Kierkegaard*, S. 135).

⁸⁴ Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit*, S. 97 f. O’Neill Burns betont ausdrücklich die enge Beziehung zwischen der Verzweiflung der Spießbürgerlichkeit und der soziokulturellen Wirklichkeit zur Zeit der Entstehung von *Die Krankheit zum Tode*: »[I]ndividuals can simply become lost in the identity given them by the order in power. We can see here that what is plaguing the present age is in fact the same failed form of selfhood discussed in *Sickness*, despair« (O’Neill Burns, »The Self and Society«, S. 631).

⁸⁵ Dass *Die Krankheit zum Tode* ein theoretischer Kulminationspunkt der Kierkegaard’schen soziokulturellen Kritik ist, bemerkt etwa Elrod: »In *The Sickness Unto Death*, Kierkegaard is concerned with the degeneration of the life of the Spirit in nineteenth-century Denmark. He wrote his book against the background of Denmark’s modernization« (Elrod, »The Social Dimension of Despair«, S. 106; auch Dupré, »The Sickness unto Death«, S. 85).

4. DAS JAHR 1848: DER ANGRIFF AUF »DAS BESTEHENDE«

4.1. Die Modernisierung Dänemarks und die geistlose »Christenheit«

Kierkegaards kritische Zeitdiagnose formiert sich vor dem Hintergrund der Modernisierung Dänemarks in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Die Modernisierung ging mit einem tiefgreifenden und relativ plötzlichen Gesellschaftsumbruch einher. Anders als etwa in Frankreich wurde dieser aber nicht von einer blutigen Revolution angestoßen und begleitet. Wie John W. Elrod ausführt, umfasste die Veränderung nahezu alle Lebensbereiche der dänischen Gesellschaft: den kulturellen, politischen, ökonomischen und wissenschaftlichen. Die absolute Monarchie wurde unter König Frederic VII. im Jahr 1848 in eine konstitutionelle umgewandelt, dies machte zum ersten Mal in der Geschichte Dänemarks die Durchführung freier Wahlen möglich.¹ Zudem entstand eine freie Presse, welche die Pluralisierung politischer Ideen und deren Zirkulation zur Folge hatte. Schließlich verwandelte sich die feudale Ökonomie Dänemarks in eine liberale und die Industrialisierung und die empirischen Wissenschaften setzten sich allmählich durch.²

Diesen Veränderungen lag ein vom liberalen Prinzip des Individualismus geleitetes Wertesystem zugrunde: ein Bild vom Individuum, dem ein natürliches Recht auf Eigentum und politische und ökonomische Selbstbestimmung zukommt.³ Kierkegaards Kritik zielt weniger auf diesen so verstandenen und geformten Individualismus ab, sondern auf die Folgen dieser Entwicklungen für das Selbstverständnis des Individuums, vor allem im

¹ Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, S. xii.

² Für ein detailliertes Bild dieser Entwicklungen siehe ebd., S. 3-46.

³ Ebd., S. 43 f.

Hinblick auf seine Aufgabe, ein Selbst zu werden, und die damit verbundene gesellschaftliche Strukturierung.⁴ Er befürchtete, dass die Verfolgung nur der eigenen Interessen in einen egotistischen Atomismus münden würde⁵ und in ein »verendlichtes« und deshalb sich verfehlendes Selbst; außerdem beobachtete er, wie Begriffe wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Wahrheit durch den jungen Liberalismus aus ihrem ethisch-religiösen Kontext allmählich gelöst und säkularisiert wurden.⁶ Vor allem aber misstraute er der fehlenden Distanz zu diesem neuen Selbstbild – seiner begeisterten und unkritischen Übernahme.⁷ Elrod merkt an, dass zumindest die in dieser Zeit neu entstandene dänische Mittelschicht es sich mit diesem Selbstbild in einer ereignislosen und sicheren Komfortzone bequem gemacht zu haben schien – von Geist oder Selbst so weit entfernt wie nur möglich.⁸

Kierkegaard war, wie später noch ausgeführt werden wird, kein Gegner sozialer Gleichheit oder Gerechtigkeit – er hielt es aber für problematisch, die Gleichheit auf eine materielle Dimension reduzieren zu wollen. Wenn er alarmierend schreibt, dass in »diesen Zeiten alles Politik«⁹ ist, dann nicht, weil manche sozialen Bereiche neutral oder gar religiös seien und deswegen nicht durch politische Institutionen oder demokratische Mehrheitsbeschlüsse reguliert werden dürften. Es ging ihm vielmehr darum offenzulegen, dass die von der Politik regulierten Bereiche durch sie absorbiert und allein auf dieses Regulationsverständnis reduziert würden.¹⁰ Wenn Kierkegaard sich also zunehmend polemisch gegen die »Selbstvergötterung« des liberalen Dänemarks wendet, dann weil dieses ethisch-religiöse Begriffe »mit dem

⁴ Ebd., S. 43, 49.

⁵ Ebd., S. xvii, 119.

⁶ Vgl. ders., »Passion, Reflection and Particularity«, S. 5.

⁷ Ders., *Kierkegaard and Christendom*, S. xvii.

⁸ Vgl. ders., »Passion, Reflection and Particularity«, S. 1 f.; ders., *Kierkegaard and Christendom*, S. xii.

⁹ Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit*, S. 96.

¹⁰ Vgl. Hannay, »Equality and Association«, S. 148 f. Eine solche Reduktion ist besonders problematisch, wenn es um grundsätzliche ethische Fragen geht: »But when it comes to answering ethico-religious questions about what is right and wrong, and how one ought to act and live, a ›majority vote‹ is out of place« (Wolstenholme, »Kierkegaard's ›Aesthetic‹ Age«, S. 71); siehe auch Nicolletti, *Politics and Religion*, S. 187.

faktisch existierenden Allgemeinen zusammenwerfe, und nur noch anerkennt, »was die Zeit fordert«.¹¹ Relative und veränderbare Zustände und Zusammenhänge würden als absolut und bedingungslos dargestellt. Kierkegaard ist somit nicht apolitisch, sondern kritisch einer Politik und Gesellschaft gegenüber, die das »Weltliche«, das für ihn relativ und veränderbar ist, unendlich überhöht und daraus eine »ewige Wahrheit« zu machen trachtet.¹²

Diese Tendenzen sah Kierkegaard infolge der Modernisierung Dänemarks schon weitgehend verwirklicht. Eine ausführliche Beschreibung dieser Entwicklungen, die sich zugleich als eine eindruckliche Warnung liest, findet sich unter anderem in seiner im Jahr 1846 erschienenen polemischen Schrift *Eine literarische Anzeige*. Allerdings stellt sie nicht die Endstation der politischen Positionierung Kierkegaards dar. Vielmehr manifestiert sich darin ein Wendepunkt zwischen Kierkegaards früherer, leicht konservativer Kritik und den späteren Schriften, in denen ein explizit aus der christlichen Tradition überliefertes radikal-egalitäres Verständnis im Mittelpunkt steht.¹³

Was die frühe Phase angeht, hatte der junge Kierkegaard zwar keine erzreaktionären Positionen vertreten, einige der von ihm verbreiteten Ansichten sind aber durchaus als konservativ zu bezeichnen. Diese manifestierten sich häufig in der Parodisierung der aufkommenden liberalen Reform- und Emanzipationsbewegungen.¹⁴ Diese zielten nicht darauf ab, eine »alte«, durch

¹¹ Kodalle, »Der non-konforme Einzelne«, S. 203.

¹² »Die Vergöttlichung des Bestehenden ist die Verweltlichung aller Dinge. Das Bestehende kann vollkommen recht darin haben, daß man sich, was das Weltliche angeht, an das Bestehende anschließen und sich mit der Relativität begnügen muß usw. Aber zuletzt verweltlicht man auch das Gottesverhältnis, will, daß dieses mit einer gewissen Relativität kongruiere, und, daß es nicht etwas Wesensverschiedenes von der Stellung im Leben sei« (Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, S. 117). Siehe auch ders., *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit*, S. 103.

¹³ Vgl. Plekon, »Towards Apocalypse«, S. 23; Pérez-Álvarez, *The Vexing Gadfly*, S. 125.

¹⁴ So etwa die Frauenbewegung (Plekon, »Towards Apocalypse«, S. 30). Die konservative Seite des jungen Kierkegaard wird auch von Johnson hervorgehoben, der zwar Kierkegaards kritische Scharfsinnigkeit in Bezug auf die Entwicklungen in Dänemark hervorhebt, ihm jedoch politische Kurzsichtigkeit vorwirft (»Kierkegaard and Politics«, S. 74). Allerdings besteht keine Einigkeit darüber, inwieweit der frühe Kierkegaard überhaupt als konservativ gelten kann. Perkins vertritt in Abgrenzung zu anderen Kommentatoren die These, dass schon der junge Kierkegaard nicht entschieden konservativ gewesen sei. Zwar schrieb er im

liberal-egalitäre Forderungen ins Wanken geratene Ordnung zu stabilisieren. In Aufregung versetzte Kierkegaard ein Mangel an »ethischer Leidenschaftlichkeit«, den er den Liberalen attestierte.¹⁵ Reformen konnte er sich bis 1846 durchaus vorstellen – doch nur unter der paternalistischen Führung des Monarchen.¹⁶ Die spätere, ab 1848 einsetzende christlich-religiöse und radikal-egalitäre Perspektivierung fehlt während dieser Phase: Kierkegaard beschränkt sich auf die Wiederholung vorhandener Positionen der Kopenhagener Elite, die sich durch die liberalen Forderungen nach politischer Partizipation und Selbstbestimmung bedroht fühlte.¹⁷ Obwohl *Eine Literarische Anzeige* nicht die klaren Züge der egalitär-politischen Perspektive aufweist, wie sie sich in seinem späteren Angriff auf das »Bestehende« entfalten, enthält das Werk nichtsdestotrotz die ausführlichste Beobachtung der in *Die Krankheit zum Tode* beschriebenen »geistlosen Spießbürgerlichkeit« als sozialpathologisches Symptom.¹⁸

Alter von 21 Jahren einen Zeitungsartikel, in dem er über die Frauenbewegung spottete. Jedoch folgte daraufhin eine Vielzahl an Artikeln, in denen er die Forderung nach freier Presse befürwortete und sich dadurch faktisch auf die Seite der Liberalen schlug (siehe Perkins, »The Politics of Existence«, S. 169). Anders Kodalle, der betont, dass Kierkegaard zwar keineswegs reaktiv sei – das »Alte« sei für Kierkegaard unwiderruflich verloren –, der aber vorschlägt, Kierkegaard als »konservativen Revolutionär« zu betrachten: konservativ, weil er in der Demokratisierung Dänemarks die Gefahr sieht, dass eine verantwortungslose und herrschsüchtige »Menge« regieren könnte; revolutionär, weil er »dem bürgerlichen Subjekt die Krücken ideologischer Selbstsicherung wegschlägt« (Kodalle, »Der non-konforme Einzelne«, S. 201; siehe auch Perkins, »Introduction«, Band 19, S. 3.).

¹⁵ Diesbezüglich führt Kirmmse aus, dass, obwohl sich die liberale Partei in den 1840er Jahren auf die Seite der »gewöhnlichen« Leute gestellt habe, in den 1850ern die »Einfachheit« des Volks, seine Gewohnheiten und seine vermeintliche kulturelle Niveaulosigkeit durch die liberale Presse verspottet worden seien (siehe Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadfly*, S. 173).

¹⁶ Siehe Sløk, *Christentum mit Leidenschaft*, S. 148.

¹⁷ Vgl. Plekon, »Towards Apocalypse«, S. 28 ff., 38, 47.

¹⁸ Nordentoft fasst diesen Punkt zusammen: »This is Kierkegaard's most detailed analysis of spiritlessness as a psychological phenomenon which is colored by its times: the ability to adapt, the smoothness, the lack of character, the cleverness, the superficial culture, the self-satisfaction, the officiousness, the irreproachable façade, the social role identity – the fear of acknowledging its own emptiness« (Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 248).

In *Eine literarische Anzeige* findet sich keine strukturierte Analyse und Kritik der sozialen Wirklichkeit. Vielmehr beschränkt sich die Kritik Kierkegaards auf vereinzelte, unsystematische Beobachtungen, die zusammen das Bild der sozialen Verzweiflung sichtbar machen sollen.

Wenn die Endlichkeit eine Form der Verzweiflung ist, dann ist die Spießbürgerlichkeit ihre konkrete, historische Gestalt – dahinter verbirgt sich eine unter dem liberalen Individualismus verabsolutierte Gesellschaft. Als Grunddispositionen dieser, die menschlichen Beziehungen betreffenden Verzweiflung, benennt Kierkegaard die Reflexion, die Leidenschaftslosigkeit und deren öffentliche Manifestationen, nämlich die Presse und die »Menge«. Diese Phänomene sind insofern »verendlicht«, als durch sie jegliche Möglichkeit jenseits des bereits Vorhandenen geleugnet wird. Die Folge dieser Erscheinungen ist eine allgemeine »Nivellierung«, die Reduktion aller Individuen auf den Nenner dieser soziopolitischen Wirklichkeit und ihre entsprechende Uniformierung.¹⁹

Kierkegaard befürwortet nicht einen begeisterten und unkontrollierten Vitalismus, sondern stellt die Leidenschaft als wesentliches Element des Sich-Beziehens auf den Pol der Unendlichkeit heraus. Das will er im revolutionären Frankreich beobachtet haben.²⁰ Dagegen herrsche gegenwärtig das Zeitalter der »Geistlosigkeit«, leidenschaftslos verendlicht, geplagt von zweckrationaler Reflexion, »flüchtig in Begeisterung aufflammend und gewitzt in Indolenz ausruhend«.²¹ Ihre »berechnende Verständigkeit« hege jedes leidenschaftliche Handeln ein und erkläre es somit für unnötig, überstürzend und schließlich

¹⁹ Hannay, »Equality and Association«, S. 160.

²⁰ Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige*, S. 64 ff.

²¹ Ebd., S. 72. Zu dem Gegensatzpaar Leidenschaft-Reflexion siehe Roberts, »Passion and Reflection«.

lächerlich.²² Kierkegaard beschreibt hier seine Zeitgenossen als hedonistische²³ und möglichkeitsaversive Rationalisten, die sich selbst auf eine geistlos-verzweifelnde Weise über den kontingenten Status sowohl ihrer Lebensweise als auch der Gesellschaftsordnung hinwegtäuschen²⁴ und nichts mehr fürchten als die Langeweile.²⁵ Leidenschaft wird von ihnen, wie Böhme es auch den modernen Gesellschaften des 20. Jahrhunderts attestiert, als nicht rationalisierbar bzw. unverfügbar verstanden und deswegen zu einer Abnormität erklärt.²⁶

²² Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige*, S. 74. Erntete für Kierkegaard einst der Mutige dafür Beifall, dass er sich auf ein Risiko einließ, so sei in der Gegenwart jegliches Wagnis durch Reflexion für überflüssig erklärt bzw. seine exzessive Dimension durch technokratische Expertise entschärft worden: »Alles würde verständig in gegenseitiger Anerkennung der gegenseitigen Klugheit miteinander darüber einig werden, es sei nicht die Mühe wert, sich so weit hinaus zu wagen; ja, es sei unverständlich und lächerlich; und alsdann würde man das Wagestück der Begeisterung verwandeln in die Schaustellung von Kunstfertigkeit – um doch etwas zu tun, ›denn etwas muß man ja tun‹« (Ebd., S. 76; siehe auch Conway, »Modest Expectations«, S. 28 f).

²³ Zu dieser Bezeichnung und zu dem von Kierkegaard erhobenen Vorwurf des »Ästhetischen«, siehe Wolstenholme, »Kierkegaard's ›Aesthetic‹ Age«, S. 64 ff; auch Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit*, S. 37. Kierkegaards Begriff des Ästhetischen, wie er ihn in *Entweder/Oder* (1843) entwickelte, ist recht vielschichtig. Kierkegaard gebraucht ihn nicht ausschließlich im negativen Sinne, auch wenn seiner Ansicht nach das Ästhetische als vereinseitigte Lebensweise letztlich überwunden werden sollte. An den hier angeführten Stellen wird der Begriff des Ästhetischen damit in Verbindung gebracht, was heute gemeinhin als »Hedonismus« bezeichnet wird; eine Lebenseinstellung, die Lust suchen und Leiden vermeiden will. Die Unterhaltungsindustrie kann als Verkörperung des Ästhetischen in seiner modernen Version gesehen werden (vgl. Westphal, »Kierkegaard and Hegel«, S. 122, Fn. 14). Sehr weitgehend interpretiert Rudd das Ästhetische als eine bei Kierkegaard negativ konnotierte Kategorie im Kontext allgemein akzeptierter gesellschaftlicher Rollen: »[T]he individual is [...] immersing himself to the crowd – that is, by adopting whatever values and norms the majority of people accept, following them as they change« (Rudd, *Limits of the Ethical*, S. 131).

²⁴ Greve fasst pointiert zusammen: »Spießbürgertum meint den Versuch, durch Reduktion der eigenen unbedingten Ansprüche auf das Maß des Allgemein-Bewährten, des Wahrscheinlichen, in den Wechselfällen des Daseins zu bestehen« (Greve, *Kierkegaards maieutische Ethik*, S. 64).

²⁵ Siehe Westphal, *Kierkegaard's Critique*, S. 50 f. Mit viel Sarkasmus beschreibt Kierkegaard die Gleichgültigkeit auch derjenigen, die sich um ihren Ewigkeitsbezug nur scheinbar sorgen: »Kann man denn nicht mit Bestimmtheit, kurz und klar, erfahren, was eine ewige Seligkeit ist; könntest du sie mir nicht ›während ich mich rasiere‹ beschreiben«? (Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 565).

²⁶ »Das Pathische ist zum Pathologischen herabgesunken. Die Welt hat uns nichts mehr zu sagen, weil sie uns nicht mehr betrifft. Die Stimmung einer Landschaft vermag uns nicht zu

Kurz, Kierkegaards hält Folgendes für problematisch: Das gegenwärtige, liberale Zeitalter glaubt, allein durch kühle und nüchterne Berechnung und in Absehung von Leidenschaft oder Begeisterung, eine objektiv »richtige« ethisch-existenzielle Entscheidung treffen und danach handeln zu können – für Kierkegaard ein Ding der Unmöglichkeit. Denn jede Handlung birgt immer ein Risiko, das nicht getilgt werden kann und deswegen ist eine Entscheidung *letztlich* nicht das Resultat einer objektiven Überlegung, sondern stellt ein subjektives Wagnis dar.²⁷ Will man eine Entscheidung objektiv treffen, führt dies zu einem immerwährenden Abwägen der verschiedenen Optionen, wodurch die Entscheidung zwangsläufig aufgeschoben wird. Kierkegaard lehnt nicht die Reflexion an sich ab. Er kritisiert aber den Zustand, in dem sie als Vorgang für weit wertvoller gehalten wird als die tatsächliche Entscheidung.²⁸ Kierkegaard wendet sich also nur vehement gegen ihre Verabsolutierung, ihre Verwandlung in einen Selbstzweck.²⁹

Wie eine alternative Gemeinschaft auszusehen hat, lässt Kierkegaard, abgesehen von vereinzelten Äußerungen, im Dunkeln. In dieser Arbeit steht seine Polemik gegen seine Zeit im Mittelpunkt. Ihr wirft Kierkegaard vor, weder Leidenschaft noch eine vereinheitlichende Idee – einen Bezug zum Ewigen – zu haben.³⁰ Sie wird von der Endlichkeit gänzlich in Anspruch genommen.³¹ Vor allem mahnt Kierkegaard nachdrücklich, dass das zweckrational Vernünftige und die dazugehörige Reflexion deswegen problematisch seien, weil sie sich als leidenschaftlich-überschreitend und handelnd präsentierten, obwohl sie tatsächlich eine solche Handlung durch Reflexion auf unbestimmte Zeit aufschieben und letztlich entschärfen

ergreifen, ein Drama uns nicht zu erschüttern [...]. Der zivilisierte Mensch weint nicht, und er lacht nur aus Höflichkeit« (Böhme, *Ethik leiblicher Existenz*, S. 50).

²⁷ Kierkegaard nennt dies »objektive Ungewißheit« (Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 345).

²⁸ Siehe hierzu ders., *Eine literarische Anzeige*, S. 87.

²⁹ Siehe auch Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, S. 50 ff.

³⁰ Siehe Dooley, *Politics of Exodus*, S. 22.

³¹ Vgl. Jegstrup, »A Questioning of Justice«, S. 428.

würden.³² Mit Francis Fukuyama könnte man sagen, dass eine Kosten-Nutzen-Kalkulation letztlich immer zum Ergebnis führt, lieber nichts zu riskieren.³³ Laut Kierkegaard hätte es die Vorstellungskraft der jungen Kopenhagener Bourgeoisie überstiegen, ihr Selbst *nicht* auf die vorhandenen, als normal und selbstverständlich perzipierten sozialen Rollen, Werte und Institutionen zu reduzieren; sie habe die soziale Endlichkeit verabsolutiert.³⁴ »Im Vorwurf der Selbstvergottung des Bestehenden steckt«, wie Kodalle pointiert ausdrückt, »der historische [Vorwurf, K. P.] der Stagnation des Geistes einer Gesellschaft, die nichts so sehr fürchtet wie die Anstrengung der Selbsterneuerung«.³⁵ Die Sicherung dieser Identifikation und die Entlastung von der Angst der Möglichkeit finden Unterstützung durch ein von der Presse vermitteltes, imaginäres »Publikum«,³⁶ was die Verfehlung von Individualität und Selbst umso mehr unterstreicht.³⁷ Diese Konstruktion entlastet das Individuum, indem sie es in einen »Zuschauer«³⁸ verwandelt, der dadurch sowohl von der Aufgabe

³² »Die Unterscheidung von Gut und Böse wird entnervt durch eine leichtfertige, vornehme, theoretische Bekanntschaft mit dem Bösen [...]. Niemand wird von dem Guten hingerissen zu großer Tat, niemand von dem Bösen übereilt zu himmelschreiender Sünde« (Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige*, S. 65; Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, S. 51 ff.). Insofern ist das gegenwärtige Zeitalter dem revolutionären nicht diametral entgegengesetzt, sondern stellt eher sein *simulacrum* dar (vgl. Conway, »Modest Expectations«, S. 33).

³³ Trotz des Ausbleibens eines »Endes der Geschichte«, lohnt es sich, Fukuyamas interessante Bemerkung zum Begriff des *Thymos* zu erwähnen: »Revolutionäre Situationen können nur entstehen, wenn sich Menschen bereitfinden, ihr Leben und ihre Sicherheit für ein bestimmtes Ziel zu riskieren. [...] Der verlangende Mensch, der *homo oeconomicus*, der echte *bourgeois*, wird eine interne Kosten-Nutzen-Analyse anstellen, und die wird ihm immer einen Grund dafür liefern, sich mit dem System zu arrangieren« (Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, S. 252).

³⁴ So hebt Nordentoft hervor: »Spiritlessness develops itself in an unbroken and undoubted continuity with the social environment« (Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 255).

³⁵ Kodalle, »Der non-konforme Einzelne«, S. 204.

³⁶ Marsh hebt die negative Bedeutung des »Publikums« bei Kierkegaard hervor: »The public is the expression of a conformist society in which individuality has lost all depth« (Marsh, *Kierkegaard and Critical Theory*, S. 209). Zu der »Presse« siehe Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige*, S. 51 ff.; ders. *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit*, S. 51 f. Zur Verbindung zwischen Presse, Neid und Nivellierung siehe Welstead, »Kierkegaard's Movement Inward«.

³⁷ Gerade die »Menge« ist der Zufluchtsort der verzweifelnden, ihrer Innerlichkeit verlustig gegangenen Spießbürgerlichkeit: »Nur in großen Horden wagen sie zu leben und klammern sich en masse zusammen, um doch etwas zu sein« (Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 524).

³⁸ Ders., *Eine literarische Anzeige*, S. 77 f.

ein Selbst zu werden, als auch von seiner sozialen Verantwortung befreit wird.³⁹ Letztere wird zudem durch eine Pseudo-Aktivität und -Partizipation ersetzt: »Daß überhaupt das sich selbst verratende Ich *wähnen* kann, es partizipiere kraftvoll am Leben, verdankt es nach Kierkegaard einem *Phantom*: Der »öffentlichen Meinung«.⁴⁰ Publikum bzw. »Menge« werden also nicht als gegensätzlich zu einer für Kierkegaard »echten« Gemeinschaft ins Feld geführt, sondern stellen vielmehr ihre Parodie dar.

Im Rahmen von *Eine literarische Anzeige* muss noch ein letzter Aspekt betont werden: Angesichts der von ihm beobachteten Tendenzen hat Kierkegaard nicht resigniert und ist auch nicht in einen fatalistischen Kulturpessimismus verfallen.⁴¹ Im Gegenteil, gerade in der fortschreitenden Nivellierung hoffte er einen Funken von leidenschaftlicher religiöser Innerlichkeit zu finden, durch den eine Distanz zum Bestehenden geschaffen werden könnte⁴² – und der die Selbstwerdung auf sozialer Ebene anstoßen würde. Wenn Kierkegaard an den Einzelnen appelliert, dann nicht, um diesen seinem sozialen Umfeld zu entreißen, sondern um die Selbstvergöttlichung zu durchbrechen und einen neuen Zugang zum Sozialen zu ermöglichen.⁴³ Der »Welt absterben«⁴⁴ heißt in dem Kontext nicht ihr den Rücken zuzukehren, sondern bezieht sich auf die *Selbstverständlichkeit* der sozialen Wirklichkeit.⁴⁵ Vor allem will Kierkegaard

³⁹ Siehe ders., *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit*, S. 60; Smith, »Kierkegaard from the point of view«, S. 47; Sløk, *Christentum mit Leidenschaft*, S. 152.

⁴⁰ Kodalle, »Der non-konforme Einzelne«, S. 208. Siehe dazu u.a. auch Tonon, »Suffering from Modernity«, S. 92 ff.

⁴¹ Kirmmse, »Call Me Ishmael«, S. 169.

⁴² Zwar schreibt Kierkegaard, dass der Nivellierung niemand entkommen könne, doch merkt er zugleich an, dass sie als Ausgangspunkt ihrer eigenen Überwindung dienen könne (Kierkegaard, *Eine literarische Anzeige*, S. 92 ff.); siehe auch Dooley, *Politics of Exodus*, S. 5; Jegstrup, »A Questioning of Justice«, S. 439; Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 252.

⁴³ Smith betont, dass die Selbstwerdung nicht als isolierende Aufgabe zu verstehen sei, sondern sie zugleich in das Soziale hineinwirke (Smith, »Kierkegaard from the point of view«, S. 58).

⁴⁴ Das Motiv des Absterbens ist laut Kierkegaard wesentliches Element des Christentums: »Wir sind, christlich verstanden [...], weit davon entfernt, das zu sein, was das Christentum doch von denen fordert, die sich Christen nennen wollen: der Welt absterben (Kierkegaard, *Zur Selbstprüfung*, S. 23); siehe auch Deuser, *Die paradoxe Dialektik*, S. 84.

⁴⁵ Die Geistwerdung bringt Kierkegaard in Verbindung mit einem neuen Leben, das als Bruch mit dem alten zu verstehen sei und nicht als seine Fortsetzung: »Denn, gib wohl acht darauf, der Tod tritt dazwischen, das Absterben; und ein Leben jenseits des Todes, ja, das ist

darauf aufmerksam machen, dass die ethische Aufgabe sich nicht darauf reduzieren lasse, sich mit einem kontingenten sozialen Umfeld zu identifizieren, sondern darüber hinausgehend auf den Bereich des Religiösen verweise.⁴⁶ Diese Hoffnung wurde oft kritisch aufgenommen, da sie zu seinen Beobachtungen zum damals gegenwärtigen Zeitalter diametral entgegengesetzt zu sein schien.⁴⁷ Dass es sich aber weniger um einen Widerspruch handelt und dass diese Hoffnung stattdessen eine »Ereignishaftigkeit« sichtbar macht, wird noch im fünften Kapitel anhand des Glaubensbegriffs diskutiert.

Mit seiner in *Eine literarische Anzeige* einsetzenden soziopolitischen Kritik zielte Kierkegaard darauf ab, die Konfusion des Religiösen mit dem Weltlichen zu verhindern – einem Weltlichen, das sich selbst vergöttere und somit das Religiöse absorbiert zu haben vorgebe.⁴⁸ Fokussierte sich die Kritik dort auf die säkularen Institutionen, welche das Religiöse aufzulösen drohten, so nahm Kierkegaard in den darauffolgenden Jahren zunehmend die andere Seite, nämlich die dänische Kirche ins Visier, die er für diese Entwicklungen hauptsächlich verantwortlich machte.⁴⁹ Anstatt dem wirklich Religiösen einen Raum zu geben und sich gegen die verabsolutierenden Tendenzen der liberalen gesell-

ein neues Leben« (Kierkegaard, *Zur Selbstprüfung*, S. 84). Insofern tut man Kierkegaard also unrecht, wenn man seine späte Phase mit ihrer direkten Polemik als Ausdruck bloßer Misanthropie und Feindlichkeit gegenüber der Welt versteht. Diesen Vorwurf erhebt etwa Rudd und belegt ihn mit vereinzelt, aus ihrem Kontext weitgehend gelösten Tagebucheinträgen Kierkegaards aus seinen beiden letzten Lebensjahren. Er rückt so Begriffe wie »Absterben« in ein Licht, das sie als Äußerungen tiefer Enttäuschung und Verzweiflung erscheinen lässt (siehe Rudd, *Limits of the Ethical*, S. 168).

⁴⁶ Siehe Westphal, *Kierkegaard's Critique*, S. 35; Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, S. 84.

⁴⁷ Siehe etwa Conway, »Modest Expectations«, S. 35 ff.; Lappano, »A Coiled Spring«, S. 788 f.; Tonon, »Suffering from Modernity«, S. 96 ff.

⁴⁸ Kirmmse, »Kierkegaard and 1848«, S. 169; Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 122.

⁴⁹ Sløk, *Christentum mit Leidenschaft*, S. 153.

schaftlichen Ordnung zu wenden, bietet sich die dänische Kirche laut Kierkegaard ihr zunehmend als Legitimationsstütze an.⁵⁰ Aus diesem Grund entschied er sich dafür, die Kirche bzw. die »Christenheit« anzugreifen – ein Angriff, der 1848 mit *Erbauliche Reden* begann, immer direkter und polemischer wurde und erst im Jahr 1855 mit dem Tod Kierkegaards enden sollte. Im Fadenkreuz der Polemik stand nicht ein christliches Glaubensdogma, dem Kierkegaard sein eigenes entgegensetzte, sondern eine Kirche, die sich verweltlicht hatte und nicht mehr das leistete, wofür sie eigentlich gedacht war: auf die Kontingenz des Bestehenden – auf das »Ewige«, auf die Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit –⁵¹ aufmerksam zu machen. Der von Kierkegaard polemisch eingesetzte Begriff der »Christenheit« (als Gegensatz zum Christentum) bezeichnet nicht eine vom dänischen Staat abgesonderte religiöse Dimension; die Christenheit *ist* der dänische Staat.⁵² Um »Christ« zu sein, so Kierkegaard spottend, sei es nicht mehr nötig, eine ethische Aufgabe zu erfüllen – die simple nationale Zugehörigkeit reiche dafür schon aus.⁵³ Christenheit meint letztlich die bequeme Identifikation mit der gesellschaftspolitischen Ordnung, ihre Legitimation und die Kultivierung und Zementierung der Phänomene, die Kierkegaard unter dem Begriff der »Nivellierung« zusammenfasste.⁵⁴ Die kirchliche Institution, die eigentlich das »Ewige« repräsentieren soll, wird dadurch korrumpiert, dass sie sich allein auf »endliche« Ziele beschränkt und

⁵⁰ Kirmmse, »Kierkegaard and 1848«, S. 172. In einem Tagebucheintrag aus dem Jahr 1851 notiert Kierkegaard: »Once the objection against Christianity [...] was that it was unpatriotic, a danger to the state, revolutionary, and now Christianity has become patriotism and state church« (zit. in Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadfly*, S. 55).

⁵¹ Siehe Kirmmse, »Kierkegaard and 1848«, S. 173.

⁵² Siehe Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, S. xviii.

⁵³ Das war etwa die Ansicht Grundtvigs, einer Führungsfigur der »Bauernbefreiungsbewegung«, der die konstitutionelle Monarchie unterstützte und insbesondere auf eine nationale Identität hinarbeitete, ohne die es seines Erachtens unmöglich war, ein »guter« Christ zu sein (vgl. ebd., S. 16 ff.). Was Kierkegaard am meisten echauffierte, war die Tatsache, dass Grundtvig und auch Bischof Mynster, der der Bourgeoise den Rücken stärkte, als Vertreter des »wahren« Christentums galten, obwohl sie seiner Ansicht nach lediglich für ihre eigenen privaten Interessen eingetreten waren. Aus diesem Grund griff Kierkegaard sie gerade in den letzten Monaten seines Lebens aufs schärfste an (siehe Kierkegaard, *Der Augenblick*, S. 203).

⁵⁴ Siehe Grøn, *Angst bei Sören Kierkegaard*, S. 177.

die Interessen von bestimmten Gruppen und deren von Kierkegaard als hedonistisch-gleichgültig empfundene Lebensweise »heilig«.⁵⁵

4.2. *Auf der Seite der einfachen Leute: Die christliche Gleichheit*

Kierkegaard sorgt sich nicht nur um die vergessene Aufgabe der Geist- bzw. Selbstwerdung unabhängig von den materiellen Umständen. Seine Zeitdiagnose schließt auch eine Kritik an der sozialen Ungleichheit als wesentliches Hindernis der Geistwerdung mit ein. Wenn Kierkegaard ab 1848 die dänische Staatskirche bzw. die »Christenheit« ins Zentrum seiner Polemik stellt, zielt er damit nicht auf die gesamte dänische Gesellschaft. Der »Angriff« gilt zuvorderst der bürgerlichen Spießbürgerlichkeit und ihrem Spiegelbild in der dänischen Kirche. Kierkegaard geht es im Wesentlichen um den Pakt zwischen der Kopenhagener Elite und der Kirche – der Geistlosigkeit bezichtigt er die »kultivierte« Bourgeoisie und nicht die »ungebildeten« Klassen.⁵⁶ Neben der Geistlosigkeit und der Verfehlung des Selbst wird die von der Bourgeoisie ausgehende soziale Exklusion der unteren Klassen angeprangert – der »einfachen Leute«, auf die Kierkegaard ab 1849 zunehmend explizit eingehen wird, zunächst vor allem in seinen Tagebüchern.⁵⁷ Bei diesen einfachen Leuten handelte

⁵⁵ Siehe zur Polemik Kierkegaards und zu dem von ihm erhobenen Vorwurf gegen Grundtvig und Mynster, dass diese das Christentum in einen Epikureismus verwandelt hätten, um den Bedürfnissen der dänischen Mittelklasse gerecht zu werden, Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, S. 72 f., 77 f., 81 f., 199; Perkins, »Politics of Existence«, S. 179.; Greve, *Kierkegaards maieutische Ethik*, S. 56.

⁵⁶ Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 252; Bukdahl, *The Common Man*, S. 78 ff.

⁵⁷ Diese sind bisher kaum ins Deutsche übersetzt worden. Gerade in den von Hayo Gerdes ausgewählten und übersetzten Tagebuchbänden wurden meistens diejenigen Einträge nicht berücksichtigt, in denen Kierkegaard eine explizit sozialkritische Perspektive einnimmt oder seine Sympathie für die sozial exkludierten Klassen bekundet. Aus diesem Grund muss im Folgenden auf die englischsprachige Sekundärliteratur zurückgegriffen werden. So zitiert etwa Nordentoft einen Tagebucheintrag, der als repräsentativ für weitere gilt: »No, it is the cultured and well-to-do class – if not the notables, then at least the notable bourgeoisie – who must be the target; the salons must be made to pay« (zit. in Nordentoft, *Kierkegaard's*

es sich vor allem um die Kleinbauern, die niedrigste soziale Klasse, welche ein Drittel der dänischen Population ausmachte und von den liberalen Reformen ausgeschlossen war.⁵⁸ Mit diesen »traurigen Dänen«⁵⁹ sympathisierte und solidarisierte sich Kierkegaard.⁶⁰ Auf der einen Seite die Spießbürger mit ihrer politischen Macht; auf der anderen die »einfachen Leute«, die mit der Konstitution von 1848 zwar formell aber nicht faktisch politische Rechte bekamen – es waren die »Vergessenen«, die »Ungezählten«, die Kierkegaards Polemik gegen Spießbürgerlichkeit und Kirche entflamnten.

Der kirchlichen Institution wäre nach Kierkegaard die Aufgabe zugekommen, sich an alle zu wenden, unabhängig der jeweiligen sozialen Position. Sie hätte also »Ausdruck wesentlicher Gleichheit aller Menschen untereinander sein« sollen.⁶¹ Das Religiöse, der Bezug zum Ewigen hätte sich an alle richten sollen: Stattdessen propagiere die Kirche letztendlich einen beruhigenden Konformismus, der sich ausschließlich an das wohlhabendere Bürgertum richtete. Kierkegaard beschreibt eine Bourgeoise, die vor allem versucht, ihr Glück vom Elend um sie herum abzuschirmen:

Psychology«, S. 253). Nordentoft betont anhand eines weiteren Tagebucheintrags Kierkegaards, dass die Christenheit deswegen ein »verkehrtes« Christentum sei, weil das Christentum sich vor allem an das »Proletariat« richte, »the suffering, the poor« (Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*«, S. 253).

⁵⁸ Zu den »einfachen Leuten« gehören ebenfalls die »Armen«, »Elenden«, die »Sklaven«, die »Verwundeten« und »Gelähmten«, die »Kranken« (vgl. Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadfly*, S. 95 f.).

⁵⁹ Ebd., S. 39.

⁶⁰ Siehe die von Pérez-Álvarez angeführten Tagebucheinträge, in denen Kierkegaard sich auf eine fast pathetische Weise mit den Armen identifiziert (Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadfly*, S. 84 f., 89; S. 111; auch Bukdahl, *The Common Man*, S. 102 ff.). Diese Identifikation war aber nicht ungebrochen – vor allem wegen des *Korsarenstreits* in der Mitte der 1840er Jahre: Die Zeitschrift *Der Korsar* brachte mehrere Ausgaben heraus, in denen sie sich öffentlich über Kierkegaard lustig machte und ihn diffamierte. Kierkegaard sah enttäuscht zu, wie die »einfachen Leute« sich auf die Seite der Zeitschrift schlugen: »Wahrlich, es hat hier kaum jemanden gegeben, welcher den gemeinen Mann derart liebte, und ihn nun feindlich gegen mich gekehrt zu sehen!« (Kierkegaard, *Tagebücher*, Band 4, S. 158); ein paar Monate später schrieb er: »Es war stets mein Wunsch, für den einfachen Mann zu predigen. Aber als dann die Pöbel-Presse alles tat, um mich in den Augen des einfachen Mannes als verrückt hinzustellen, mußte ich eine Zeitlang diesen Wunsch aufgeben, aber ich werde schon wieder dahin zurückkommen« (ebd., S. 274; vgl. auch Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadfly*, S. 130 ff.).

⁶¹ Sløk, *Christentum mit Leidenschaft*, S. 150 f.

»Schau, in dem Maße lieben wir Menschen den Lebensgenuß, in dem Maße, daß wir uns gegen die Unglücklichen, die Elenden, deren Leiden uns die Lebenslust stören und uns einen anderen Eindruck von Gott geben wollen, als daß er Glück sei, – daß wir uns dann gegen sie sichern, indem wir sagen: es ist ihre Schuld, und dann freuen wir uns des Lebens und freuen wir uns in der Einbildung, daß wir Gott auf unserer Seite haben.«⁶²

Der Mechanismus der Abschirmung besteht darin, die Akkumulation von materiellem Wohlstand und »symbolischem Kapital« (Bourdieu) als Zeichen von Frömmigkeit und göttlicher Belohnung zu betrachten – und umgekehrt: Armut als Zeichen einer selbstverschuldeten Bestrafung Gottes;⁶³ göttliche Vorsehung und weltlicher Erfolg werden ideologisch miteinander verknüpft.⁶⁴ Diese Abwehrformation wurde vor allem von der Kirche (re)produziert, die das Evangelium, anstatt es allen zu verkünden, ganz auf die Bedürfnisse des Bürgertums zuschnitt – so, dass mit dem Leben Christi als Ausgeschlossenem *par excellence* und als Ärgernis für das Establishment nichts mehr zu tun hatte.⁶⁵ Kierkegaard will also nicht nur auf die Verfehlung des Selbst bzw. die Verzweiflung im isolierten Individuum aufmerksam machen; er missbilligt darüber hinausgehend die vom Bürgertum hingenommenen strukturellen Faktoren von Armut und Elend, die zu dieser Verzweiflung beitragen.⁶⁶

⁶² Kierkegaard, *Tagebücher*, Band 5, S. 88.

⁶³ Nordentoft zitiert und kommentiert hier erneut einen Tagebucheintrag: »In this way, the gospel has been transformed into an ›injustice against the suffering people which cries out to heaven,‹ because the official ideology explains that wealth and power are signs of piety, and sees capital accumulation as a direct consequence of the fear of God. This explanation is produced by the church in exchange for a suitable payment. ›but with this the old cruelty comes forth once again, namely, that the condition of the misfortunate and the poor is their own fault, because they are not pious and true Christians« (Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 254); Pérez-Álvarez, *The Vexing Gadfly*, S. 106.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 139 ff.

⁶⁵ Siehe ebd., S. 54, 121 ff. Aus diesem Grund sah Kierkegaard in den Armen die Repräsentanten Christi (Bukdahl, *The Common Man*, S. 26).

⁶⁶ Dass Kierkegaard die Verzweiflung nicht als selbstverschuldet betrachtet und an die »Selbstheilung« des Einzelnen appelliert, sondern in ihr strukturelle Faktoren impliziert sind, zeigt unter anderem ein Tagebucheintrag aus dem Jahr 1954: »Denk dir ein Krankenhaus. Die Patienten sterben wie die Fliegen. Man ändert die Behandlung, bald auf die eine, bald auf die andere Weise: hilft nichts. Woran kann es da liegen? Es liegt am Gebäude, das ganze Gebäude hat Gift in sich«. Das Krankenhaus steht für die institutionelle Kirche, die

Das ist aber nicht die einzige »Selbstberuhigungsstrategie«. Eine noch subtilere, wie Pérez-Álvarez in seiner Monographie ausführt, besteht in der »Romantisierung« der Armut durch die dänische Kirche. Hier wird sie nicht durch negative Konnotationen abgewehrt, sondern durch eine positive Besetzung. Die Armen, befreit von der Last und den Sorgen des geschäftigen Wohlstands, werden als die eigentlich Glücklichen und Freien angepriesen, damit das Bürgertum seiner Lebensweise ungestört fortsetzen kann und zugleich moralisch abgesichert ist. Die »Idealisierung« der Armut richtet sich nicht an die Armen selbst, sondern an das Bürgertum, das moralisch »erleichtert« werden will. Kierkegaard bemerkt, dass die Romantisierung letztlich dazu führt, dass das Leid der Armen bestritten wird. Er betont zwar, dass die von ihm angegriffenen Predigten tatsächlich etwas »Wahres« an sich hätten, nämlich die Hervorhebung der Irreduzibilität menschlichen Daseins auf seine materielle Situation und soziale Position – egal ob es sich um eine »hohe« oder eine »niedrige« handelt. Nichtsdestoweniger polemisiert er gegen die Ideologisierung dieser Botschaft, da sie auf eine Weise gepredigt werde, dass sie nur für die Armen, aber nicht für das Bürgertum gelten solle: Die Armen sind »mehr« als nur arm, damit das Bürgertum beruhigt nicht mehr zu sein braucht als reich.⁶⁷

Beiden Abwehrformationen ist zu eigen, dass man im eigenen Genießen durch den Anblick des Elends nicht gestört werden will – das Elend soll beiseitegeschoben und die Kirche in einen exklusiven Club transformiert werden. Die sich dazu anbietenden Pfarrer konnten diesem Wunsch nicht nur deswegen

ihre Botschaft als Heilung ausgibt, deren »eingesperrte Luft« jedoch »Gift entwickelt« hat (Kierkegaard, *Der Augenblick*, S. 158; siehe auch Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadfly*, S. 173).

⁶⁷ Kierkegaards Ausgangspunkt ist eine Predigt von Bischof Mynster, die er in einen allgemeinen Kontext setzt: »How often one hears sermons and speeches on this subject as well: that the poor are far happier than the rich isn't it so? – And this is done under the guise of compassion. It is presented so movingly: how happy the poor can live, free from all the burdens of wealth. Is this really a speech to comfort the poor? No!, this is a point which is most welcome to the wealthy. For then, they do not need to give anything to the poor, or not so much – the poor are in fact happier. Poverty has its beautiful side« (zit. in ebd., S. 51 f.).

leicht nachkommen, weil die Kopenhagener Kirchen in räumlicher Hinsicht lediglich fünf Prozent der Stadtbevölkerung aufnehmen konnten.⁶⁸ Sie transformierten darüber hinaus die christliche Botschaft bewusst in eine für Kierkegaard gegenüber den »einfachen Leuten« grausame Ideologie.⁶⁹

Die von Kierkegaard unermüdlich in Erinnerung gerufene Botschaft des Christentums als Kontrapunkt zur Christenheit stand ab 1848 im Zentrum seiner Schriften und Pamphlete und war im Wesentlichen Resultat seiner »christologischen Wende«: die Wiederentdeckung Christi als sozial Exkludierter und Leidender sowie die Adressierung seiner Botschaft an alle, unabhängig von ihrer sozialen Stellung.⁷⁰ Will man ein Christ sein, muss man laut Kierkegaard Christus nachfolgen und zwar dadurch, dass man sich aus der Selbstverständlichkeit der sozialen Wirklichkeit herausnimmt. Die innerhalb der Christenheit gelebte »nicht-authentische« Religiosität will Kierkegaard verwerfen, da sie seines Erachtens lediglich die Eliten repräsentiert. Bei einer »authentischen« Religiosität hingegen ist Christus für Kierkegaard weit davon entfernt, herrlicher Träger weltlichen Erfolgs und sozialer Anerkennung zu sein; vielmehr hat er sich vor allem mit den Armen, Ausgeschlossenen und Ausgebeuteten identifiziert – und so müssten es auch diejenigen tun, die sich Christen nennen wollen.⁷¹ Die

⁶⁸ Ebd., S. 161.

⁶⁹ Siehe die angeführten Tagebucheinträge Kierkegaards in ebd., S. 107 f.

⁷⁰ Vgl. Plekon, »Towards Apocalypse«, S. 22 f.; auch Bukdahl, *The Common Man*, S. 83; Jaspers, *Vernunft und Existenz*, S. 16.

⁷¹ Die Bedeutung Christi in diesem soziopolitischen Kontext tritt zum ersten Mal in *Einübung im Christentum* klar hervor. Am Anfang der Schrift steht die Einladung Christi im Mittelpunkt (»Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid«), deren Radikalität Kierkegaard unterstreicht: »Aber sie zu sich einladen, das geht nicht; denn dann müßte man ja seine ganze Haushaltung und Lebensweise ändern [...] Um sie so zu sich einladen zu können, muß man selber auf ganz dieselbe Weise leben, arm wie die Ärmsten, gering geachtet wie der geringe Mann des Volkes« (Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, S. 54). Der Einladende ist nicht der Christus der »Herrlichkeit«, sondern der »Erniedrigung« (ebd., S. 54). Im Kontext der heutigen Debatten betont Marsh, dass »the only kind of God worth talking about is God as liberator, as partner and companion in the project of overcoming racist, sexist, classist, heterosexist injustice« (Marsh, »Kierkegaard and Critical Theory«, S. 211). Die Identifizierung mit den Ausgeschlossenen und den damit einhergehenden Emanzipationsaspekt lässt Kierkegaard, wie Dussel anmerkt, als einen Vorläufer der Befreiungstheologie des 20. Jahrhunderts gelten (Dussel, »Forward«, S. x).

Christenheit habe, indem sie sich exklusiv auf das Bürgertum ausrichtete, dieser Universalität als dem wesentlichen Element des Christentums Unrecht getan und es gleichsam annulliert. Dadurch sei eine »Differenz« in der Figur Christi erzeugt worden: Auf der einen Seite die universelle Figur Christi als ein in Armut lebender »Fremdling in dieser Welt«, ein »Versager«; auf der anderen Seite der exklusive Christus der Eliten – der Christus als Spiegelbild eines *status quo*, der in seiner Konsistenz und Kontinuität nicht gestört werden will.⁷² »Der wahre Verheißene«, so Kierkegaard sarkastisch auf den Christus der Spießbürgerlichkeit Bezug nehmend, »wird deshalb ganz anders aussehen, er wird als die herrlichste Blüte und die höchste Entfaltung des Bestehenden kommen; [...] er wird das Bestehende als Instanz anerkennen«.⁷³ Die Nachfolge Christi ist für Kierkegaard nicht nur eine persönlich-geistige Aufgabe – sie ist zugleich das Exempel der Identifikation mit den Ausgeschlossenen.⁷⁴ Christus ist als Gott-Mensch zum einen das Motiv für den gewordenen Geist, also für die Anerkennung *beider Pole* des Selbst (Ewigkeit-Zeitlichkeit); zum anderen fungiert er als Widerstandsfigur in einer von sozialer Ungleichheit und Exklusion geprägten Gesellschaft, die er dadurch stört, dass er alle als »Gleiche« betrachtet – die Kranken, Kriminellen und anderen exkludierten sozialen Gruppen – und mit ihnen verkehrt. Christus selbst ist ein »Ärgernis« und seine Botschaft »Grausamkeit« vor allem aus der Sicht der Eliten, die »Gleichheit« mit »gleicher Gesinnung« und sozialer Stellung gleichsetzen.⁷⁵ Tatsächlich bedeutet christliche Gleichheit nach Kierkegaard, genau diese Überhöhung und »Essentialisierung« der Sozialstruktur zu »opfern«, aus der das Spießbürgertum seine Identität gewinnt.⁷⁶

Die Hervorhebung dessen, dass Christus *alle* »einlädt«, die sich in Not befinden, lässt zugleich den christlichen Egalitätsbegriff sichtbar werden – »alle« heißt: in Absehung aller Unterschiede.⁷⁷ So verkörpert Christus exemplarisch

⁷² Vgl. Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadfly*, S. 122, 129; Zabalo, »Passion/Pathos«, S. 59.

⁷³ Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, S. 85.

⁷⁴ Siehe Smith, »Kierkegaard from the point of view«, S. 51 f.

⁷⁵ Ryan, *Kierkegaard's Indirect Politics*, S. 31. Siehe auch Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 292 ff. (»Liebe sucht nicht ihr Eigenes«).

⁷⁶ Siehe auch Marquard, *Der Einzelne*, S. 158 ff.

⁷⁷ Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, S. 54.

eine Gleichheit, bei der die Bedeutung von Abstammung und den damit einhergehenden Attributen wie Titel und Bildung als gesellschaftliche Struktur- und Organisationsprinzipien entschieden zurückgewiesen wird.⁷⁸ Denn solche Prinzipien verkörpern nichts anderes als die Verzweiflung der Endlichkeit: Die Eliten klammern sich an ihrer Endlichkeit fest (Identität, soziale Position, Wohlstand) und schließen gleichzeitig die Armen aus, die ebenso auf ihre Endlichkeit reduziert werden (Armut, Elend, Exklusion) und diese nicht durchbrechen dürfen. Die »ewige Gleichheit« hingegen bezieht sich darauf, die Verabsolutierung solcher endlichen Eigenschaften zu relativieren und einen Bezug zum Ewigen herzustellen – zu einer transzendierenden Möglichkeit,⁷⁹ durch die vor allem die Ausgeschlossenen ihrer »Fixierung« entkommen könnten.⁸⁰ Die so verstandene Gleichheit ist tatsächlich allgemein bzw. universell insofern, als sie das Ausgeschlossene mit erfasst.

4.3. Spießbürgerliche »Selbstliebe«

Die spießbürgerliche Verhärtung, die in *Die Krankheit zum Tode* thematisiert wird, nimmt in *Der Liebe Tun* eine weitere, christlich perspektivierte Gestalt an: Die der »Selbstliebe«. Es kann an dieser Stelle nicht ausführlich auf diese Schrift eingegangen werden, in der Kierkegaard das neutestamentliche Gebot

⁷⁸ Kurz vor seinem Tod schreibt Kierkegaard in der letzte Ausgabe von *Der Augenblick*: »Du gemeiner Mann! Das Christentum des neuen Testaments ist etwas unendlich Hohes, aber wohlgemerkt nicht dergestalt das Hohe, daß es sich zum Unterschied zwischen Mensch und Mensch in Hinsicht auf Begabung und desgleichen verhielte!« (Kierkegaard, *Der Augenblick*, S. 335).

⁷⁹ Wie sehr sich die bürgerlichen Schichten gegen eine christlich verstandene Gleichheit wehrten, zeigt sich auch daran, dass der Pfarrer und Politiker Jacob Christian Lindberg, der in den 1820er Jahren aus derselben Motivation heraus die Kirche scharf kritisierte, im Zuge eines Gegenangriffs durch die Presse zur verhöhntesten Persönlichkeit Kopenhagens wurde. Die Zeitungen verbreiteten diffamierende Gerüchte über ihn und hielten ihm vor, sich mit Aussätzigen und Prostituierten zusammengetan zu haben (siehe Bukdahl, *The Common Man*, S. 41).

⁸⁰ Siehe Dooley, *Politics of Exodus*, S. 137.

und Kernstück christlicher Ethik »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« unter die Lupe nimmt und seine Zeitgenossen, von ihrem Selbstverständnis her Christen, damit konfrontiert.

Zusammenfassend kann im Hinblick auf Kierkegaards Polemik gesagt werden, dass Selbstliebe und Nächstenliebe genauso aufeinander prallen wie die Christenheit und das Christentum. Die Selbstliebe beruht als egotistische Liebe auf eigenen Präferenzen, sucht für sich Vorteile und versteht sich als Tauschverhältnis.⁸¹ Es handelt sich um eine Liebe, durch die man sich der eigenen Identität unter seinesgleichen vergewissern will und alles ausschließt, was dem zuwiderläuft – es ist die Liebe der Verzweiflung, der Spießbürgerlichkeit und der Christenheit, unter deren Deckmantel sich soziale Missstände und deren Reproduktion tarnen. Die genuin christliche Nächstenliebe hingegen sieht von Präferenzen ab, ist universell und erwartet nichts als Gegenleistung⁸² – sie

⁸¹ »Besser ist die Welt nicht; das Höchste, was sie anerkennt und liebt, ist im besten Falle, daß man das Gute und die Menschen liebt, jedoch dergestalt, daß man zugleich auf seinen eigenen irdischen Vorteil und den einiger anderer achtet. Was darüber hinausgeht, kann die Welt beim besten Willen [...] nicht begreifen; ein einziger Schritt darüber hinaus, und du hast die Freundschaft und Liebe der Welt verscherzt« (Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 137; auch S. 144); siehe auch Ferreira, *Love's Grateful Striving*, S. 44 ff.

⁸² Kierkegaard stellt am Ende seiner Schrift ein Gedankenexperiment an: wolle man bei sich prüfen, ob man tatsächlich jemanden christlich liebe, dann solle man sich fragen, ob man die »Toten« liebe, da in diesem Fall die Liebe nicht reziprok und deswegen nur uneigennützig sein könne (siehe Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 378 ff.). Adorno scheint dies missverstanden zu haben, denn er hält fest, dass die Liebe bei Kierkegaard objektlos und gleichgültig sei; Liebe »grenzt an Lieblosigkeit. Sie fordert von der Liebe, daß sie allen Menschen gegenüber sich verhalte, als wären sie Tote« (Adorno, *Kierkegaard*, S. 221; siehe auch Reinhard, »Neighbor«, S. 23 f.; Ferreira, *Love's Grateful Striving*, S. 67; ders. »Equality, Impartiality«, S. 65 ff.). Diese Einschätzung übersieht, dass für Kierkegaard die Liebe zu den Toten ein Gedankenexperiment darstellt und nicht als höchste Form der Liebe gepriesen wird (siehe Ferreira, »Mutual Responsiveness«; Carroll Keeley, »Loving ›No One‹«). Darüber hinaus ist Kierkegaards Gedankenexperiment zugleich als eine soziale Intervention zu verstehen – denn die Liebe zu den Toten widersetzt sich einer gesellschaftlichen Ordnung, die auf Tausch und Bedürfnisbefriedigung beruht und die Liebe darauf zu reduzieren versucht (vgl. Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadfly*, S. 103). Eine erwähnenswerte Kritik an diesem Gedanken kommt von Slavoj Žižek. Aus psychoanalytischer Sicht ist seines Erachtens gerade der »tote Nachbar« (der »Nächste«) derjenige, der eine ungestörte Bedürfnisbefriedigung garantiert. Die fehlende Reziprozität, statt Zeichen »authentischer« Liebe zu sein, ermöglicht erst Bedürfnisbefriedigung. Žižek erklärt damit, dass ein »toter Nachbar« keine Ansprüche stellen könne, die die eigenen störten und er deshalb den idealen Nächsten für die eigene Bedürfnisbefriedigung abgebe. Solche Tendenzen identifiziert er etwa in einer liberalen Pseudo-Toleranz: Der »andere« (Ausländer, Migrant etc.) wird nur dann toleriert,

macht »unbedingt nicht den mindesten Unterschied«. ⁸³ Das heißt aber nicht, dass die Nächstenliebe gleichgültig gegenüber Unterschieden wäre. Sie schätzt Unterschiede und Vielfalt und erkennt sie an, nur macht sie sie nicht zu ihrem absoluten Kriterium; denn unter der Ungleichheit der profanen Unterschiede liegt die »ewige Gleichheit«. ⁸⁴ Anders gesagt, es entscheiden im Rahmen der Nächstenliebe nicht bestimmte Merkmale darüber, ob jemand geliebt werden soll oder nicht. ⁸⁵ das Christentum »lehrt, daß jeder sich über irdische Verschiedenheit erheben sollte«. ⁸⁶ Die Mannigfaltigkeit sozialer Rollen und Identitäten ist als »Verkleidung« anzusehen, als *persona* und nicht als das eigentliche »Wesen«: ⁸⁷

»Aber wenn dann auf der Bühne der Vorhang fällt, so ist der, welcher den König spielte, und der, welcher den Bettler spielte [...], Menschen, und sind alle das, was sie wesentlich waren, was du nicht siehst aufgrund der Verschiedenheit, die du sahst: sie sind Menschen. Sich über die Verschiedenheit zu erheben bedeutet, daß sie ›lose um den einzelnen hänge««. ⁸⁸

Nächstenliebe ist eher eine intersubjektive Haltung als eine konkrete Handlung – sie ist ein Selbstverhältnis, das sich »nach außen« wendet. Sie ist eine »geistige« Liebe insofern, als »der Nächste« eine »geistige Bestimmung« ist. ⁸⁹ Sich

wenn er die Ansprüche der tolerierenden Person nicht mit seinen eigenen »belästigt«, wenn er also nicht »zu« anders ist. Deswegen kommt Žižek zum kritischen Schluss, dass nur »ein toter Nachbar ein guter Nachbar ist« (Žižek, *Parallaxe*, S. 415).

⁸³ Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 66.

⁸⁴ »Und der ›Nächste«, das ist der schlechthin wahre Ausdruck für echt menschliche Gleichheit« (ders., *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit*, S. 105).

⁸⁵ Ders., *Der Liebe Tun*, S. 76;

⁸⁶ Ebd., S. 82.

⁸⁷ Ebd., S. 99.

⁸⁸ Ebd., S. 98. Im Hinblick auf die Bemühung um eine Totalidentifikation mit einer sozialen Rolle, die Kierkegaard als Verzweiflung der Endlichkeit bzw. Spießbürgerlichkeit bezeichnet, findet sich ein begriffliches Äquivalent in der Psychoanalyse Jacques Lacans. Auf Lacan Bezug nehmend bezeichnet Slavoj Žižek den Versuch der Totalidentifizierung mit einer sozialen Position als »psychotisch«. Lacan war der Ansicht, so Žižek, dass »nicht nur der Bettler, der meint ein König zu sein, ein Verrückter ist, sondern auch der, der ein König ist und glaubt ein König zu sein (also sein symbolisches Mandat als ›König« unmittelbar in seiner Seinswirklichkeit verankert sieht)« (Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, S. 376).

⁸⁹ Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 64.

selber zu lieben wie den Nächsten bedeutet demnach, sowohl in sich selbst als auch in allen anderen einen potenziellen Geist zu erblicken – selbst dann, wenn alles dagegen spricht, wenn die Verzweiflung der Endlichkeit so verbreitet ist, dass der Möglichkeits-, Unendlichkeits- und Ewigkeitsbezug unerreichbar zu sein scheint.⁹⁰ Christliche Liebe und Gleichheit sind laut Kierkegaard nicht auf äußere Merkmale und Kriterien angewiesen und stellen auch keine in der Zukunft zu erreichenden Ziele dar; sie werden stattdessen *vorausgesetzt*: »Der Liebende setzt voraus, daß die Liebe in des anderen Menschen Herz zugegen ist.«⁹¹ Die Arbeit, die *Taten* der Liebe, bestehen in dem Beharren auf dieser Voraussetzung.⁹²

Nächstenliebe wird durchaus von Gefühlen begleitet, ist aber, wie auch die Verzweiflung, nicht mit ihnen gleichzusetzen.⁹³ Durch die Nächstenliebe lässt sich sowohl in einem selbst, als auch in jedem anderen Menschen das Potenzial des

⁹⁰ Siehe ebd., S. 285.

⁹¹ Ebd., S. 241. Siehe auch Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 374 f. Diese Voraussetzung ist also unabhängig davon, ob der Nächste tatsächlich seiner Verzweiflung entkommt, oder Signale in diese Richtung sendet: »For example, ›presupposing‹ love in the neighbor involves ›believing all things‹ about the potential virtue of the neighbor, ›hoping all things‹ for the neighbor's growth in love, and remaining faithful to the neighbor even if the neighbor backsides into selfishness« (Barrett, »The Neighbor's Material«, S. 162).

⁹² Das heißt allerdings nicht, dass Nächstenliebe materielle Nöte unbeachtet lässt: »Es darf ja gewiss niemals vergessen werden, daß Christus doch auch bei zeitlicher und irdischer Not half« (Kierkegaard, *Tagebücher*, Band 4, S. 7f). In *Der Liebe Tun* führt er als Figur irdischer Hilfe den guten Samariter an (siehe ders., *Der Liebe Tun*, S. 349 f.; auch Ferreira, *Love's Grateful Striving*, S. 34). Kierkegaard trifft die Unterscheidung zwischen *Barmherzigkeit* und *Wohltätigkeit*. Wohltätigkeit ist eine Nothilfe, die seines Erachtens auf Selbstliebe beruht. Sie hilft zwar, jedoch nur um die eigene »Linderung« zu suchen, »anstatt die Armut lindern zu wollen« (Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 17). Wohltätigkeit ist darüber hinaus insofern unbarmherzig, als sie zwar »gibt«, den Empfänger jedoch als nichts anderes sieht als einen Armen, als »Ungleichen«, als Unterlegenen: die Hierarchiestrukturen werden nicht angetastet, wenn man »den Armen beköstigt«, jedoch »in dem Armen und dem Geringen nur den Armen und den Geringen« sieht (ders., *Der Liebe Tun*, S. 94). Die Barmherzigkeit dagegen ist eine bestimmte *Weise* des Gebens, die nicht durch die Höhe der Spende definiert wird, sondern dadurch, dass sie im Akt des Gebens die christliche Gleichheit zum Ausdruck bringt: »Ist es Barmherzigkeit, Hunderttausende für die Armen zu geben? Nein. Ist es Barmherzigkeit, den halben Schilling für die Armen zu geben? Nein. Barmherzigkeit ist: auf *welche Weise* man gibt« (ebd., S. 360, auch S. 16); siehe auch Bukdahl, *The Common Man*, S. 26.

⁹³ Siehe Ferreira, *Love's Grateful Striving*, S. 23.

Ewigkeitsbezugs und der Transzendierung der Endlichkeit erkennen, damit niemand »Schaden nehme an seiner Seele durch Überhebung aufgrund der Verschiedenheit des irdischen Lebens oder durch Seufzen unter ihr«. ⁹⁴ Die Nächstenliebe ist gewissermaßen der Gegenentwurf zur sozialpathologischen Verzweiflung, welche soziale Rollen überhöht und sie mit sozialer Ungleichheit einhergehen lässt. ⁹⁵ Die Selbstliebe fixiert die Endlichkeit, verabsolutiert die endlichen Unterschiede und unterteilt dementsprechend Menschen in lebenswürdige und nicht lebenswürdige; auf der einen Seite in Menschen, welche die gleichen Distinktionsmerkmale tragen wie man selbst und in der Lage sind, eine Gegenleistung zu erbringen; auf der anderen Seite in solche, die in das eigene Selbstbild nicht integriert werden können, von denen keinerlei Vorteil zu erwarten ist und die aus diesem Grund nichts »zählen«. ⁹⁶ Anders als im Fall der spießbürgerlichen Selbstliebe, die durch solche Trennungslinien soziale Exklusion aufrechterhält, werden in der Nächstenliebe »alle gezählt«. ⁹⁷ Kurzum, christliche Gleichheit bedeutet, dass

»ob nun ein Mensch Mann oder Weib sei, ärmlich Begabter oder reich Begabter, Herrscher oder Sklave, Bettler oder reicher Mann, das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch niemals derart sein darf, daß der eine anbetet, der andere ein Angebeteter ist«. ⁹⁸

Kierkegaards Intervention zielt nicht darauf ab, Unterschiede verschwinden zu lassen. Wovor er eindrücklich warnt, ist, dass solche Unterschiede oft zementiert und als Legitimationsstützen von Herrschaftsstrukturen herangezogen

⁹⁴ Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 79. Siehe auch Rudd, *Limits of the Ethical*, S. 124.

⁹⁵ Siehe Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 34 ff.

⁹⁶ Obwohl er die Nächstenliebe insbesondere in den Jahren nach der Veröffentlichung von *Der Liebe Tun* polemisch gegen das Kopenhagener Bürgertum einsetzte, betont Kierkegaard, dass es nicht allein die Schuld an sozialen Missständen trage. Auch die Ausgeschlossenen trügen zur Reproduktion von Herrschaft mit bei, dadurch, dass sie sich einen minimalen Vorteil durch die »Überlegenen« erhofften (ders., *Der Liebe Tun*, S. 79, 139).

⁹⁷ Ders., *Der Liebe Tun*, S. 79. Dooley bemerkt dazu: »The love demands that we respond to those whose voices have been silenced by the established order« (Dooley, *Politics of Exodus*, S. 167).

⁹⁸ Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 139.

werden; dass nur das Bürgertum sichtbar ist, sozial »zählt« und die »einfachen Leute«, obwohl sie in der derselben Gesellschaft leben, »nichts« sind. Aus diesem Grund ist das Christentum für Kierkegaard in sozialpolitischer Hinsicht ein »Ärgernis« für diejenigen, die durch die Nächstenliebe am meisten zu verlieren haben.⁹⁹ Seine Anleitung für ein wahrhaft christliches Leben: Die Geisterwerdung *via* individuelles Aufgeben der sozialen Fixierungen und Verabsolutierungen als erster Schritt. In einer darauffolgenden Bewegung die intersubjektive, soziale Dimension der »ewigen Gleichheit« und das Gebot der Nächstenliebe als Merkmale der *imitatio christi*. Hier wird auch erkennbar, dass Kierkegaard, obwohl er es nicht näher ausführt, mit der »ewigen Gleichheit« eine Vision von einer zukünftigen Gemeinschaft hatte. Wie Kodalle darlegt, wendet sich Kierkegaard nicht gegen die Gemeinschaft, sondern betonte, dass »in der Gleichheit vor Gott [...] die profanen Herrschaftsansprüche zerrinnen«.¹⁰⁰ Beide Bewegungen – das Aufgeben sozialer Stellungen und die Nächstenliebe – konnten als ein von Kierkegaard ins Feld geführtes gesellschaftliches »Korrektiv« nur auf vehementen Widerstand der wohlhabenden Klassen stoßen. Denn diese wähten sich bereits als Christen und wollten in ihrem Glück nicht gestört werden.¹⁰¹ Das Konzept der Nächstenliebe wurde von ihnen nur als Hass ihnen gegenüber verstanden.¹⁰² Der »natürliche Mensch«, für Kier-

⁹⁹ Woher sein Ärger in Bezug auf das »Bestehende« rührt, erläutert Kierkegaard in einem gesonderten Abschnitt (ders., *Einübung im Christentum*«, S.111 ff.); Siehe auch ders., *Der Liebe Tun*, S. 67.

¹⁰⁰ Kodalle, »Der non-konforme Einzelne«, S. 220.

¹⁰¹ Dewey, *The New Obedience*, S. 166 f.

¹⁰² Siehe Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 79 ff. Kierkegaard versucht nicht den Aspekt des Hasses zu widerlegen, also zu beweisen, dass die Nächstenliebe nichts mit Hass zu tun hat. Stattdessen wird der »Hass« von ihm mithilfe neutestamentlicher Textstellen positiv konnotiert. Kierkegaard zufolge zeigt sich die Nächstenliebe zuvorderst als Hass gegenüber der vereinseitigten, »egotistischen Selbstliebe«: »Deshalb lehrt es, daß der Christ, wenn es gefordert ist, Vater und Mutter und Schwester und die Geliebte soll hassen können – etwa in dem Sinne, daß er sie wirklich hassen sollte? O, weit entfernt vom Christentum sei diese Abscheulichkeit! Wohl aber in dem Sinne, daß die – göttlich verstanden – treue und aufrichtige Liebe von den geliebten, den Nächsten, den Mitlebenden für Haß gehalten werden muss« (ebd., S. 123; siehe auch Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 373; Ferreira, *Love's Grateful Striving*, S. 74 f.).

kegaard eine häufig verwendete, alternative Bezeichnung für das Spießbürgertum,¹⁰³ hält das Christentum für »den schlimmsten Hochverrat und den wahren Christen für den niederträchtigsten Verräter«.¹⁰⁴

Kierkegaards Kritik der Spießbürgerlichkeit ist also eng an die soziale Misere Dänemarks in der Mitte des 19. Jahrhunderts gekoppelt. Die Kirche legitimierte die exklusive Lebensweise der Kopenhagener Elite und verkannte dabei die in Bezug auf die sozial Exkludierten christliche Pflicht. Kierkegaards Vorwurf an die Kirche war nicht etwa ein grundsätzlich »falsches« Dogma, das korrigiert werden müsse – an den vertretenen Dogmen hatte er wenig auszusetzen. Vielmehr prangerte er an, dass die Kirche die von ihr vertretenen Werte ideologisch umformte, um sie dadurch in den Dienst des Bürgertums zu stellen.¹⁰⁵

Zu dieser Zeit beschränkte er sich nicht mehr darauf, die spirituelle Aufgabe der Selbstwerdung ohne Berücksichtigung der sozialen Wirklichkeit hervorzuheben. Er beschäftigte sich intensiv mit ihren ökonomisch-sozialen Bedingungen.¹⁰⁶ Seine Sozialkritik schloss sogar eine explizit monetäre Kritik mit ein und damit verbundene Themen wie den für die Wirtschaft Dänemarks wichtigen Sklavenhandel.¹⁰⁷ Dieser blieb unter dem Aufkommen des europäischen

¹⁰³ Siehe zu dieser Bezeichnung ausführlich Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, Drittes Kapitel. Der »natürliche Mensch« ist der Mensch der Sinnlichkeit, der Neigungen, der Mensch, an den sich die Kirche richtet und sie dessentwegen sie die christliche Botschaft so weit mildert, dass sie sich »dem sinnlichen Menschen« nicht als »Verrücktheit zeigt« (Kierkegaard, *Einübung im Christentum*«, S. 99).

¹⁰⁴ Ders., *Urteilt selbst*, S. 171.

¹⁰⁵ Elrod, *Kierkegaard and Christendom*, S. 62, 76; Evans, »Faith as the Telos«, S. 26; Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadfly*, S. 32f. Neben der Ideologisierung prangert Kierkegaard die Intellektualisierung »des Wort Gottes« an, die den radikal-praktischen Bezug durch Aufschiebung neutralisiere. Ohne die Wichtigkeit der »Gelehrsamkeit« herabzuwürdigen, betont Kierkegaard, dass das »Wort Gottes« nicht bloß eine abstrakt-akademische Beschäftigung sein dürfe. In erster Linie formuliere es eine dringliche praktische Forderung an (jeden) Leser: »Das heißt, wenn Du das Wort Gottes liest: was Dich verpflichtet, sind nicht die dunklen Stellen, sondern das, was Du verstehst, und dem hast Du augenblicklich nachzukommen [...]. Gottes Wort ist Dir gegeben, dass Du danach handeln sollst, nicht, daß Du Dich üben sollst, dunkle Stellen zu erklären« (Kierkegaard, *Zur Selbstprüfung*, S. 41).

¹⁰⁶ Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadfly*, S. 91.

¹⁰⁷ Ebd., S. 32 ff.; Zu der damaligen Kolonialgeschichte und dem damit verbundenen Sklavenhandel siehe ebd., S. 188 ff.

Liberalismus nicht nur unangetastet, sondern florierte regelrecht, wie der Historiker Domenico Losurdo jüngst aufzeigte.¹⁰⁸ Kierkegaard kritisierte den Menschenhandel mit der folgenden sarkastischen Bemerkung: »Denn Geld zu verdienen, das ist Ernst; viel Geld zu verdienen, auch wenn es durch den Verkauf von Menschen geschähe, das ist Ernst.«¹⁰⁹

Seine Polemik blieb ohne Wirkung. Aus diesem Grund verschärfte Kierkegaard seinen Angriff gegen die Kirche. Dieser wurde immer direkter und spitzte sich in eine ökonomische Richtung zu: Kierkegaard wendete sich gegen Profit und Geld als wichtigste und durch die Kirche geheiligte Werte im liberalen Bürgertum. Die Kluft zwischen der sozialen Frage und der christlichen Botschaft bekam laut Kierkegaard ab der Mitte der 1850er Jahre geradezu groteske Züge.¹¹⁰ Zugleich zeigte sich vor allem in dieser Phase, dass Kierkegaards Sorge im Rahmen seiner christlichen Überlegungen nicht einem weltabgewandten Glaubensbegriff galt, sondern der pyramidenartigen sozialen Wirklichkeit und dem Los der »einfachen Leute« in ihr: während die Kirche die christliche Lehre auf das Glück des wohlhabenden Bürgertums reduzierte,¹¹¹ sah sie über das Elend der Armen hinweg mittels der Zusicherung ihres Heils im Jenseits.¹¹² Dies führte schließlich in Kierkegaards letztem halben Lebensjahr zu einem Aufruf an die »einfachen Leute«, die Christenheit gänzlich zurückzuweisen;¹¹³ diesen publizierte er in seiner selbstverlegten Zeitschrift *Der Augenblick*. Wolle die

¹⁰⁸ Losurdo untersucht die widersprüchlich erscheinende Verflechtung zwischen Liberalismus und Sklavenhandel. Seines Erachtens konnte gerade der Liberalismus den Sklavenhandel wahlweise als Zivilisierungsmission oder dem Gemeinwohl nutzend legitimieren und dadurch entfesseln (siehe Losurdo, *Freiheit als Privileg*).

¹⁰⁹ Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 332.

¹¹⁰ So kommentiert er mit beißendem Sarkasmus eine Predigt Martensens, des Nachfolgers von Bischof Mynster: »In der prächtigen Domkirche tritt der hochwohlgeborene, hochwürdige geheime General-Oberhofprediger auf, der auserwählte Günstling der vornehmen Welt, er tritt auf vor einem auserwählten Kreis von Auserwählten, und predigt *gerührt* über den von ihm selbst ausgewählten Text: ›Gott hat auserwählt das Geringe vor der Welt und das Verachtete‹ - und da ist niemand, der lacht« (ders., *Der Augenblick*, S. 201).

¹¹¹ Siehe Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadfly*, S. 180.

¹¹² Kierkegaard notierte im Jahr 1854, ein Jahr bevor er starb: »We have put them aside and comforted ourselves on their behalf with the thought that it will last only a few years – and then the poor, the suffering, and the like will become just as blessed as everybody else« (zit. in ebd., S. 140).

¹¹³ Ebd., S. 157.

Kirche sich nicht reformieren, dann müsse sie der einfachen Leute wegen »explodieren«.¹¹⁴

Kierkegaards Kritik an den sozioökonomischen Verhältnissen war also keineswegs bloß beiläufig. Sie wurde mit den Jahren expliziter und durchdrang auch Werke, die dem Schein nach wenig über soziale Verhältnisse zu sagen haben. Kierkegaard versuchte die christliche Botschaft als kritisches Instrument vor ihrer Annullierung durch die institutionelle Kirche zu bewahren. Zielscheibe der in seinem Werk immer wieder durchschimmernden Polemik war eine in seinen Augen ungerechte soziale Ordnung, welcher eine manipulierte christliche Botschaft zur Seite stehe. Er protestierte vehement gegen die Reduktion ethisch-religiöser Begriffe auf das liberale Wertesystem, nicht so sehr, weil er den Verlust der religiösen Dimension im Allgemeinen befürchtete. Vielmehr sah er in dieser Reduktion eine von der Kirche gestützte, von Ungleichheit und Exklusion geprägte soziale Ordnung. Wenn er eine strikte Trennung der Kirche vom Staat befürwortete,¹¹⁵ dann nicht, um einen religiösen Akosmismus zu befördern,¹¹⁶ sondern weil die christlichen Werte mit der herrschenden sozialen Ordnung, die sich selbst vergöttere, nichts gemein hätten:

»Christ zu sein, gehorcht deshalb auf keine Weise jener Erbärmlichkeit: man muss die Welt nehmen, wie sie ist, sondern hält sich daran, wie das Christentum die Welt haben will, das Christentum, das deshalb gerade nicht ein Reich von dieser Welt ist, weil es niemals wird gelten lassen jenes: man muß die Welt nehmen wie sie ist [...]. Nur wenn das Christentum derart angebracht wird, daß es jenem: man muß die Welt nehmen, wie sie ist, gerade nicht gehorcht, nur dann ist es das Christentum des neuen Testaments, nur dann ist das Christentum angebracht – *in der Wirklichkeit*«.¹¹⁷

¹¹⁴ Vgl. Bukdahl, *The Common Man*, S. 115.

¹¹⁵ Siehe Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadget*, S. 37, 143.

¹¹⁶ Dies zeigt sich ebenfalls in einer Erläuterung Kierkegaards: »Also es gibt Umstände, wo ein Bestehendes von solcher Beschaffenheit sein kann, daß der Christ sich nicht daran schicken darf, nicht sagen darf, das Christentum sei eben diese Gleichgültigkeit gegenüber dem Äußeren« (zit. in Kodalle, »Der non-konforme Einzelne«, S. 217).

¹¹⁷ Kierkegaard, *Tagebücher*, Band 5, S. 298.

5. GLAUBE

5.1. Abrahams Doppelbewegung des Glaubens

In *Die Krankheit zum Tode* beschrieb Kierkegaard, dass strukturelle Missverhältnisse im Selbst die Verzweiflungsformen ausmachen. Auf der sozialen Ebene identifizierte er als eine bestimmte Verzweiflungsgestalt die Spießbürgerlichkeit. Auf beiden Ebenen bot Kierkegaard zugleich eine »Kur« an, die mit der immer direkter werdenden Polemik zunehmend an Bedeutung gewann. Hinsichtlich der Struktur des Selbst bedarf die »Heilung« von der Verzweiflung laut Kierkegaard eines symmetrischen Sich-verhaltens zu beiden Polen der Gegensatzpaare (Unendlichkeit-Endlichkeit, Möglichkeit-Notwendigkeit, Ewigkeit-Zeitlichkeit). Die zeitdiagnostische Übersetzung dieser Symmetrie findet ihren Ausdruck in der Gestalt der Nächstenliebe: In allen Menschen die Fähigkeit zuzugestehen, einen Ewigkeitsbezug herstellen zu können oder zumindest das Selbstverhältnis überhaupt als Aufgabe zu erkennen – anstatt sie auf ihre endlichen sozialen Rollen zu fixieren. Beide Aspekte – der individualpsychologische und der gesellschaftliche – werden unter dem Begriff des *Glaubens* zusammengefasst. In *Die Krankheit zum Tode* erwähnt Kierkegaard oft, dass die »Heilung« der Verzweiflung der Glaube sei.¹ Darüber hinaus beschreibt er den Glauben, wie im dritten Kapitel schon ausgeführt, formal als eine *Doppelbewegung*: Zunächst als die Loslösung von der Selbstverständlichkeit der Endlichkeit (Unendlichmachung); sodann als die Rückkehr in eine Endlichkeit (das Endlichmachen), die nunmehr als im »Werden« begriffen wird – eine kontingente Endlichkeit also, die sich nicht totalisieren lässt und bei der die Doppel-

¹ »Der Gegensatz aber zur Verzweiflung ist der Glaube« (Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 75 f.; auch S. 63).

bewegung prinzipiell wiederholt werden kann oder muss. Auf der soziopolitischen Ebene wird der Begriff des Glaubens durch das christliche Gebot der Nächstenliebe ausgefüllt. Der Glaube besteht hier in der Anerkennung, dass die Möglichkeit zur Doppelbewegung prinzipiell allen Menschen gleichermaßen gegeben ist; dadurch kann die Fixierung sozialer Positionen »ent-totalisiert« werden und der Endlichkeit (als hierarchische Sozialstruktur, die Kierkegaard als sozial ungerecht kritisiert) wird jegliche legitimierende Letztbegründung entzogen. Jedoch führt Kierkegaard in seinen Schriften nicht genau aus, was die Doppelbewegung im Detail ausmacht, welche Anstrengung sie impliziert. Lässt sich sagen, wie die Doppelbewegung auszusehen hat? Kann sie ohne Weiteres vollzogen werden? Wenn durch sie die bestehende Gesellschaftsordnung ins Wanken gerät, folgt dann daraus, dass sie bloß Chaos und Zerstörung stiften soll? Drückt die Doppelbewegung Gleichgültigkeit gegenüber der Welt aus?

Ausführlich geht Kierkegaard auf die Doppelbewegung des Glaubens in seinem Werk *Furcht und Zittern* (1843) ein, in dessen Mittelpunkt die Geschichte Abrahams und Isaaks steht. Angesichts der Fragilität der Endlichkeit, wirft Abraham die Frage nach einem Selbstverhältnis jenseits der Verzweiflung auf. Im Folgenden soll zunächst der Glaube in Relation zur Verzweiflung erläutert werden. Für Kierkegaard ist der Glaube nicht ein Endzustand, der erreicht werden kann. Wenn der Glaube die Heilung darstellt, dann gibt es keine »unmittelbare Gesundheit«.² In jedem Moment wird der »Konflikt« neu ausgetragen. Entweder man ist verzweifelt oder man glaubt; das eine bedingt stets das andere – *tertium non datur*.³

In subjekttheoretischer Hinsicht besteht die erste Anstrengung der Selbstwerdung in der Bewegung des Unendlichmachens, das von Kierkegaard in seinen späteren Werken provokativ mit einem »Absterben der Welt« in Verbindung

² Ebd., S. 46.

³ »Nicht verzweifelt zu sein muß die vernichtete Möglichkeit es zu sein bedeuten; wenn es wahr sein soll, daß ein Mensch nicht verzweifelt ist, muß er in jedem Augenblick die Möglichkeit zunichtemachen« (ebd., S. 34).

gebracht wird. In *Furcht und Zittern* wird sie anhand des Begriffs der *Resignation* erläutert. Kierkegaard erkennt sehr wohl an, dass die Verunendlichung schwierig ist. Denn sie impliziert die Bereitschaft, das eigene Weltbild, die eigene Identität und alle die Identität konstituierenden Faktoren in ihrer Absolutheit aufzugeben – nicht weil diese Dinge letztlich wertlos seien, sondern aufgrund ihres kontingenten Charakters. Die eigene Sinnhaftigkeit auf solchen endlichen Dingen aufbauen zu wollen, kann deshalb prekär sein, weil man letztlich nicht in der Lage ist über sie zu verfügen. Als etwas Unverfügbares können sie plötzlich verloren gehen – und mit ihnen die eigene Identität und der eigene Sinn –, ohne dass man etwas dagegen unternehmen könnte. Diese Möglichkeit des Verlustes erzeugt einen unheimlichen Schrecken und eine Angst, die durch die verschiedenen Verzweiflungsgestalten kaschiert, aber eben nicht getilgt werden. Die Bedrohung ist überdies auch ständig vorhanden, da der in Betracht kommende Verlust bereits in der Vorstellung antizipiert werden kann – und schon diese Antizipation reicht aus, um zu verzweifeln.⁴ Bei der Resignation bzw. Verunendlichung geht es darum, sich die Fragilität der Endlichkeit »mutig« einzugestehen und sich nicht der immerwährenden Bedrohung durch einen Schrecken zu beugen; es geht darum, sich die Dimension der Unendlichkeit bewusst zu machen und infolgedessen den eigenen Anspruch, über die Endlichkeit selbstgenügsam zu verfügen, sie »besitzen« zu wollen, als Illusion zu entlarven.⁵ Kierkegaard betont, dass hierbei die sinnstiftenden

⁴ Kierkegaard erwähnt im Zusammenhang mit der Verzweiflungsform der Möglichkeit zwei grundlegende Ausprägungen: die »phantastische Hoffnung« als Reaktion auf ein als inkonsistent und »sinnlos« erfahrenes Dasein; und die »Angst«, die dadurch erzeugt wird, dass das Dasein zwar als sinnhaft aber nicht garantiert erlebt wird. Im zweiten Fall, dem der Angst, haben wir es mit einer Antizipation von Verlust in der Vorstellung zu tun. (Ebd., S. 60 f.). Carlisle betont die Wirkmächtigkeit der Angst, wodurch die Frage nach jemandes Haltung gegenüber dem drohenden Verlust umso dringlicher wird: »Because we are mortal, every [...] relationship faces the prospect of loss and separation, and the suffering of this prospect is not a distant possibility but, insofar as we are aware of it and thus anticipate it, an ever present fact that conditions life as it is lived. This raises the question of how to respond courageously to the suffering of finitude instead of attempting to flee from it« (Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 98).

⁵ Siehe Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 87. Meines Erachtens aber liegt Carlisle falsch, wenn sie diesen Mut mit dem aristotelischen Begriff der Tapferkeit analogisiert. Bekanntlich ist Tapferkeit bei Aristoteles eine Synthese aus Feigheit und Tollkühnheit (Aristoteles, *Ethik*, S. 163 f.). Dass Abraham mit Isaak weder »zu spät noch zu früh« am Berg Morija eintrifft

Dinge und Umstände nicht entwertet werden sollten, man angesichts der Möglichkeit von Verlust und Trennung nicht allem gegenüber gleichgültig werden, oder wahllos jeder Chance nachjagen solle. Denn diese Reaktionen wären wiederum bloß Ausdruck von Verzweiflung: im ersten Fall handelte es sich um Fatalismus, im zweiten um »das Phantastische«. Der qualitative Unterschied der Resignation zu solchen Verzweiflungsreaktionen liegt in der Bereitschaft etwas Sinnstiftendes aufgeben zu können, *ohne* dessen Wichtigkeit zu diskreditieren.

Die Resignation beschreibt Kierkegaard anhand von Abrahams entsetzlicher Lage akut drohenden Verlusts: Ihm wird von Gott befohlen seinen Sohn Isaak zu opfern. Dass die Bereitschaft Abrahams Isaak zu opfern einige ethische Fragen aufwirft, wird noch zur Sprache kommen. Fürs Erste soll nur auf die psychologisch-allegorische Dimension der Geschichte Abrahams eingegangen werden.⁶ Abraham erlebt in der denkbar drastischsten Form, dass das für ihn Wichtigste überhaupt nicht absolut, sondern kontingent und deswegen nicht »gesichert« ist. Der innere Kampf besteht zwischen seinem vermeintlich nicht zu erschütternden Besitzanspruch in Bezug auf seinen Sohn und Gottes Befehl.⁷ Isaak zu verlieren hieße für Abraham das eigene Dasein, die ganze Endlichkeit zu verlieren. Diesem drohenden Verlust sieht Abraham in die Augen; anstatt ihm auch nur in Gedanken zu entfliehen, akzeptiert er ihn – er *resigniert*. Er ist bereit die Endlichkeit aufzugeben und trotz des damit einhergehenden

(Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 212), um ihn dort zu opfern, nimmt Carlisle zum Ausgangspunkt ihrer Analogisierung: Abraham sei weder aus Furcht Isaak zu opfern Zuhause geblieben, noch sei er halsbrecherisch zum Berg geeilt, um seinen Gehorsam geradeheraus zu beweisen (Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 194). Was sie dabei, wie ich finde, übersieht, ist, dass die Liebe zu Isaak und seine gleichzeitige Bereitschaft, ihn zu opfern, bei Kierkegaard als inkommensurabel verstanden werden – Abraham liebte Isaak absolut und war zugleich absolut bereit ihn aufzugeben. Es gibt also bei Kierkegaard nicht einen synthetisierten mittleren Weg – man könnte sagen, dass Abraham paradoxerweise feige und tollkühn zugleich war.

⁶ Dass die Opferung Isaaks als Allegorie und nicht im wörtlichen Sinne zu verstehen ist, wird in der Kierkegaard-Forschung vielfach betont, etwa bei Hanson, »He speaks in tongues«, S. 230 f.; Gellmann, »Fear and Trembling«, S. 297; Gellmann, *The Fear, the Trembling*, S. 16 f.

⁷ Kangas, *Kierkegaard's Instant*, S. 140; Mooney, *Faith and Resignation*, S. 53.

Verlustschmerzes »mit dem Dasein versöhnt«.⁸ Darin unterscheidet er sich vom Verzweifelten, der gegen den Pol der Unendlichkeit aufbegehrt und die Endlichkeit, weil fragil und unvollkommen, als »schlecht« bezeichnet⁹ oder sie sich als ein nach wie vor intaktes und kohärentes Ganzes schönredet, um sich erneut in vermeintlicher Sicherheit wiederzufinden. Der Schrecken ist das Sinnbild der Akzeptanz,¹⁰ die Kierkegaard als »unendliche Resignation« bezeichnet.¹¹

Was Abraham in dieser Allegorie tatsächlich opfert, ist nicht Isaak selbst, sondern sein verabsolutiertes Verhältnis zu ihm; es wird durch die Einsicht ersetzt, dass er nicht Herr ist über die kontingenten Elemente seiner Endlichkeit. Die bewusste Loslösung bedeutet nicht, dass Abraham Isaak seine sinnkonstituierende Bedeutung abspricht. Das Hauptmerkmal der Resignation ist, dass Abraham auf die Endlichkeit bezogen bleibt: Er ist zwar bereit Isaak aufzugeben, jedoch nicht seine Liebe zu ihm – er wird nicht in einer Art stoischer Geste ihm gegenüber gleichgültig.¹² Das ist nicht einfach nachzuvollziehen, da normalerweise davon ausgegangen wird, dass man nur dasjenige leicht entbehrt, was

⁸ Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 222.

⁹ Kierkegaard bezeichnet diese Verzweiflungsgestalt als eine Form von »Trotz«: »Er meint, indem er sich gegen das ganze Dasein wendet, einen Beweis dagegen geliefert zu haben, gegen seine Güte« (ders., *Krankheit zum Tode*, S. 107 f.).

¹⁰ Siehe Lee, »The Antithesis«, S. 111 f.; Mooney, »Art, Deed, and System«, S. 96; Green, »Fear and trembling«, S. 161.

¹¹ Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 224.

¹² Wie Perkins anmerkt, darf die Resignation nicht als eine »stoische« Haltung verstanden werden. Die stoische Form der Resignation erkenne zwar das Endliche als kontingent an, gebe es jedoch geistig auf: »In the attitude of the ancient Stoic [...], the self expresses its recognition of the contingency and relativity of the finite by giving it up spiritually, even before losing it or being called upon to give it up in actuality« (Perkins, »Introduction«, Band 19, S. 19; auch Lippitt, *Fear and Trembling*, S. 54 f.; Taylor, »Ordeal and Repetition«, S. 42; Rudd, *Limits of the Ethical*, S. 166). Es kann also gesagt werden, dass die stoische Resignation eine Verzweiflung der Unendlichkeit darstellt: Das Leid, das durch einen eventuellen Verlust erlitten werden würde, wird »abgemildert«, indem das Endliche im Voraus aufgegeben wird.

Dass Abrahams Bereitschaft, Isaak zu opfern, für sich genommen keine Garantie des Glaubens darstellt, zeigt sich ebenfalls auf den ersten Seiten von *Furcht und Zittern*. Bevor er auf Abraham zu sprechen kommt, beschreibt Kierkegaard vier hypothetische Alternativszenarien, in denen Abraham zwar bereit ist, Gottes Befehl zu gehorchen, aber dennoch nicht glaubt, weil er in dem Willen zu gehorchen seine Liebe zu Isaak herabwertet. Abraham ver-

einem nicht wichtig ist; wenn hingegen etwas von großer Wichtigkeit ist, dann ist man nie bereit es aufzugeben, selbst dann nicht, wenn es schon verloren ist. Was Kierkegaard unter dem Pseudonym Johannes de silentio an dieser Stelle also verwundert, ist, dass Abraham die Wichtigkeit Isaaks für ihn, trotz der vernichtenden Forderung Gottes nicht auch nur ansatzweise entwertet: »[D]ann will ich meinen Wunsch fahren lassen; er war mein Einzigstes, er war meine Seligkeit«. ¹³ Abraham bleibt »seiner Liebe treu«, ¹⁴ seine Bereitschaft, den an ihn herangetragenen göttlichen Befehl auszuführen, fällt mit seiner Liebe zu Isaak zusammen ¹⁵ und ist nicht etwa als Zeugnis von religiösem Fanatismus zu begreifen. ¹⁶

liert sich im Unendlichen (Gott), indem er sich vom Endlichen (Isaak) abwendet (siehe Tilley, *Interpersonal Relationships*, S. 60 f.; Sagi, »The suspension of the ethical«, S. 95; Lippitt, *Fear and Trembling*, S. 28 ff.; Mooney, *Faith and Resignation*).

¹³ Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 194.

¹⁴ Ebd., S. 321.

¹⁵ Siehe etwa Carlisle, *Philosophy of Becoming*, S. 99; Tilley, *Interpersonal Relationships*, S. 63.

¹⁶ Carlisle greift die Frage auf, ob angesichts des globalen Terrorismus Abrahams Befolgung des göttlichen Befehls nicht einem gewalttätigen religiösen Fundamentalismus Tür und Tor öffne. Sie kommt zum Schluss, dass die Opferung Isaaks nicht mit einem religiösen Fundamentalismus verwechselt werden dürfe. Zum einen habe sich Kierkegaard nicht für die Opferung interessiert, sondern für den »inneren« Kampf Abrahams. Zum anderen sei die Liebe zu Isaak ein zentrales Element in der Geschichte: Isaak ist für Abraham das Wichtigste und nicht ein gehasster »Feind«, der eliminiert werden muss, um ein in der Zukunft liegendes Ziel zu erreichen (vgl. Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 76 f., 128 f.; auch Mooney, *Faith and Resignation*, S. 82 ff.; Davenport, »Eschatological Trust«, S. 196 f.). Es scheint also, dass der Glaube Abrahams nicht in absolutem Gehorsam seinen Ausdruck findet, sondern in der Art und Weise, wie er gehorcht (vgl. Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 49; Mooney, *Faith and Resignation*, S. 28). Ähnlich argumentiert auch Marino: der »Fanatiker« könne den »inneren Kampf« Abrahams nicht verstehen, denn er wisse, dass er durch die Opferung den höchsten Platz im Jenseits, neben Gott, als Belohnung bekommen werde – was bedeute, dass er seine Liebe zu etwas Endlichem obsolet mache (vgl. Marino, *Present Age*, S. 38). Im Unterschied dazu habe Abraham diese Gewissheit nicht gehabt, er sei sich nicht sicher gewesen, ob er die Stimme Gottes und nicht etwa die des Teufels höre (vgl. Rudd, *Limits of the Ethical*, S. 121). Žižek argumentiert ähnlich: der Befehl Gottes werde von Abraham als ein »traumatischer Eingriff« erfahren und nicht als Ausdruck seines »inneren Wesens«, dessen er sich gewiss sei. Deshalb könne er sich nicht als das »Instrument« Gottes sehen und den Befehl unmittelbar ausführen (Žižek, *Tücke des Subjekts*, S. 293).

Die Resignation ist die erste vorbereitende Bewegung und zugleich Bedingung für die zweite Bewegung, die den Glauben ausmacht¹⁷ und die de silentio in Staunen versetzt. Denn angesichts des offenbaren Pols der Unendlichkeit, versinnbildlicht durch die plötzliche Forderung Gottes und die damit einhergehende »Krise«, hält es de silentio zwar für schwierig aber nicht unmöglich, dass Abraham das Endliche nicht mehr als absolut betrachtet, sondern als relativ. Gar nicht »verstehen« kann er hingegen die zweite Bewegung Abrahams, nämlich die seines »Endlichmachens«: Abraham glaubt fest daran, dass er Isaak von Gott zurückbekommen wird, dass also die Endlichkeit, obwohl von ihm als verloren angenommen, wiederhergestellt werden wird. Das Entscheidende hierbei ist, dass Abraham nicht *weiß*, ob er Isaak zurückbekommen wird. Er hat kein Wissen um den bekanntlich glücklichen Ausgang der Geschichte, der darin besteht, dass Gott im letzten Moment seinen Befehl zurücknimmt. Dieses Nicht-Wissen ist gerade das angsterregende Element, auf das sich Kierkegaard konzentriert und welches seines Erachtens von der Christenheit beiseitegeschoben wird, um Abraham ganz selbstverständlich als »Vater des Glaubens« besingen zu können.¹⁸

Wenn diese Gewissheit Abraham fehlt und er damit rechnen muss, dass Gott ihm Isaak tatsächlich wegnehmen wird – worauf beruht Abrahams Glaube? Die Antwort klingt zunächst recht simpel: Abraham vertraut darauf, dass Gott ihn dennoch *liebt*, und, auch wenn er seine Endlichkeit einbüßt, er sie von ihm wiederbekommen wird – denn »für Gott ist alles möglich«;¹⁹ er vertraut auf Gottes

¹⁷ Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 228.

¹⁸ »Man spricht zu Abrahams Ehren, aber wie? Man faßt das Ganze in ganz gewöhnliche Worte: ›Das war das Große, daß er Gott so geliebt hat, daß er ihm das Beste opfern wollte. [...] Im Laufe des Gedankens und des Mundes identifiziert man ganz getrost Isaak mit dem Besten, und der Meditierende kann ruhig seine Pfeife rauchen, und der Hörende kann ruhig die Beine in aller Bequemlichkeit ausstrecken. [...] Was man in Abrahams Geschichte ausläßt, ist die Angst; denn Geld gegenüber habe ich keine ethische Verpflichtung, aber dem Sohn gegenüber hat der Vater die höchste und heiligste« (Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 202); »Man preist Gottes Gnade, daß er ihm Isaak wiedergeschenkt hat, das Ganze war bloß eine Prüfung [...]; man vergißt, daß Abraham nur auf einem Esel ritt, der langsam des Weges trottet, daß die Reise drei Tage währte, daß er einige Zeit brauchte, um Brennholz zu spalten, Isaak zu binden und um das Messer zu wetzen« (ebd., S. 233); siehe auch Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 69, 115.

¹⁹ Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 64.

Gnade.²⁰ Kierkegaard bemerkt, dass sich der floskelhaft erscheinenden Aussage, dass für Gott alles möglich sei, zwar jeder anschließen würde, der sich als christlich religiös bezeichnet, »aber die Entscheidung fällt erst, wenn der Mensch zum Äußersten gebracht ist, daß er menschlich gesprochen keine Möglichkeit mehr hat. Dann gilt es, ob er glauben will, daß für Gott alles möglich ist«. ²¹

Dass »alles möglich ist«, meint ausdrücklich eine *geistige* Haltung. Kierkegaard betont, dass in der Wirklichkeit selbstverständlich nicht alles möglich sei.²² So etwas anzunehmen wäre Ausdruck der Verzweiflung, die er mit dem »Phantastischen« in Zusammenhang bringt. Doch obwohl die Wirklichkeit der Möglichkeit offensichtlich viele Restriktionen auferlegt und sie einhegt, ist es für Kierkegaard nicht ausgeschlossen, eine geistige Haltung einzunehmen, wonach alles möglich ist. Das ist es, was Kierkegaard in seiner Abraham-Interpretation »das Paradox« nennt: zu glauben, dass obwohl alles aufgegeben werden muss, alles augenblicklich zurückgegeben werden wird. Dieses Vertrauen beruht buchstäblich auf *nichts*, es ist nicht scholastisch begründbar, geschweige denn empirisch²³ – es wird lediglich »kraft des Absurden«²⁴ geglaubt; auch dass Gott letztlich Isaak verschonte, liefert retrospektiv keinen Beweis dafür, dass Abrahams Vertrauen rational zu rechtfertigen war.²⁵ Abraham erwartete und vertraute auf ein *Wunder*,²⁶ das aus Sicht einer Welt ohne Gott die äußerste

²⁰ Rudd, *Limits of the Ethical*, S. 151.

²¹ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 61.

²² »Toren und junge Leute schwatzen davon, für einen Menschen sei alles möglich. Das ist indessen ein großer Irrtum. Geistig gesprochen ist alles möglich, aber in der Welt der Endlichkeit gibt es vieles, das nicht möglich ist« (ders., *Furcht und Zittern*, S. 222).

²³ Siehe Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 64. Kierkegaard spricht in *Unwissenschaftliche Nachschrift* von einer »objektiven Ungewissheit« (siehe etwa Mooney, »Reason, Subjectivity«, S. 389 f.; Miller, »Objective Absurdity«).

²⁴ Siehe Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 212.

²⁵ Mooney, *Faith and Resignation*, S. 95 ff.

²⁶ Mit »Wunder« meint Kierkegaard nicht ein »äußerliches« Wunder, also die tatsächliche Wiederkehr Abrahams – etwa als Belohnung für seine Gottesfürchtigkeit. »Wunder« ist hier auch wieder eine geistige Bestimmung – es besteht in der innerlichen Erwartungshaltung Abrahams, dass ein Wunder geschehen kann, unabhängig davon, ob sich dieses tatsächlich ereignet (siehe ebd., S. 40). Deutlich wird dies, wenn de silentio von der Resignation zur Bewegung des Glaubens überleitet: »[E]r leistet unendlich auf jene Liebe Verzicht, die seines Lebens Inhalt ist, er ist versöhnt im Schmerz; aber dann geschieht das Wunder; er macht

Unmöglichkeit darstellte²⁷ und widersinnig war: Er hoffte, »wo nichts zu hoffen war«. ²⁸ Mit Terry Eagleton könnte man sagen, dass Abraham »Hoffnung ohne Optimismus« hatte. ²⁹

Die Doppelbewegung zu vollziehen (zu resignieren und dennoch zu hoffen), ist deshalb ein schwieriges, ein angsterzeugendes Unterfangen. Selbst de silentio gibt an, Abraham, den beispielhaften »Ritter des Glaubens«, ³⁰ lediglich verstehen und die Doppelbewegung von außen beschreiben, sie aber selbst nicht vollziehen zu können. ³¹ Er zeigt sich von der »Größe« Abrahams fasziniert, auch wenn er sich nicht in ihn »hineindenken« ³² kann,

»denn groß ist es, seinen Wunsch fahren zu lassen; aber größer ist, daran festzuhalten, nachdem man ihn hat fahren lassen; groß ist, das Ewige zu ergreifen; aber größer ist, am Zeitlichen festzuhalten, nachdem man es hat fahren lassen«. ³³

Abrahams Glaube gründet nicht in seinem autonomen Willen, nicht in seiner Macht, aus sich selbst heraus Isaak behalten zu können, sondern in seiner Ohnmacht: darin, dass es letztlich allein an Gott liegt, ob Abraham Isaak zurückerhält oder nicht. Wenn Merkmal der Resignation die mutige Entscheidung für

noch eine Bewegung, erstaunlicher als alles, denn er sagt; ich glaube doch, dass ich sie bekomme, nämlich kraft des Absurden, kraft dessen, daß bei Gott alle Dinge möglich sind« (Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 226); siehe auch Davenport, »Eschatological Trust«, S. 200.

²⁷ Siehe Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 196.

²⁸ Ders., *Zur Selbstprüfung*, S. 90; Mooney, *Faith and Resignation*, S. 56.

²⁹ So Terry Eagleton in seinem gleichnamigen Buch. Seines Erachtens kann man von Hoffnung nur dann sprechen, wenn der »Untergang« sich als unumgänglich darstellt. Im »Optimismus« hingegen ist die Wahrscheinlichkeit eines Zusammenbruchs unvorstellbar. Darum sei Optimismus eine verzweifelte Haltung. Hingegen bezeichnet die Hoffnung einen Umgang angesichts des drohenden Zusammenbruchs: »One may abandon a specific situation as lost, then, while retaining an unspecific trust in the future« (Eagleton, *Hope*, S. 72).

³⁰ Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 215.

³¹ »Ich vermag die Bewegung des Glaubens nicht zu machen, ich kann die Augen schließen, und mich vertrauensvoll in das Absurde stürzen, es ist mir eine Unmöglichkeit« (Ebd., S. 209); »denn das Wunderbare kann ich nicht vollbringen; sondern mich nur dadurch in Erstaunen setzen lassen« (ebd., S. 213; siehe auch S. 214, 232, 320).

³² Ebd., S. 209.

³³ Ebd., S. 194.

das Aufgeben ist, so ist der Glaube gekennzeichnet durch eine demütige Erwartungshaltung.³⁴ Das Einzige, was Abraham tun kann, ist, an Gnade zu glauben – mehr vermag er laut de silentio nicht. Das Wiederbekommen ist ebenfalls, wie Gellman ausführt, allegorisch zu verstehen: Abraham erhält von Gott nicht Isaak als solchen zurück, sondern ein anderes Verhältnis zu ihm, bei dem er selbst nicht mehr seine Rolle als Vater »verendlicht«. Im Befehl Gottes manifestiert sich eine Grenzsituation, die signalisiert, dass Abraham an der Endlichkeit verzweifelte.³⁵ Der Befehl ist somit als Insistenz der Unendlichkeit anzusehen, die dem Selbst angehört und nicht zum Verschwinden gebracht werden kann, ungeachtet dessen, wie sehr man sich mit einer endlichen Rolle identifiziert und sich in spannungsloser Sicherheit wähnt.

Der Verzweifelte will über sich selbst verfügen. Die Möglichkeit einer geistigen Haltung, die weder auf Berechnung beruht noch sonst verständlich ist, stößt bei ihm auf Ablehnung.³⁶ Abraham dagegen vertraut darauf, dass für Gott alles möglich ist – auch wenn er selbst sich nicht vor dem Verlust Isaaks zu schützen vermag. Da, wo die »berechnende Vernunft« aufhört und der »Untergang das sicherste von allem« ist, dort hofft der Glaubende noch auf das Wunder der vielleicht bestehenden Möglichkeit.³⁷ Der Glaube an die Möglichkeit wird angesichts des »sicheren Untergangs« nicht ins Jenseits verlegt – er ist die Hoffnung einer Wiederherstellung im Diesseits: »Er glaubte nicht, daß er einmal drüben selig werden sollte, sondern daß er hier in der Welt glücklich werden sollte«. ³⁸ Man sieht hier deutlich, dass der Glaubensbegriff alles andere als weltfeindlich ist: Es geht um den Modus eines neuen Weltbezugs, nachdem der

³⁴ »Es gehört ein rein menschlicher Mut dazu, auf die ganze Zeitlichkeit Verzicht zu leisten [...]; aber es gehört ein paradoxer und demütiger Mut dazu, nun die ganze Zeitlichkeit kraft des Absurden zu ergreifen, und dieser Mut ist der des Glaubens« (ebd., S. 229); vgl. auch Cole, *The Problematic Self*, S. 160; Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 81.

³⁵ Gellman, »Fear and Trembling«, S. 297 f.

³⁶ Siehe Nordentoft, *Kierkegaard's Psychology*, S. 122, 323; Davenport, »Eschatological Trust«, S. 202.

³⁷ »Zu verstehen, daß dies menschlich sein Untergang ist, und so doch an Möglichkeit zu glauben, das heißt glauben« (Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 63); »Abraham glaubte und glaubte für dieses Leben. Ja, hätte sein Glaube bloß einem kommenden gegolten, dann hätte er es wohl leichter alles von sich geworfen, um aus dieser Welt hinauszueilen (ebd., S. 197).

³⁸ Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 212.

bestehende sich als nicht totalisierbar erwiesen hat.³⁹ Auf die Frage, wie man zum Glauben kommt, gibt Kierkegaard keine greifbare Antwort. *Furcht und Zittern* soll uns mit dem Glaubensdilemma konfrontieren und es nicht lösen. Der Glaube ist ein umschlagendes »Moment«, in dem man ohne Begründung auf Möglichkeit vertraut; er kann nicht approximativ,⁴⁰ etwa durch didaktische Übermittlung, spekulative Vermittlung oder Reflexion herbeigeführt werden. Vielmehr handelt es sich um ein leidenschaftliches Moment, das mittels eines *Sprunges* gewagt wird,⁴¹ – eines Sprunges in die Unendlichkeit *und wieder zurück* und nicht, wie Camus den Sprung deutete,⁴² aus der Welt heraus.⁴³

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Abraham das Paradigma einer Haltung ist, bei der immer die *Möglichkeit* einer neuen Sinnhaftigkeit besteht: »Die Bedingung für die Rettung eines Menschen ist der Glaube daran, daß es überall und in jedem Augenblick unbedingten *Beginn gibt*«. ⁴⁴ Abraham kann als »Vater des Glaubens« gelten, nicht deshalb, weil er, wie es laut Kierkegaard die Christenheit predigt, bereit war, im Namen seiner innigen Gottesliebe alles aufzugeben, sondern deshalb, weil er aufgrund seiner nicht zu rechtfertigenden Erwartungshaltung damit rechnete, alles wiederzubekommen.⁴⁵ Seine »Größe« besteht darin, dass er weder eine Garantie hatte noch eine rationale Begründung

³⁹ Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 180; auch Mooney, *Faith and Resignation*, S. 16.

⁴⁰ Siehe Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 140.

⁴¹ Der *Sprung* wird vor allem in den *Philosophischen Brosamen* (1844) entwickelt. Der Begriff wird insbesondere gegen Hegels »Vermittlung« ins Feld geführt. Kierkegaard kritisierte an Hegel dessen Gedanken, dass der qualitative Umschlag in einer kumulativen und quasi-automatischen Abfolge geschehe (Ferreira, »Kierkegardian Leap«, S. 214); siehe hierzu auch Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 224 ff.

⁴² Siehe Kapitel 1, S. 9 dieser Arbeit.

⁴³ Mit seinem Beispiel eines Tänzers drückt Kierkegaard dies unmissverständlich aus: »Wenn ein Tänzer sehr hoch springen könnte, dann würden wir ihn bewundern, aber wenn er, obgleich er höher springen könnte als jemals irgendein Tänzer, so tun würde, als könne er fliegen, dann mag das Gelächter ihn herunterholen. Springen bedeutet, der Erde wesentlich anzugehören und die Gesetze der Schwere zu respektieren, so daß der Sprung nur etwas Momentanes ist« (Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 259).

⁴⁴ Kierkegaard, *Tagebücher*, Band 4, S. 153.

⁴⁵ »Durch den Glauben leistete Abraham nicht Verzicht auf Isaak, sondern durch den Glauben bekam Abraham Isaak« (ders., *Furcht und Zittern*, S. 229).

für seinen Glauben. Er war vollkommen auf sich allein gestellt und konnte deswegen nur auf eine *absurde* Weise glauben. Der Glaube an Möglichkeit ist darum »wahnsinnig«: laut Kierkegaard erscheint es nämlich von außen betrachtet als widersinnig, dass, obwohl der Verlust der Endlichkeit für Abraham »das Gewisseste von allem« ist, er sich nicht darauf reduzieren lässt, sondern weiter an dem Glauben festhält, dass Gott ihn liebt: »Zu verstehen, daß dies menschlich gesprochen sein Untergang ist, und so doch an Möglichkeit zu glauben, das heißt glauben«.⁴⁶

Man könnte meinen, dass Kierkegaard uns zu »wenig« an die Hand gibt – einen absurden Glauben, dessen Gelingen alles andere als gewiss ist und bei dem die eigene Macht als Ohnmacht erfahren wird; eine geistige Haltung, der zufolge alles möglich ist, obwohl das in der Wirklichkeit offensichtlich nicht der Fall ist. Das mag zutreffend sein, doch bleibt es für Kierkegaard dabei, dass der Glaube das einzig in Betracht kommende Gegengift zur Verzweiflung ist: fehlt das unbedingte Festhalten an der Möglichkeit, so bleibt nur eine Welt von Verzweiflung.⁴⁷ Eine »bessere« Lösung, das heißt eine, die uns weniger in Furcht und Zittern versetzt und mehr Beruhigung, Sicherheit und sanften Trost spenden könnte,⁴⁸ gibt es seines Erachtens nicht. Die einzige Lösung besteht darin, in Abraham ein nachahmenswertes Vorbild einer geistigen Haltung zu sehen, die weder Endlichkeit noch Unendlichkeit verzweifelt zu vereinseitigen versucht, sondern diese beiden einander ausschließenden und nicht miteinander zu versöhnenden Pole *in* ihrer unheimlichen Spannung zusammenhält.⁴⁹ Durch den Glauben werden Sorgen und Leiden nicht zum Verschwinden gebracht – es wird aber eine andere Einstellung zu ihnen gewonnen, die verhindert, dass man ihretwegen handlungsunfähig wird.⁵⁰

⁴⁶ Ders., *Krankheit zum Tode*, S. 63.

⁴⁷ »Kierkegaard [...] zufolge heißt glauben: darauf vertrauen, daß alles möglich ist. Dementsprechend muß verzweifeln bedeuten: das Zutrauen dazu, daß alles möglich ist, verlieren und verloren zu haben« (Theunissen, *Der Begriff Verzweiflung*, S. 111); der Glaube, dass »für Gott alles möglich sei, erscheint als der einzige Ausweg aus einer Situation, in der nichts mehr möglich ist« (ebd. S. 117).

⁴⁸ Vgl. Kierkegaard, *Zur Selbstprüfung*, S. 87.

⁴⁹ Siehe Mooney, »Abraham and Dilemma«, S. 35; Butler, »Speculative Despair«, S. 378.

⁵⁰ Vgl. Sløk, *Christentum mit Leidenschaft*, S. 127.

5.2. Die »Suspension des Ethischen«

Dass Abraham letztlich auf absurde Weise die Doppelbewegung vollbrachte, bewundert de silentio, weshalb er Abraham eine lange Lobrede widmet.⁵¹ Die Bewunderung de silentios enthält allerdings ein aus ethischer Perspektive recht verstörendes Element: Obwohl Isaak letztlich nicht geopfert werden musste, hatte Abraham dennoch den entsetzlichen Entschluss gefasst ihn zu opfern, ohne um den »glücklichen« Ausgang der Geschichte zu wissen. Er war bereit, gegen seine familiären ethischen Pflichten zu verstoßen,⁵² weil die Stimme Gottes es ihm so befohlen hatte: Er ließ »seinen irdischen Verstand«⁵³ fahren und hörte auf Gottes Befehl, denn »er wußte auch, daß kein Opfer zu schwer war, wenn Gott es forderte – und er zückte das Messer«.⁵⁴ Was also von Kierkegaard scheinbar bewundert wird, ist die Außerkraftsetzung des Ethischen durch einen göttlichen Befehl.⁵⁵ Dies verkomplizierte aber durchaus den Bezug zu Abraham, der von der spießbürgerlichen Christenheit unbeschwert als »Vater des Glaubens« gepriesen wurde. Denn Kierkegaard merkt an, dass jeder, der es Abraham gleichtäte und sich zur Rechtfertigung auf die Stimme Gottes berufen würde, schlichtweg als ein fanatischer Wahnsinniger gelten würde.⁵⁶

⁵¹ Siehe die Lobrede in *Furcht und Zittern*. Diese Bewunderung ist allerdings nicht einseitig. De silentio versucht nicht bloß, Abrahams Bereitschaft, Isaak zu opfern, zu verteidigen. Er bewundert zwar Abrahams Glauben an die Wiederkehr Isaaks; weil jedoch dieser Glaube ein Aufgeben voraussetzt, ein Überschreiten der Endlichkeit mit ungewissem Ausgang, hat der Glaube zugleich etwas zutiefst »Entsetzliches« (Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 244 f.; auch Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 180).

⁵² Die Pflicht, »daß der Vater den Sohn höher lieben soll als sich selbst« (Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 240).

⁵³ Ebd., S. 193.

⁵⁴ Ebd., S. 199.

⁵⁵ Vgl. Sagi, »The suspension of the ethical«, S. 83.

⁵⁶ Kierkegaard stellt sich den Fall vor, dass jemand, nachdem er die Rede des Geistlichen hörte, es genauso machen wollte wie Abraham – sein »Bestes« opfern, um seinen Glauben zu beweisen. In dem Fall würde der Redner, der Geistliche, diese Person als Mörder verteufeln: »»Abscheulicher Mensch, Ausschuß der Gesellschaft, welcher Teufel hat dich besessen, daß du deinen Sohn morden willst?« [...] Besäße der gleiche Redner ein wenig überschüssigen Verstand, der sich verlieren ließe, ich denke, er würde ihn verlieren, wenn der Sünder ruhig und würdig antwortete: »Darüber hast du ja selber am Sonntag gepredigt«

Kierkegaard betont diesen Aspekt der Geschichte Abrahams, um eine zu leichtfertige Preisung Abrahams zu verunmöglichen und ihn zugleich zur Provokation einzusetzen.⁵⁷ Für Kierkegaard war die Abraham entgegengebrachte Bewunderung Anlass genug, um ihm gegenüber misstrauisch zu werden und ihn des Irrationalismus und religiösen Fanatismus zu verdächtigen.⁵⁸

Eine große Schwierigkeit besteht also zunächst in der Kollision von ethischer Norm und religiöser Forderung – dem Tötungsverbot und dem Opferungsbeehl – und der Frage, wie dieser begegnet werden soll. Gott verlangt etwas, das aus ethischer Sicht nur als Mord gelten kann, da es durch kein ethisches Argument zu rechtfertigen ist.⁵⁹ Abrahams Zustimmung zur Opferung Isaaks läuft auf seine Zustimmung zur Opferung des Ethischen heraus.⁶⁰ Kurz gesagt: es findet hier ein Konflikt zwischen dem Ethischen und dem Religiösen statt. Auch wenn Abraham von Kierkegaard als eine Figur der ethischen Ausnahme bewundert wird, will er den Streit nicht beilegen, sondern ihn aushalten: Es kann nicht *ad hoc* entschieden werden, ob Abraham der »Vater des Glaubens«

(Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 203). Wie später gezeigt werden soll, geht es Kierkegaard tatsächlich nicht um den »Akt« der Opferung als Glaubensbeweis. Wenn er hier in diese Richtung weist, dann um Abraham als Mittel der Provokation einzusetzen. Kierkegaard will nämlich auf einen Widerspruch aufmerksam machen, den die Christenheit seines Erachtens allzu leichtfertig übersieht. Er konfrontiert sie mit einer »Entweder-Oder«-Entscheidung: entweder ist Abraham der Vater des Glaubens, so dass er nachgeahmt werden darf; oder er ist ein Mörder, der nicht als »Vater des Glaubens« gepredigt werden darf. Darüber hinaus dient die Provokation dem Zweck, dass der Leser sich fragt, ob er »wirklich« an Gott glaubt. Kierkegaard will damit hervorheben, dass der Glaube eine Aufgabe sei, die *vor* einem liegt und nichts, das man von Geburt an auf natürliche Weise besitzt (vgl. Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 4, 22). Dass für Kierkegaard Abraham in einem religiösen Sinne kein Mörder ist, liegt nahe, da, wie Mooney bemerkt, ein Mörder normalerweise jemanden loswerden will, der nicht wiederkehren soll (vgl. Mooney, *Faith and Resignation*, S. 59).

⁵⁷ Siehe Dieckow, *Gespräche*, S. 83 f.

⁵⁸ Der Vorwurf des Irrationalismus gegen Kierkegaard beruht im Wesentlichen auf seinen Erörterungen in *Furcht und Zittern* und insbesondere auf seiner Frage, ob der Glaube nicht etwas Antimoralisches abverlangen könne (siehe Evans, »Faith as the *Telos* of Morality«, S. 9). Bezugnehmend auf *Furcht und Zittern* erhebt etwa Emanuel Levinas den Vorwurf des Irrationalismus (siehe Dooley, *The Politics of Exodus*, S. xvii f.).

⁵⁹ Gellman, »Kierkegaard's Fear and Trembling«, S. 295.

⁶⁰ Sløk, *Christentum mit Leidenschaft*, S. 96; Marquard, *Der Einzelne*, S. 144.

ist oder nur ein gewöhnlicher Mörder. Aus diesem Grund formuliert Kierkegaard den Konflikt im Kapitel *Gibt es eine teleologische Suspension des Ethischen?* zunächst als eben diese Frage.⁶¹

Diese Frage wurde schon von Immanuel Kant gestellt und eindeutig mit einem »Nein« beantwortet: nein, es darf keine Suspension des Ethischen geben. Auf Abraham Bezug nehmend bestreitet Kant, dass Gott jemals etwas der Moral Widerstrebendes befehlen würde. Für ihn kann deshalb die von Abraham vernommene Stimme unmöglich diejenige Gottes gewesen sein, »denn wenn das, was ihm geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch, und die ganze Natur überschreitend dünken: er muß sie doch für eine Täuschung halten.«⁶² Es steht mit anderen Worten das Religiöse bei Kant nicht *über* dem Ethischen, sondern ist ihm untergeordnet – das Religiöse kann nur innerhalb des Ethischen legitimiert werden.⁶³

Kierkegaard will mit seiner Interpretation der Geschichte Abrahams das Verhältnis umdrehen: Der Einzelne muss sich in erster Linie vor Gott verantworten; Gott ist absolut und steht über dem Ethischen.⁶⁴ Allerdings ist das Ethische bei Kierkegaard nicht ganz mit der Moralität Kants gleichzusetzen. Kierkegaard geht es nicht um einen wirklichen Akt, der moralische Gebote verletzt oder sie außer Kraft setzt. Vielmehr wird von Abraham ein verabsolutierendes *Verhältnis* zu moralischen Normen »geopfert«, also eine Haltung, bei der der

⁶¹ Siehe Rudd, *Limits of the Ethical*, S. 144.

⁶² Kant, *Streit der Fakultäten*, S. 333. Auch an anderer Stelle nimmt Kant Bezug auf Abraham und hält fest, dass »wenn etwas als von Gott in einer unmittelbaren Erscheinung desselben geboten wird, das doch geradezu der Moralität widerstreitet, bei allem Anschein eines göttlichen Wunders, es doch nicht ein solches sein könne, (z. B. wenn einem Vater befohlen würde, er solle seinen, soviel er weiß, ganz unschuldigen Sohn töten)« (Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen*, S. 112). Beide Zitate finden sich auch in Gellman, »Fear and Trembling«, S. 296 und Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 105). Siehe auch S.16 f., 100 f.; Wood, »Singular Universal«, S. 13). Evans, »Faith as the *Telos* of Morality«, S. 14. Wie Marquard anmerkt, ist die Weigerung, einen immoralischen Gott zu akzeptieren die Position des Deismus, dem er auch Kant zurechnet: »Die Deisten haben daraus die Konsequenz gezogen, den persönlichen Gott zu verwerfen, um zu einer Religion zu kommen, welche die Moral und das Ethische absolut respektiert und Gott nur insoweit, als er dies ebenfalls tut. Und das ist der Gott, [...] der identisch ist mit dem kategorischen Imperativ, um dies auf dem Stande Kants zu sagen« (Marquard, *Der Einzelne*, S. 137).

⁶³ Siehe Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 16.

⁶⁴ Siehe Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 238 ff.

Einzelne sich und sein Leben allein durch Pflichterfüllung als verwirklicht und gelungen betrachtet und sich in dieser Sinnhaftigkeit als sicher wähnt. Was Kierkegaard unter dem Ethischen bzw. dem »Allgemeinen« versteht, benennt er in folgender Passage am Anfang des Kapitels zur »Suspension des Ethischen«:

»Das Ethische ist als solches das Allgemeine, und als das Allgemeine dasjenige, das für einen jeden gilt. [...] Es ruht immanent in sich selbst, hat nichts außer sich, das sein *τέλος* wäre, ist aber selbst *τέλος* für alles [...]. Sobald sich der Einzelne dem Allgemeinen gegenüber in seinem Einzelsein geltend machen will, [...] einen Trieb verspürt, sich als der Einzelne geltend zu machen, so befindet er sich in der Anfechtung, woraus er sich nur herausarbeitet, indem er reuig sich selbst als der Einzelne im Allgemeinen aufgibt. [...] Verhält es sich so, dann hat Hegel recht, wenn er den Menschen im Guten und im Gewissen nur als den Einzelnen bestimmt sein lässt, er hat recht, diese Bestimmtheit als eine ›moralische Form des Bösen‹ (vgl. besonders die Rechtsphilosophie) anzusehen, die in der Teleologie des Sittlichen aufgehoben werden soll.«⁶⁵

Es wird hier deutlich, dass Abrahams Aufhebung des Ethischen weniger gegen die Moralität Kants als gegen Hegels Sittlichkeit gerichtet ist.⁶⁶ Kierkegaard verstand Hegels Sittlichkeit als die vollständige Unterordnung des Einzelnen unter den Staat, die Familie und die Normen der bürgerlichen Gesellschaft, kurz: die Pflichten, die an definitive soziale Positionen und Rollen gebunden

⁶⁵ Ebd., S. 237 f. Mit »Guten und im Gewissen« meint Kierkegaard den Abschnitt »Das Gute und das Gewissen« in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Insbesondere bezieht er sich hierbei auf § 140.

⁶⁶ Evans, »Faith as the Telos«, S. 16 ff. In der Kierkegaard-Forschung gibt es die Tendenz, in Abraham allein einen Gegenspieler Hegels zu sehen (etwa bei Westphal, »Kierkegaard and Hegel«, S. 107 ff.). Zu der Frage, inwieweit das Ethische bei Kierkegaard nicht nur Hegels Sittlichkeit meint, sondern auch Kants Moralität miteinschließt, siehe Davenport, »Eschatological Trust«, S. 210 f.; Rudd, *Limits of the Ethical*, S. 145; Assiter, »Love for Neighbors«, S. 56; Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 120.

sind.⁶⁷ Dem »Gewissen«, verstanden als das Walten einer subjektiven Eigensinnigkeit, sollte laut Hegel Einhalt geboten werden, indem es in der Sittlichkeit aufgehoben wird.⁶⁸ Insofern hat Hegel die Frage nach der Suspension ebenfalls mit einem »Nein« beantwortet: der Einzelne darf nicht über dem Allgemeinen stehen. Die Sittlichkeit fungiert hier als Platzhalter für die Gewissheit eines Endlichen, das dadurch verabsolutiert wird, dass es das Unendliche in sich aufgehoben zu haben meint. Aus diesem Grund ist »Sittlichkeit« in Kierkegaards Augen die philosophische Rechtfertigung des *status quo*:⁶⁹ »Warum hat Hegel das Gewissen und das Gewissensverhältnis in dem einzelnen zu ›einer Form des Bösen‹ gemacht [...]? Warum? Weil er das Bestehende vergötterte.«⁷⁰ Mit

⁶⁷ Siehe Rudd, *Limits of the Ethical*, S. 145; Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 99 ff., 106 ff. Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht erörtert werden, ob Kierkegaard Hegel, zumindest ansatzweise, nicht missverstanden hat. Die Kierkegaard-Forschung kommt jedoch zum Schluss, dass das Verhältnis weitaus komplexer ist als gemeinhin angenommen, sodass Kierkegaard nicht bloß als Gegenpol zu Hegel verstanden werden darf. Jon Stewart widmete dieser Fragestellung eine Monographie. Sein Ausgangspunkt ist, dass im gleichen Maße wie Kierkegaard als Denker des isolierten Individuums stilisiert worden sei, Hegel – unter anderem von Kierkegaard – darauf reduziert worden sei, ein monströses System geschaffen zu haben, das alles Individuelle verschlinge und eine Ethik, die den *status quo* auf Grundlage seines bloßen Vorhandenseins legitimiere (vgl. Stewart, *Idealism and Existentialism*, S. 1, 11 f.; auch Butler, »Speculative Despair«, S. 83; Tonon, »Suffering from Modernity«; Žižek, *Parallaxe*, S. 89 ff.).

⁶⁸ »Die *sittliche Substantialität* ist auf diese Weise zu ihrem *Rechte* und dieses zu seinem *Gelten* gekommen, daß in ihr nämlich die Eigenwilligkeit und das eigene Gewissen des Einzelnen, das für sich wäre und einen Gegensatz gegen sie machte, verschwunden« (Hegel, *Grundlinien*, §152, S. 147); siehe auch Dooley, *Politics of Exodus*, S. 45). In Carlisles Interpretation meint das Verschwinden der Eigensinnigkeit die Überwindung subjektiver, innerlicher Gefühlslagen, die bei Hegel als widervernünftig und deswegen als bedrohlich gelten würden (Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 124).

⁶⁹ Siehe Dooley, *Politics of Exodus*, S. 43.

⁷⁰ Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, S. 113. Kierkegaard fährt fort, indem er betont, dass alles, was absolut erscheine, auf der ideologischen Negierung seines eigenen Anfangs bzw. seiner Setzung beruhe: »Daß aber das Bestehende etwas Göttliches geworden ist, für das Göttliche angesehen wird, ist ein Falsum, das dadurch entstanden ist, daß es seine eigene Herkunft verleugnet«. Kierkegaard zeigt sich hier als Ideologiekritiker *avant la lettre*. Denn was er andeutet, wird bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe unter dem Begriff der »Sedimentierung« ausgeführt. Darunter verstehen Laclau und Mouffe die »Naturalisierung« von Gesellschaftsordnungen, das heißt das »Vergessen« ihrer eigenen Kontingenz, also das Beharren auf einer vermeintlichen Alternativlosigkeit: »Sofern ein Institutionsakt von Erfolg gekrönt ist, kommt es zu einem tendenziellen ›Vergessen der Ursprünge‹, das System möglicher Alternativen beginnt zu verschwinden und die Spuren der originären Kontingenz verwischen. Auf diese Weise tendiert das Instituierte dazu, die Form reiner objektiver Präsenz

anderen Worten werde bei Hegel das Religiöse, welches für die Unendlichkeit bzw. Ewigkeit stehen sollte, der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat – also dem Endlichen – untergeordnet.⁷¹ Die Erschütterung bzw. die Krise Abrahams kann also als Krise der selbstgenügsamen Sittlichkeit und gesellschaftlichen Ordnungskonfiguration verstanden werden. Abrahams Furcht und Zittern werden somit auf die Ebene der Gemeinschaft übertragen:

»Die Vergöttlichung des Bestehenden [...] ist eine selbstzufriedene Erfindung des schlappen, weltlichen, menschlichen Sinns, der seine Ruhe haben will und sich einbilden möchte, daß wir nun eitel Friede und Geborgenheit erlangt haben. [...] Jeder Mensch muß in Furcht und Zittern leben, und deshalb darf auch nichts Bestehendes ohne Furcht und Zittern sein. Furcht und Zittern bedeutet, daß man im Werden ist, und jeder einzelne Mensch, sowie das ganze Menschengeschlecht, ist im Werden und soll sich dessen bewußt sein.«⁷²

Kierkegaards Suspension des Ethischen durch den Glauben ist nicht als willkürliche Annullierung von »Moralgeboten oder Tugendlehren« zu verstehen: »Hieraus folgt jedoch nicht, daß dieses [das Ethische, K. P.] zunichte gemacht werden sollte; aber es erhält einen ganz anderen Ausdruck, den paradoxalen

anzunehmen. Dies ist das Moment der Sedimentierung« (Laclau, zit. in Marchart, *Die politische Differenz*, S. 204; siehe auch Mouffe, »Kritik als hegemoniale Intervention«; Wullweber, »Konturen«, S. 36 ff.; Laclau, *New Reflections*, S. 41 ff.).

⁷¹ Kierkegaard beschreibt diese Tendenz mit einer guten Portion Zynismus: »Aber eins wird doch angenommen: das Christentum als gegeben. Es wird angenommen, daß wir alle Christen sind. [...] Einmal war es lebensgefährlich, sich dazu zu bekennen, Christ zu sein, nun ist es bedenklich, zu bezweifeln, daß man es sei. [...] wenn ein Mensch simpel und einfach sagen würde, er hätte um sich selbst Sorge, daß es nicht richtig damit bestellt wäre, daß er sich Christ nenne [...]. Wäre er verheiratet, würde seine Frau zu ihm sagen: ›Lieber Mann, wie kannst du nun solche Einfälle bekommen; du solltest kein Christ sein? Du bist ja ein Däne [...]. Gehst du nicht deiner Arbeit im Büro als guter Beamter nach [...]: dann bist du ein Christ [...]. Sieh, so objektiv sind wir alle geworden, daß selbst die Beamtenfrau vom Totalen her, vom Staat aus [...] auf den Einzelnen argumentiert« (Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 180 f.). Anhand dieser Äußerung wird deutlich, dass Kierkegaard nicht das Ethische als solches der Kritik unterzieht. Vielmehr geht es um die Relation zum Religiösen, das in der Erfüllung sozialer Verpflichtungen als schon verwirklicht gesehen wird (vgl. Rudd, *Limits of the Ethical*, S. 116).

⁷² Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, S. 114.

Ausdruck«. ⁷³ Das Ethische wird also nicht suspendiert, um jedes beliebige Verbrechen zu rechtfertigen. ⁷⁴ Vielmehr kritisiert Kierkegaard das *Verhältnis* der Ethik *zu sich selbst*, da darin »das Ethische selber als das Absolute verstanden wird«. ⁷⁵ Wenn Kierkegaard also das Religiöse und den Einzelnen über das Ethische stellt, dann nicht, um das Ethische als solches zu opfern und das ermächtigte Individuum auf den Thron zu setzen, ⁷⁶ sondern um das Selbstverständnis des Ethischen als durch und durch verendlicht und *letztbegründet* zu durchbrechen – das »Ethische wird zum Relativen« gemacht, ihm wird seine eigene Grundlosigkeit offenbart. ⁷⁷

Die Suspension durch den Glauben dient demnach als Korrektiv in Bezug auf die Rangordnung zwischen dem Ethischen und dem Religiösen und fungiert als kritisches Instrument gegen jedwede soziale und kulturelle Totalisierung. ⁷⁸ Kierkegaard wendete sich gegen eine Gesellschaft, die ihre Grenzen vergaß und in Selbstvergötterung verfiel. ⁷⁹ Das Religiöse dürfte nicht als irrationaler Relativismus verstanden werden, denn in diesem Fall wäre das Religiöse bloße Beliebigkeit, die sich nicht einzugrenzen, sich nicht zu »verendlichen« sucht und demnach als Verzweiflung der Unendlichkeit zu bezeichnen wäre. In einem soziopolitischen Kontext beschreibt Kierkegaard eine Bewegung, die das verabsolutierte Ethische *qua* Sittlichkeit ent-totalisiert und zu ihm in einem weiteren Schritt einen neuartigen Zugang ermöglicht. Die Außerkraftsetzung

⁷³ Ders., *Furcht und Zittern*, S. 257.

⁷⁴ Mooney, *Faith and Resignation*, S. 82 ff.

⁷⁵ Marquard, *Der Einzelne*, S. 147.

⁷⁶ Diese Kritik äußert etwa Gottlieb (»Ethical Individualism«, S. 360).

⁷⁷ Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 258; auch ders., *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 580; Mooney, *Faith and Resignation*, S. 120 ff.; Schrag, »The Kierkegaard-Effect«, S. 12.

⁷⁸ Siehe Sagi, »Suspension of the ethical«, S. 91. Evans hebt hervor, dass es nicht um einen fundamentalen Gegensatz gehe, sondern um die Stellung der Religiosität in Bezug auf eine Ethik, die vorgebe, dass die Religiosität restlos in ihr aufgegangen sei (vgl. Evans, »Faith as the Telos«, S. 14 ff.). Die ethische und »individualpsychologische« Perspektive gehören meines Erachtens zusammen, so dass der Glaube nicht nur auf eine negative Ethik hindeutet, wie Evans (»Fear and Trembling«, S. 22) das zu denken scheint, sondern auch ganz klar die positiven Motive der *Liebe* und der *Hoffnung* mit einschließt (siehe Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 59 ff.).

⁷⁹ Vgl. Westphal, »Kierkegaard and Hegel«, S. 112.

des Ethischen ist eine Haltung, die sich der Selbstvergötterung des »Bestehenden« und seiner vermeintlichen ethischen Selbstgenügsamkeit widersetzt.⁸⁰ Abraham ist die Symbolfigur dafür, dass das Endliche – hier die Sittlichkeit – sich nicht verabsolutieren lässt und durch die Unendlichkeit ständig heimgesucht wird. Dass im Begriff der Sittlichkeit das Religiöse bzw. das Christentum absorbiert wird, ist nach Kierkegaard auch keineswegs selbstevident. Er betont, dass es eine Zeit gab, in der sich das Christentum von der Sittlichkeit scharf abgrenzte, als nämlich Christus lebte und als gewöhnlicher Krimineller verurteilt wurde.⁸¹ Die soziopolitische Dimension Abrahams gründet in dem Beharren darauf, dass die Sittlichkeit in Fragen sowohl der persönlichen, sinnhaften Lebensgestaltung als auch auf der Ebene der Gesellschaftsorganisation nicht das letzte Wort haben kann. Darüber hinaus ist Abraham für Kierkegaard ein paradigmatisches Individuum, weil er durch seine Doppelbewegung soziale Normen nicht negierte, sondern mit ihnen koexistierte, dabei ein neues, nicht totalisierendes Verständnis von ihnen gewann.⁸² Anders ausgedrückt: Im Kontext der Geschichte Abrahams ist es das Ziel Kierkegaards aufzuzeigen, dass

⁸⁰ »And the ›voice of God‹, for Kierkegaard, is not literally a command to do a specific act, and it is not even *about* a specific act, but is the ›call‹ out of the ›infinity‹ of the self« (Gellman, »Fear and Trembling«, S. 297); auch Dooley, *Politics of Exodus*, S. 25; Evans, »Faith as the Telos«, S. 23. Entlang der Abgrenzung zu Hegels Sittlichkeit lässt sich *Furcht und Zittern* unter einer soziopolitischen Perspektive untersuchen. Dieser Zugang wird durch kritische Überlegungen zur liberalen Marktökonomie unterstützt, die den Rahmen dieses Werks bilden (siehe Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 29 f.; Mooney, »Art, Deed, and System«; ders., *Faith and Resignation*). Eine solche interpretative Gewichtung ist deshalb plausibel und reiht *Furcht und Zittern* in die übrigen Schriften Kierkegaards ein, die eine explizitere soziopolitische Perspektive haben. Allerdings ist anzumerken, dass diese Perspektive der Vielschichtigkeit der Motive, die in *Furcht und Zittern* enthalten sind, nicht gerecht werden kann (siehe hierzu etwa Green, »Developing Fear and Trembling«).

⁸¹ Siehe Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, S. 99; auch Barrett, »Crucifixion«, S. 160, Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 179. Aus diesem Grund war, wie Westphal anmerkt, Christus ein politisches »Ärgernis« für das Bestehende: »Christ was executed as an infidel because he refused to recognize the established order as the criterion of virtue and goodness«. (Westphal, *Kierkegaard's Critique*, S. 24).

⁸² Mooney hebt diesen Punkt hervor: »Faith is ›higher‹ than social, civic, or rational morality, but not because it provides grounds for overriding ethics [...]. Faith provides the setting for new ethics, established on a different basis« (Mooney, »Getting Isaac Back«, S. 75); siehe auch ders., »Faith an Resignation«; Rudd, *Limits of the Ethical*, S. 122; Sagi, »Suspension of the ethical«, S. 83; Davenport, Eschatological Trust«, S. 208.

die Ethik nicht absolut ist und deswegen transzendiert werden kann – das Absolute ist für ihn nur Gott, oder genauer: die Beziehung zu Gott.

Es ist nicht unwichtig, dieses Kapitel mit einer kurzen Erläuterung zum Gottesbegriff bei Kierkegaard abzuschließen, sowohl im Hinblick auf sein psychologische als auch auf seine gesellschaftliche Bedeutung; denn man könnte die Aktualität Kierkegaards aufgrund seiner tiefen Verwurzelung in der christlichen Tradition, deren Einfluss seit der Moderne stark abgenommen hat, anzweifeln. Kierkegaard wurde im 20. Jahrhundert von einigen Denkern »säkularisiert« (etwa von Heidegger oder Sartre). Auch in der gegenwärtigen Diskussion um das Politische werden Gott und Glaube nicht aus einem theologischen Blickwinkel betrachtet, sondern in säkulare subjekttheoretische Begrifflichkeiten übersetzt. Die Loslösung dieser Begriffe aus ihrem originär theologischen Kontext läuft Kierkegaard nicht eindeutig zuwider; denn gerade sein Gottesbegriff hat eine säkulare Lesart seines Werkes vorangetrieben und die Anschlussfähigkeit seiner Kernbegriffe für die zeitgenössischen Debatten ermöglicht.

Was meint Kierkegaard in *Furcht und Zittern* damit, dass für Gott alles möglich sei, dass er absolut sei und Abraham sich zu ihm absolut verhalte? Einer Antwort auf diese Fragen kommt man am nächsten, wenn eine andere Äußerung Kierkegaards mit herangezogen wird: »Gott ist eben das, daß alles möglich ist.«⁸³ Diese Äußerung blieb in der Kierkegaard-Forschung nicht unbemerkt: Gott wird mit Möglichkeit identifiziert,⁸⁴ weshalb das »Absolute« folgerichtig eine bedingungslose Möglichkeit meint, die nicht ein für alle Mal verwirklicht und dadurch getilgt werden kann. Wenn es bei Kierkegaard also um den Gott geht, dann nicht um die Frage, ob Gott existiert oder nicht. Gott *qua* absolute

⁸³ Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 64.

⁸⁴ »This seems to imply that a person who believes in God must expect the impossible, at all times, and indeed to say that God *is* ›that all things are possible‹ leads to the view that belief in God *is* the belief that all things are possible« (Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 63).

Möglichkeit ist derjenige Gott, der *insistiert*.⁸⁵ Man kann den Pol der Möglichkeit verleugnen oder Anstrengungen unternehmen sich ihm zu entziehen, indem man ihn ein für alle Mal zu verwirklichen versucht. Diese Reaktionen sind für Kierkegaard Verzweiflung. Möglichkeit als geistige Haltung kann letztlich nicht verleugnet werden, sie ist absolut, und kann nicht mittels einer selbstermächtigenden Geste vollkommen in Wirklichkeit aufgelöst werden – sie insistiert. Es scheint, dass Kierkegaard mit seinem Gottesbegriff genau diesen Charakter der Möglichkeit hervorheben wollte. Damit ist nicht ein abstrakter, sich von der Wirklichkeit abhebender grenzenloser Raum des Möglichen gemeint; der Gottesbegriff umschreibt vielmehr eine Möglichkeit, an der, wie bei Abraham deutlich geworden, *innerhalb* des Wirklichkeitsbereichs festgehalten wird – die Endlichkeit dient der Unendlichkeit als Ausgangspunkt.⁸⁶ In Bezug auf die Kritik an der Hegel'schen Sittlichkeit fungiert der Kierkegaard'sche Gott ebenfalls nicht als »Endzweck der ethischen Teleologie« oder als »Garant des Allgemeinen«; vielmehr stellt er ihre Negation dar, die »Negation der Welt und ihrer Wesensverhältnisse«.⁸⁷ In diesem Sinne bringt der Kierkegaard'sche Gott

⁸⁵ Der Begriff der *Insistenz* ist der Ausgangspunkt Caputos. Er versteht Gott als eine letztlich an die Menschen adressierte, nicht auszumerzende Möglichkeit: »God insists while we exist« (Caputo, *Insistence of God*, S. 13). In dem Kapitel »Spooking the Faithful« schreibt er Kierkegaard zu, genau diese Insistenz deutlich machen zu wollen: »Kierkegaard described this in wonderfully polemical terms as the religion that comes replete with a full staff of bishops, deans, pastors, with a complete inventory of churches, bells, organs, offering boxes, collection boxes, hymn boards, hearses, etc. That is what exists. What does not exist for Kierkegaard, what only insists, is the Christianity of the New Testament« (ebd., S. 75).

⁸⁶ Theunissen, *Der Begriff Verzweiflung*, S.112; siehe auch Sløk, *Christentum mit Leidenschaft*, S. 100; Caputo, *The Insistence of God*, S. 11.

⁸⁷ Marquart, *Der Einzelne*, S. 179. Marquart interpretiert den Gottesbegriff bei Kierkegaard als ein *sacrificium essentiae*. Der Gott, der »Sinnantwort sein soll, ist zugleich derjenige Gott, der das Wesensopfer verlangt« (Marquart, *Der Einzelne*, S. 157), also jedweden Versuch der Essentialisierung scheitern lässt. Allerdings wird das negative Moment in dieser Definition etwas zu stark betont. Der positive Bezug, also die Wiedergewinnung der Endlichkeit durch die Hoffnung und die Liebe im Glauben, die Marquart an anderer Stelle aufgreift, scheinen hier zu fehlen (s. Marquart, *Der Einzelne*, S. 140, 146, 158, 179). Dieselbe Akzentuierung findet sich auch bei Žižek, der sich auf einen Tagebucheintrag Kierkegaards bezieht: »Kierkegaards Gott ist strikt korrelativ zur ontologischen Offenheit der Wirklichkeit, zu unserer Art der Beziehung zur Wirklichkeit als unvollendet, als im ›Werden‹ begriffen. ›Gott‹ ist der Name für den Absoluten Anderen, an dem wir die völlige Kontingenz der Wirklichkeit messen können; [...] Deshalb muss Kierkegaard auf der völligen ›Desubstantialisierung‹ Gottes bestehen« (Žižek, *Parallaxe*, S. 96 f.). Das negative Moment ist zwar,

letztlich *Ungewissheit*, er zieht sich zurück und sorgt dafür, dass man auf sich selbst zurückgeworfen wird; weder kann er als Garantie der Endlichkeit verstanden werden, noch verspricht er, sollte er die Endlichkeit einfordern, einen Ersatz. Wenn das Endliche wiedergewonnen wird, dann aufgrund eines wundersamen Aktes von Gnade und nicht als *Resultat* eines innigen Glaubens. Die »Beziehung zu Gott« meint eine Beziehung zur Möglichkeit trotz der Abwesenheit eines metaphysischen Garantie-Gottes.

Dass seiner Auffassung nach der Glaube keinen anwesenden Garantie-Gott beinhaltet, zeigt sich auch in einer längeren Passage, in der Kierkegaard einen »weltlichen« Ritter des Glaubens beschreibt. Auffällig ist hier das fehlende theologische Vokabular: »Er freut sich an allem, nimmt teil an allem [...]. Er freut sich über alles, was er sieht [...], alles beschäftigt ihn mit einer Daseinsruhe«.⁸⁸ Der wohl intensivste Ausdruck der Freude in der Doppelbewegung findet sich dort, wo Kierkegaard sie mit dem Bild einer romantischen Liebesbeziehung erläutert: »Froh und glücklich zu leben, jeden Augenblick das Schwert über dem Haupt der Geliebten schweben zu sehen und doch nicht im Schmerz der Resignation Ruhe zu finden, sondern Freude kraft des Absurden – das ist wunderbar«.⁸⁹ Die Beziehung zu Gott ist als eine wundersame Freude zu verstehen, welche die Resignation in sich aufbewahrt.

Kurz: »Gott ist Möglichkeit« bedeutet, dass sich der Gott, der einst für eine kosmische Ordnung bürgte, sich zurückzog und somit die Menschen auf ihre

wie im Folgenden Kapitel gezeigt werden soll, für die anhaltende Diskussion über das Politische unentbehrlich. Auch bei Kierkegaard ist es zentral, da es mit Resignation, Absterben und Aufgeben in Verbindung gebracht wird – es schließt aber nicht die positiven Merkmale des Glaubens an Gott aus, sondern stellt vielmehr dessen »Vorarbeit« dar.

⁸⁸ Kierkegaard, *Furcht und Zittern*, S. 219.

⁸⁹ Ebd., S. 231. In ihrem Versuch, einen säkularisierten Ritter des Glaubens in Kierkegaard zu finden, stellen Mooney und Tilley die These auf, dass Abraham, der das Messer zückt, zwar eine paralytische Wirkung erzeuge, welche jedoch beim weltlichen Glaubensritter fehle (Mooney, *Faith and Resignation*, S. 92; Tilley, *Interpersonal Relations*, S. 83). Dies erlaube eine »mildere«, säkulare Version von Glauben. Was Mooney und Tilley aber meines Erachtens an dieser Stelle übersehen, ist, dass beim weltlichen Glaubensritter diese Schreckensdimension der Krise, des Dilemmas und der Angst nicht abwesend ist, sondern paradoxal integriert. Das heißt, dass sowohl Abraham als auch der weltliche Glaubensritter *gleichmaßen* mit der Dimension des Verlustes konfrontiert werden.

Immanenz zurückgeworfen hat; die Endlichkeit ist offen und der Glaube gründet in dem Vertrauen darauf, dass diese Offenheit keine Bedrohung darstellt, selbst dann nicht, wenn sie bedrohliche Konsequenzen zeitigt; er ist, mit Karl Jaspers, ein »Vertrauen als die unzerstörbare Hoffnung«.⁹⁰ Dies ist die Bedingung dafür in einer Krise handlungsfähig zu bleiben, anstatt sich auf sie zu reduzieren. Und um es nochmal zu betonen: Sich selbst auf eine krisenanfällige Endlichkeit zu reduzieren, ist für Kierkegaard nicht »falsch«, wohl aber Ausdruck von Verzweiflung. Er versucht nicht, die Menschen moralisierend und von oben herab zurechtzuweisen und sie in sein eigenes Bild vom gelungenen Leben hineinzuzwängen. Vielmehr schlägt er einen Ausweg aus einer Sackgasse vor, von dem er annimmt, dass die die Menschen ihn ohnehin suchen.⁹¹ Allerdings wird Gott mit der später einsetzenden Polemik Kierkegaards auch politisch radikalisiert – eine Verschiebung, die nicht unbeachtet bleiben darf. Gott der Wesenszerstörer entwickelt sich zum paradoxen Kreuzritter, der hinter den feindlichen Linien der Christenheit und ihrer »Pfarrerindustrie« positioniert wird.⁹² Während Abrahams Gott eine Grenze in Bezug auf eine vermeintlich statische Sittlichkeit darstellt, bringt Kierkegaard die Vorstellung eines Reiches Gottes zum Einsatz,⁹³ das sich polemisch gegen das Bestehende richtet und gegen dessen Lieblingskind, das Spießbürgertum. Gott nimmt hier die Gestalt der Nächstenliebe an⁹⁴ und steht den einfachen Leuten bei: ein »Reich von dieser Welt [...] wird niemals gelten lassen jenes: man muß die Welt nehmen wie sie ist«.⁹⁵

⁹⁰ Jaspers, *Philosophie II*, S. 281.

⁹¹ Dieses zeigt sich etwa in der frühen Schrift *Entweder/Oder*, in der die Figur des Ästhetikers ihre Lebensweise und -anschauung als letztlich »leer« durchschaut und daran verzweifelt. Ihr wird deshalb vom Gerichtsrat Wilhelm, dem Repräsentanten des Ethischen, geholfen. *Furcht und Zittern* wiederum markiert die Grenze des Ethischen, an der Wilhelm verzweifeln könnte, so dass Abraham als eine Stütze für den Ethiker auftritt (siehe dazu Greve, *Kierkegaards Maieutische Ethik*, S. 26).

⁹² Siehe die Tagebucheinträge Kierkegaards, auf die Álvarez Bezug nimmt (Álvarez, *Vexing Gadfly*, S. 163).

⁹³ Ebd.

⁹⁴ »Gott lieben, das heißt in Wahrheit sich selbst lieben; einem anderen Menschen zur Gottesliebe zu verhelfen, das heißt einen anderen Menschen lieben« (Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, S. 119).

⁹⁵ Kierkegaard, *Tagebücher*, Band 5, S. 298.

Ausgangspunkt in *Furcht und Zittern* ist die Kontingenz der Endlichkeit, die deswegen jederzeit zusammenbrechen kann. Kierkegaard scheint mit dieser Schrift den Leser innerlich auf ein solches Szenario vorbereiten, oder ihn zumindest auf ein solches aufmerksam machen zu wollen, obwohl es nicht zwangsläufig eintreten muss. Im Rahmen seiner späteren sozialkritischen Diagnose und Polemik schwindet dieser innere Aspekt und macht Platz für eine nach außen gewandte, radikale Forderung: Das Spießbürgertum solle sich nicht darauf beschränken, sich auf eine künftige Krise vorzubereiten, die letztlich auch ausbleiben könne; vielmehr solle die Krise *eigenhändig* herbeigeführt werden. Denn die Endlichkeit müsse als ungerechte Sozialstruktur, die die Aufgabe der Geistwerdung belächele und für obsolet erkläre, entschieden zurückgewiesen werden. Anstatt also gut »dahinzuleben«⁹⁶ bis die Krise eintritt oder sich individuell auf sie vorzubereiten, solle man die Krise dadurch *selbst* verursachen, dass man der »Welt abstirbt«.⁹⁷

Abrahams Geschichte als Kritik an der Sittlichkeit hatte ein eindeutiges politisches Anliegen. Aber während Kierkegaard in *Furcht und Zittern* vor allem den Aspekt hervorhob, dass das Ethische nicht »alles« sein könne, weil es gegebenenfalls durch »das Religiöse eine radikale Erschütterung«⁹⁸ erleide, vertrat er später die weit strittigere Position, dass das Ethische nicht »alles« sein dürfe – die Doppelbewegung verwandelt sich so von einer bloßen Möglichkeit in einen ausdrücklichen Aufruf, zu handeln. Das bedeutet nicht, dass die soziale Endlichkeit gerade heraus negiert und »zerstört« werden solle – dies wäre wiederum als verzweifelte Verleugnung der Grenzen der konkreten Endlichkeitskonfiguration anzusehen, da man in die Welt nicht beliebig eingreifen kann, um sie nach eigenen Maßstäben umzuformen;⁹⁹ vielmehr rührt die Bedeutung der End-

⁹⁶ Siehe Kierkegaard, *Krankheit zum Tode*, S. 57.

⁹⁷ An dieser Stelle ist Carlisle zu widersprechen, die eine explizite »Forcierung« hin zur Resignation bei Kierkegaard schon in *Furcht und Zittern* eindeutig gesehen haben will (Carlisle, *Fear and Trembling*, S. 97).

⁹⁸ Žižek, *Tücke des Subjekts*, S. 162.

⁹⁹ Kodalle erklärt diesen Punkt anhand einer für ihn nur scheinbar konservativen Äußerung Kierkegaards: »Die Formulierung, es komme darauf an, ›das ganze Bestehende bis hin zum

lichkeit bei Kierkegaard daher, dass sie als Ausgangspunkt für die Doppelbewegung fungieren muss. Aus der Sicht des Spießbürgertums, das in seiner Geistlosigkeit Möglichkeit zur bloßen Bedrohung erklärt, stellt sich das Festhalten an ihr lediglich als wahnsinnige Zerstörungswut dar. Dem Spießbürgertum fehlt es gerade am Möglichkeitshorizont, also an der Unendlichkeit.¹⁰⁰

geringsten Tüffel bestehen zu lassen« [...], spiegelt den ideologischen Unfug wider, das Ganze als das Unwahre zum Gegenstand des eingreifenden Handelns zu machen« (Kodalle, »Der non-konforme Einzelne«, S. 224; auch S. 222 f.).

¹⁰⁰ »Das tägliche Leben in der entscheidenden Dialektik der Unendlichkeit zu haben und doch weiter zu leben: das ist die Kunst. Die meisten Menschen haben zum täglichen Gebrauch bequeme Kategorien und nur bei feierlichen Gelegenheiten die der Unendlichkeit, das heißt, sie haben sie niemals« (Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 215).

6. KIERKEGAARD MIT RANCIÈRE: EIN VERSUCH

Im Lichte der vorangestellten Überlegungen zeigt sich, dass das Religiöse nicht die Negation der Politik («des Bestehenden») als solche ist. Kierkegaard beschäftigen vielmehr die Bedingungen ihrer Rekonfiguration.¹ Gesellschaftsordnungen sind nicht metaphysischen Ursprungs, sondern das Ergebnis konkreter historischer Begebenheiten und als solche durchaus veränderbar.² Deswegen dürfen sie laut Kierkegaard nicht in Selbstvergötterung verfallen und vor allem nicht mit sozialer Ungleichheit einhergehende Hierarchien legitimieren und reproduzieren. Das Beharren Kierkegaards auf den soziopolitischen Aspekten der Unendlichkeit³ ist dafür verantwortlich, dass einige Denker des Politischen in seinen Bann gezogen wurden, wie etwa Slavoj Žižek und Alain Badiou.

Die »neuere« Debatte um das Politische entstand in den 1980er Jahren. Einigen Denkerinnen und Denkern erschien es als unzureichend, den Begriff der »Politik« auf seine Kompatibilität mit dem liberaldemokratischen Kapitalismus zu reduzieren, dies als alternativlos zu bezeichnen und andere Konzepte als totalitär-utopische Delirien zu diffamieren. Gerade die besorgniserregenden Entwicklungen der letzten zwei Jahrzehnte⁴ offenbarten für sie die Brüchigkeit des herkömmlichen Konzepts von Politik und ermutigten sie, den Begriff der Politik neu in Frage stellen. Im Zuge dessen wurde der Politikbegriff nach dem Konzept der »politischen Differenz«⁵ aufgespalten; auf der einen Seite in die *Politik*, verstanden als Konglomerat aller Verwaltungsinstitutionen; auf der an-

¹ Kierkegaard, *Meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, S. 96.

² Siehe ders., *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 229.

³ Siehe Steffens, »Apostolic Genius«, S. 39.

⁴ Marchart erwähnt etwa die globale Finanzkrise sowie den in vielen europäischen Ländern wiedererstarkten Nationalismus und Rechtspopulismus (Marchart, *Die politische Differenz*, S. 7 f.).

⁵ Diese Bezeichnung hat Oliver Marchart mit seinem gleichnamigen Buch geprägt.

deren Seite in *das Politische*, das als »Möglichkeit des Dissenses und Widerspruchs, des Ereignisses, der Unterbrechung der Instituierung«⁶ verstanden wird. Trotz der teilweise gravierenden Unterschiede in ihren Ansätzen besteht Einigkeit der Denkerinnen und Denker dahingehend, dass das Politische nicht auf ein neues »Fundament« gesetzt werden könne – ein solcher Versuch wäre zum Scheitern verurteilt. Statt eine »neue« Gesellschaftsordnung vorstellbar zu machen, zielt das Politische darauf ab, die irreduzible Kontingenz einer jeden politischen Ordnung hervorzuheben. Gegenstand der Auseinandersetzung ist der Umgang mit der Kontingenz und nicht, wie bei den vorhandenen Konzepten von Politik, ihre Überwindung.⁷ Mit Kierkegaard könnte behauptet werden, dass »Politik« eine selbstgenügsame, vereinseitigte Endlichkeit darstellt, in der sich die Liberaldemokratie nach dem Zusammenbruch des Realsozialismus sicher wähnte; demgegenüber besetzt »das Politische« den Pol der Unendlichkeit, macht also die Unmöglichkeit einer solchen Verabsolutierung und Sicherheit geltend.

Vielfach wurde die Aneignung theologischer Begrifflichkeiten und Motive innerhalb der Debatte um das Politische bemerkt – so zum Beispiel bei Slavoj Žižek und Alain Badiou. Bei Žižek spielt die Theologie eine enorme Rolle für sein Denken. Insbesondere finden sich zahlreiche affirmative Referenzen auf Kierkegaards Glaubensbegriff, mit denen er versucht, sein »radikalpolitisches« Potenzial hervorzuheben und es für das Politische fruchtbar zu machen.⁸ Was Badiou angeht, so sind seine Kernbegriffe – trotz seiner expliziten Ablehnung der Theologie – stark theologisch aufgeladen.⁹

⁶ Bröckling/Feustel, »Einleitung«, S. 10.

⁷ Solche Ansätze bezeichnet Marchart als »fundamentalistisch«, weil sie von vermeintlich objektiven Realitäten ausgingen und deswegen einen ontologischen Status beanspruchten. Solche Fundamentalismen sieht er etwa im marxistisch-ökonomischen Determinismus und im »Neoliberalismus und dessen Behauptung von den unabänderlichen Naturgesetzen des Marktes« (Marchart, *Die politische Differenz*«, S. 15).

⁸ Siehe etwa Pound, *Žižek*; Kotsko, *Žižek and Theology*; Stan, »Slavoj Žižek and Søren Kierkegaard«; Dargan, »Ethical Suspension in Žižek and Kierkegaard«; Paik, »Žižek on Christianity and Revolution«.

⁹ Badiou bezeichnet sich selbst als Anti-Theologen, hauptsächlich weil in seinen Augen der Begriff Gottes für eine mystifizierend-transzendente, totale »Einheit« steht. Er geht im Gegensatz dazu von einer mathematischen Ontologie aus, die behauptet, dass es das »Eins« nicht gibt, sondern »unendliche Mannigfaltigkeiten«. Allerdings sind gerade sein Begriff des

In diesem letzten Kapitel der Arbeit soll der Versuch unternommen werden, gewisse Parallelen zwischen Kierkegaard und einem weiteren Denker des Politischen, Jacques Rancière, herauszuarbeiten – auch hierin zeigt sich die Aktualität Kierkegaards. Es geht vor allem um die Nähe, die schon bei Žižek hervorgehoben wurde, nämlich das Verhältnis der Doppelbewegung des Glaubens zum Begriff des Politischen.¹⁰ Žižek zufolge muss ein politischer Akt, der über die bestehende gesellschaftliche Ordnung hinaus Wirkung entfalten soll, das Moment der Resignation passieren und zugleich mit Vertrauen in eine offene, nicht antizipierbare Zukunft blicken.

Der an dieser Stelle unternommene Versuch ist nicht selbstverständlich. Zunächst wird eine theologische Infusion in die Diskussion über das Politische nicht von allen Denkerinnen und Denkern des Politischen akzeptiert; eine solche Orientierung wird bisweilen stark kritisiert, von manchen sogar offen zum Vorwurf gemacht.¹¹ Überdies können Rancières Begriff des Politischen und seine Kritik an der Liberaldemokratie zwar in der Nähe von Badiou und Žižek verortet werden – mit diesen stand er zeitweilig in engem Dialog – doch fehlt bei Rancière jeder Bezug auf Kierkegaard und die Theologie im Allgemeinen. Es ist überhaupt schwierig, in Bezug auf Rancières Konzeption des Politischen einen philosophischen oder politiktheoretischen Hintergrund zu erkennen, da er fast ausschließlich historiographisch vorgeht: Dem Begriff des Politischen liegen bei ihm nicht ontologische Prämissen zugrunde, sondern er wird anhand konkreter historischer Beispiele entwickelt.¹² Daher wird Rancière zu Recht

»Ereignisses« und der »Wahrheitstreue« theologisch konnotiert und deuten auf eine Ähnlichkeit mit Kierkegaards Glaubensbegriff hin – nicht zuletzt deswegen, weil Badiou hinsichtlich der formalen Merkmale des Ereignisses ausgerechnet Paulus als paradigmatische Figur ausmacht (Badiou, *Paulus*). Was die Ambivalenz Badiou in Bezug auf die Theologie angeht, siehe Phelps, *Between Theology & Anti-Theology*; Reynhout, »Hidden Theologian«; Boer, »Theology and the Event«.

¹⁰ Siehe hierzu Wennerscheid, »The Passage«.

¹¹ Vor allem Oliver Marchart wirft Badiou vor, seine Schlüsselbegriffe christlich-religiös gefärbt zu haben, wodurch politisches Handeln »zur quasi-religiösen Anstrengung« werde (Marchart, *Die politische Differenz*, S. 169 f., 173). Diesen Vorwurf wiederholt Chantal Mouffe (Mouffe, *Agonistik*, S.40 f.).

¹² Rancière grenzt sich von philosophischen Denkgebäuden ab, die die Differenz zwischen Politik und dem Politischen – also zwischen dem »schlechten« Namen und dem »guten« Namen – ontologisch zu begründen versuchen und davon ausgehend verschiedene Praktiken

nicht der sogenannten »theologischen Wende«¹³ zugeordnet.¹⁴ Es finden sich in der Rezeption seines Werks lediglich einige Stimmen, die Rancières Nähe zu Sartres Existentialismus erwähnen.¹⁵ Trotz aller Distanz und trotz der eklatanten Unterschiede zu Kierkegaard und zur Ontologie soll in diesem Kapitel die Behauptung gewagt und verfolgt werden, dass Rancière einige Parallelen und terminologischen Ähnlichkeiten zu Kierkegaard aufweist, insbesondere was sein Subjektverständnis angeht, von dem aus er den Begriff des Politischen entwickelt.

6.1. Politik und Polizei

Bei Rancière erfährt die »politische Differenz« eine terminologische Verschiebung. Die »Politik« nennt er *Polizei* und »das Politische« heißt bei ihm *Politik*. Polizei und Politik sind die zwei Kernbegriffe, die seine Theorie stützen. Auch

dem einen oder dem anderen zuordnen. Konflikte finden seines Erachtens vielmehr entlang einer *Homonymie* statt: zwischen jemandem, der »Politik« sagt und jemandem, der auch »Politik« sagt, aber darunter etwas ganz anderes versteht. Solche Konflikte würden von den Ontologien des Politischen – auch denen Badiou, Žižeks, Mouffes und Laclaus – übersehen, da sie auf der Seite des »schlechten« Namens stattfänden. Rancière zufolge ist das Politische nicht deswegen möglich, weil es ein ontologisches, ethisch-religiöses Gegenprinzip zur Politik darstellt; denn es ist nicht der Streit zwischen zwei sich ausschließenden Begriffen, sondern ein Streit über die Bedeutung ein und desselben Namens (vgl. Rancière, *Dissensus*, S. 215 ff.; auch ders., »Thinking of Dissensus«, S. 11 ff.; ders., »Method of Equality«, S. 282 f.; Toscano, »Anti-Sociology«, S. 223 ff.; Love/May, »From Universality«, S. 65).

¹³ Pound meint damit die »Wiederentdeckung« christlich-religiöser Motive von Denkern des Politischen (Pound, Žižek, S. 70).

¹⁴ Der Vorwurf, das Religiöse dem Politischen beigemischt zu haben, betrifft auch Rancière. Paulina Tambakaki etwa kommt zum Schluss, dass das Politische bei Rancière letztlich von einem Glaubensakt abhängt, weswegen sie, ähnlich wie Marchart, das Konzept Mouffes gegenüber demjenigen Rancières favorisiert (Tambakaki, »When Does Politics Happen?«, S. 109).

¹⁵ Etwa in Shaws *Egalitarian Moments*, wo er in Rancières Gleichheitsbegriff, der noch erläutert werden soll, unter anderem einen Sartre'schen Existentialismus am Werk sieht (S. 51 ff.).

hier kann auf Rancières Politikbegriff nur zusammenfassend eingegangen werden.

Polizei ist ein recht neutraler und kein polemischer Begriff.¹⁶ Er umfasst das, was gemeinhin als Politik verstanden wird, nämlich »die Gesamtheit von Prozessen, die Verbindungen und Einwilligung von Gemeinschaften hervorbringen: Organisation der Macht, Distribution von Stellen und Funktionen, Legitimationssystem dieser Distribution«. ¹⁷ Diese Verteilung hat ein grundlegendes Charakteristikum: Es geht dabei um die »Verwaltung« derer, welche als Teile der Gemeinschaft »Anteil« haben, also Zugang zur Mitbestimmung, und welche »anteillos« sind, also von solcher Mitbestimmung exkludiert. Der Polizei liegt Rancière zufolge eine »Logik der Ungleichheit« zugrunde: Manchen wird die Fähigkeit zugesprochen, über das Gemeinsame entscheiden zu können, und manchen nicht. Wichtig ist, dass es bei dieser Aufteilung nicht um verschiedene Interessensparteien geht, die etwa um mehr Mitbestimmungsrechte kämpfen; vielmehr wird durch die Aufteilung bestimmt, wer überhaupt als Partei *sichtbar* ist und als solche erkannt wird. Deswegen ist für Rancière die polizeiliche Ordnung in erster Linie eine »Ordnung des Sichtbaren«. ¹⁸ Der Legitimation der polizeilichen Ordnung liege ein besonderer Mechanismus zugrunde, der von ihm auf die aristotelische Unterscheidung zwischen *logos* und *phoné* zurückgeführt wird. *Logos* meint eine vernünftige Sprache, mittels derer über die Gemeinschaft und darüber, was für sie nützlich ist, entschieden werden kann. Dagegen ist *phoné* bloßer Lärm, den Aristoteles den Tieren zuschreibt und der nur Wohlempfinden bzw. Schmerz zum Ausdruck zu bringen vermag. ¹⁹ Problematisch wird diese Unterscheidung für Rancière dadurch, dass schon Aristoteles' Lehrer Platon sie in die menschliche Gemeinschaft hineinrug, indem er das Volk als »großes Tier« bezeichnete, das nur Lärm machen könne und keinen *logos* besitze. ²⁰ Platon ging nach Rancières Auffassung davon aus, dass das

¹⁶ Rancière, *Das Unvernehmen*, S. 40; Chambers, »Politics of Police«, S. 24.

¹⁷ Rancière, »Gibt es eine politische Philosophie?«, S. 81.

¹⁸ Ebd., S.82.

¹⁹ Ders., *Das Unvernehmen*, S. 14.

²⁰ »Das Buch VI des *Staates* gefällt sich tatsächlich darin, uns zu zeigen, wie das große Tier mit Tumult und Applaus auf die Worte, die es liebkoosen, antwortet, und mit Lärm und Missbilligung auf jene, die es irritieren« (ebd., S. 33).

Volk – die Bauern und Handwerker – unfähig sei, zu erkennen, was eine »gute« Gemeinschaft ausmache. Die Ordnung des Sichtbaren ist für Rancière also zugleich eine Ordnung des Sagbaren und sie bewirkt, »dass diese bestimmte Tätigkeit sichtbar ist und jene nicht, dass dieses Wort als Teil des Diskurses, jenes aber als Lärm vernommen wird«. ²¹ Das Prinzip der Polizei ist laut Rancière seitdem »immer gewesen, die Menschheit hierarchisch aufzuteilen in diejenigen, die wissen, und in jene, von denen man sagt, sie bekundeten einfach ihre Unzufriedenheit, ihre Wut«. ²² Die Polizei ist so mit anderen Worten eine Ordnung, in der manche ihrer Teile als »Gesprächspartner« disqualifiziert werden und in dieser Hinsicht unsichtbar sind – ihnen also keine Rolle zugestanden wird.

Politik bezeichnet für Rancière den gegenläufigen Prozess. Durch sie werde die Kontinuität der Aufteilung der polizeilichen Ordnung unterbrochen. Sie beginne damit, die Unterscheidung, wer Sprache und Stimme hat, zum Streitgegenstand zu machen, also eine grundlegende Verhandlung »über das, was sichtbar ist, über die Art, in der es sagbar ist, und darüber, wer es sagen kann«. ²³ Die Lärmenden fangen an, eine »Gleichheit« zu demonstrieren, indem sie gerade das tun, wozu ihnen die Fähigkeit abgesprochen wird: denken und sprechen. ²⁴ Die Ungleichheit innerhalb der polizeilichen Ordnung wird so als kontingent entlarvt – der Boden ihrer Selbstevidenz wird ihr entzogen. Aus diesem Grund meint »Politik« nicht die deliberative Aushandlung verschiedener Interessen zwischen konstituierten Parteien, sondern die Durchkreuzung einer vermeintlich natürlichen Ordnung der Sicht- und Sagbarkeit. Danach findet der genuin politische Akt entlang der Konfliktlinie zwischen der Logik der Gleichheit und der Logik der Ungleichheit statt und verändert, wie Žižek in Anlehnung an

²¹ Ders., »Gibt es eine politische Philosophie?«, S. 82 f.; auch ders., *Das Unvernehmen*, S. 41.

²² Ders., »Ist Politik nur Polizei?«, S. 126.

²³ Ders., *Ist Kunst widerständig?*, S. 38; Ders., *Das Unvernehmen*, S. 401

²⁴ Ders., »Politics and Aesthetics«, S. 202; auch Ders., »Thinking of Dissensus«, S. 2.

Rancière anmerkt, den »Rahmen [...], der festlegt, wie die Dinge funktionieren«.²⁵ Die Polizei versucht deshalb hauptsächlich das Aufkommen einer solchen Demonstration von Gleichheit auf unterschiedlichste Art und Weise zu unterbinden, zu negieren und zu verleugnen, wohingegen die Politik eine simple Botschaft hat:

»Die Grundlegung der Politik ist tatsächlich um nichts mehr Konvention als Natur: sie ist die Abwesenheit eines Grundes, die reine Kontingenz aller gesellschaftlichen Ordnung. Es gibt Politik einfach deshalb, weil keine gesellschaftliche Ordnung in der Natur gegründet ist, kein göttliches Gesetz die menschlichen Gesellschaften beherrscht«.²⁶

Ein für sein Politikverständnis hilfreiches Beispiel ist die von Rancière wiederholt erwähnte Sezession der Plebejer im fünften Jahrhundert vor Christus. Rancière versucht mit diesem Beispiel ein politisches Moment zu beschreiben, bei dem es nicht um zwei konkurrierende Parteien ging, die Argumente austauschten, sondern um die »Frage nach der Sprache selbst«.²⁷ Die Plebejer – Bauer und Handwerker – unzufrieden mit ihrer benachteiligten Stellung in der jungen römischen Republik, zogen sich auf einen Hügel außerhalb Roms zurück und weigerten sich, ihren Verpflichtungen nachzukommen. Für die altrömischen Adligen, die Patrizier, waren die Plebejer »stumme« Wesen, die nur Schmerz auszudrücken vermochten, weswegen sie es für unmöglich hielten mit ihnen zu sprechen.²⁸ Diese Gewissheit der Patrizier wurde erschüttert, als sie bei ihrem Versuch, die Plebejer von der Notwendigkeit der Ungleichheit innerhalb der bestehenden hierarchischen Ordnung zu überzeugen, entdecken mussten, dass

²⁵ Žižek, *Tücke des Subjekts*, S. 273.

²⁶ Rancière, *Das Unvernehmen*, S. 28.

²⁷ Ebd., S. 35. Die Geschichte wurde erstmals von Titus Livius erzählt. Rancière bezieht sich aber auf die Interpretation von Pierre-Simon Ballanche aus dem 19. Jahrhundert; siehe auch Mecchia, »Classics and Critical Theory«, S. 78f.

²⁸ »Die Position der unbeugsamen Patrizier ist einfach: es gibt keinen Ort, um mit den Plebejern zu diskutieren, aus dem einfachen Grund, weil diese nicht sprechen. [...] Sie leben ein rein individuelles Leben, das nichts überträgt, außer das Leben selbst, reduziert auf seine Reproduktionsfähigkeit« (Rancière, *Das Unvernehmen*, S. 35).

diese Plebejer auf dem Aventin »sprachen« und eine neue Gemeinschaft errichtet hatten.²⁹ Für die Patrizier war es eine traumatisierende Begegnung, weil sich vor ihren Augen etwas entfaltete, das für sie absolut im Bereich des Unmöglichen lag. Die Plebejer bewiesen, dass jenseits der Ordnung der Patrizier eine andere Ordnung, in der sie als sprechende Wesen mitgezählt wurden, möglich war. Indem sie den Patriziern ihre Gleichheit als sprechende Wesen demonstrierten, wurde zugleich offenbar, dass die vermeintlich natürliche Ordnung der Patrizier alles andere als notwendig und alternativlos gewesen war.

Das Beispiel der plebejischen Sezession veranschaulicht, dass für Rancière »Politik« nicht darin besteht, für mehr Rechte zu kämpfen oder auch materielle Missstände anzuprangern, sondern in der Demonstration einer Gleichheit. Diese hat keinen bestimmten »Inhalt«, der verwirklicht werden will, und sie stellt auch kein in der Zukunft liegendes Ziel dar;³⁰ stattdessen zeigt sie eine Möglichkeit jenseits der Notwendigkeit einer polizeilichen Ordnung auf. Ihre Legitimation zieht sie einzig aus der Tatsache, dass es auch der Ungleichheit an einem »letzten« Grund fehlt. Deswegen wiederholt Rancière oft, dass Gleichheit eine »verrückte« bzw. »wahnsinnige« Vorannahme und zugleich ein *Wagnis* darstelle.³¹ Sie offenbare das Unvermögen jeder polizeilichen Ordnung, sich als absolut notwendig zu legitimieren und deute zugleich auf die

²⁹ »Was machen die am Aventin versammelten Plebejer [...]? [S]ie errichten eine andere Ordnung, eine andere Aufteilung des Sinnlichen, indem sie sich [...] als sprechende Wesen konstituieren, die dieselben Eigentümlichkeiten haben wie diejenigen, die sie ihnen absprechen. Sie führen somit eine Reihe von Sprechakten aus, die jene der Patrizier mimen: sie sprechen Verwünschungen aus; sie wählen einen unter ihnen aus, um *ihre* Orakel zu befragen; sie geben sich Repräsentanten, indem sie ihnen neue Namen geben. Kurz, sie verhalten sich wie Wesen, die Namen haben« (ebd., S. 36).

³⁰ Ders., *Der Philosoph*, S. 300.

³¹ Insbesondere in seinem Buch *Der unwissende Lehrmeister*, in dem Rancière sich ausschließlich mit dem Begriff der Gleichheit befasst, betont er die aus Sicht der polizeilichen Logik als irrational empfundene Vorannahme der Gleichheit (ders., *Lehrmeister*, S. 27, 59, 156); siehe auch Rancière, »The Head and the Stomach«, S. 2.

Möglichkeit ihrer Verschiebung hin.³² Dabei gehe es nicht um eine zu verwirklichende Utopie. Vielmehr markiere die Gleichheit eine *Möglichkeit*,³³ die nicht ein für alle Mal verwirklicht werden könne, sondern eine »unendliche Aufgabe«³⁴ darstelle – sie ist ein Bezugspunkt, der nicht aufzulösen ist.³⁵

An dieser Stelle kann eine Analogie zu Kierkegaards Gegensatzpaar Möglichkeit-Notwendigkeit gewagt werden, durch die die »existentialistische« Aufladung des Rancièr'schen Politikbegriffes sichtbar wird.

Für Rancière ist Politik kein zu verwirklichendes Prinzip, sondern eine stets vorhandene *Möglichkeit*.³⁶ Die Möglichkeit zielt auf die Durchbrechung der vermeintlich selbstevidenten polizeilichen Ordnung ab, die ihre Teile entweder als sprechend oder als lärmend fixiert und diese Fixierung als *notwendig* ansieht. Rancière spricht in diesem Zusammenhang von der Polizei als einem »Reich der Notwendigkeit«.³⁷ Insofern kann die Polizei, um vom Vokabular Kierkegaards Gebrauch zu machen, der Verzweiflungsform der Endlichkeit zugeordnet werden: Für sie kann es keine Ordnung geben außer der ihrigen. Bei der »Politik« hingegen geht es nicht um einen Machtkampf³⁸ innerhalb der Polizei, sondern um die Verschiebung eines Selbstverhältnisses, welches die von

³² Das historische Gegenbeispiel ist die Geschichte von den Sklaven der Skythen, wie sie von Herodot erzählt wurde (Herodot, *Historien*, Buch 4, Abschnitte 3 und 4, S. 13). Die Sklaven revoltierten gegen ihre Herren, sahen sie sich ihnen aber lediglich als »Krieger« ebenbürtig. Aus diesem Grund stellten sie das hierarchische Verhältnis und ihre Stellung als Beherrschte nicht in Frage und konnte so die Notwendigkeit der Hierarchie nicht überwinden. Dies erkannten die Skythen, weshalb sie nach ihrer militärischen Niederlage, ihre Waffen durch Peitschen ersetzten: Die Sklaven ergriffen die Flucht, wodurch ihr Aufstand beendet war (vgl. Rancière, *Das Unvernehmen*, S. 24 ff.).

³³ Rancière betont, dass die Gleichheit an sich nichts »produziert«, sondern solange existiert, als sie eine Möglichkeit definiert (Ders., »Politics and Aesthetics«, S. 197).

³⁴ Ders., *Lehrmeister*, S. 97; auch Smith, »Master in his Place«, S. 92.

³⁵ Wie Tanke anmerkt, meint »Gleichheit« die Bewahrung der Möglichkeit *als* Möglichkeit (Tanke, *Jacques Rancière*, S. 4).

³⁶ Rancière, »A few Remarks«, S. 118, 120; Tambakaki, »When does Politics happen?«, S.105.

³⁷ Rancière bezieht sich dabei vor allem auf die heutige Liberaldemokratie, in deren Hintergrund er die als unumgänglich präsentierten »Forderungen des Weltmarktes« am Werk sieht (Rancière, »Das Gesetz des Konsens«, S. 39) bzw. eine Wirtschaftsordnung, die »sich als Ordnung unbestreitbarer Gegebenheiten aus gibt« (ders., »Die Demokratie«, S. 141).

³⁸ Ders., *Das Unbehagen*, S. 34.

der polizeilichen Ordnung postulierte Notwendigkeit überschreitet. Das meint Rancière, wenn er festhält, dass die Politik aus *Welt-* und nicht aus *Machtver-*hältnissen bestehe.³⁹ So ist seines Erachtens die Demonstration von Macht, beispielsweise ein Streik, nicht als solche politisch. Politisch werde ein Streik erst, wenn sich darin ein neues *Selbstverhältnis* manifestiere, bei dem die Streikenden in sich die Fähigkeit entdeckten, ihre Zuschreibung als bloße Arbeiter, die bestimmte Anleitungen zu befolgen und auszuführen haben, zu überschreiten.⁴⁰ Es ist »die Möglichkeit einer Welt, die sich bemerkbar macht und die Evidenz einer gegebenen Welt in Frage stellt«.⁴¹

Aus Sicht der Polizei, für die es ein solches Szenario schlicht und einfach nicht geben kann, erscheint das Aufscheinen seiner Möglichkeit als völlig irrational, als unmöglich,⁴² »sinnlos und widernatürlich«.⁴³ Nach Rancière setzt die Politik jedoch gerade voraus, dass man »die Grenzen überschreitet, die als Grenze des Möglichen gelten«.⁴⁴ Allerdings ist Politik ihm zufolge nicht die Möglichkeit in »purer«, vereinseitigter Form, also in Absehung der konkreten polizeilichen Ordnung. Politik kann es laut Rancière nur dann geben, wenn auf die polizeiliche Ordnung Bezug genommen wird: eine konkret bestehende sozialpolitische Ordnung ist sowohl ihr Ausgangspunkt (Überschreitung) als auch ihr Zielhorizont (Transformation bzw. Neuordnung).⁴⁵ Insofern bleiben die beiden

³⁹ Ders., *Das Unvernehmen*, S. 54. Diesen Punkt hebt Böttger als hauptsächliches Unterscheidungsmerkmal zwischen Rancière und anderen Denkern und Denkerinnen des Politischen hervor, namentlich Chantal Mouffe und Ernesto Laclau (Böttger, *Postliberalismus*, S. 234).

⁴⁰ Rancière, *Das Unvernehmen*, S. 44, 64; Böttger, *Postliberalismus*, S. 234 f. Diese Ausführungen können durch den Streik in der französischen Fabrik »LIP« veranschaulicht werden. Anfang der 1970er Jahre wurde die Uhrenfabrik nach Entlassungsdrohungen von den Arbeitern und Arbeiterinnen besetzt. Sie wendeten sich aber nicht durch Arbeitsverweigerung gegen die bevorstehenden Entlassungen, sondern setzten die Produktion selbstverwaltend fort. Dies zeigte laut Rancière die Entbehrlichkeit einer Hierarchie, bei der Arbeiter nur die Anweisungen der Vorgesetzten auszuführen haben und vor allem, dass nicht nur die Vorgesetzten in der Lage sind, eine Produktion erfolgreich zu planen (siehe Rancière, *Althusser's Lesson*, S. 91; Tanke, *Jacques Rancière*, S. 21).

⁴¹ Rancière, »Vorwort«, S. 9.

⁴² Vgl. ebd., »Gibt es eine politische Philosophie?«, S. 85.

⁴³ Ruda/Völker, »Nachwort«, S. 94.

⁴⁴ Rancière, »Ist die Politik nur Polizei?«, S. 128.

⁴⁵ Siehe Böttger, *Postliberalismus*, S. 223 f.

Pole stets aufeinander angewiesen, woraus folgt, dass Politik eine Art *Paradox* darstellt; denn sie setzt das Auftreten und den Zusammenstoß zweier Logiken voraus, die sich gegenseitig ausschließen: die Ungleichheit (Notwendigkeit) und die Gleichheit (Möglichkeit).⁴⁶ Fehlt die Möglichkeit, bleibt nur die Ordnung der Polizei; fehlt jedoch der Rückbezug auf die polizeiliche Ordnung als Ausgangspunkt der Möglichkeit, so gibt es nur die »Unordnung der Revolte«.⁴⁷ Außerdem kann die Demonstration der Gleichheit in den für Rancière genuin politischen Momenten mit der »ewigen Gleichheit« Kierkegaards in Zusammenhang gebracht werden. Denn das radikal-egalitäre Moment bei Rancière meint in erster Linie, dass sich aus sozialen Unterschieden keine notwendige Hierarchie zwischen Sprechenden und Lärmenden ableiten und begründen lässt. So zeigt die Politik die Möglichkeit eines anderen Weltverhältnisses auf, bei dem diese Differenzen zwar bestehen, sie jedoch nicht zur Legitimation der Gliederung der Gemeinschaft herangezogen werden.

Auf Grundlage der vorangehenden Überlegungen allein drängt sich die Parallele zwischen Kierkegaard und Rancière noch nicht auf. Sie kann aber weiter präzisiert und konturiert werden, wenn man sich anschaut, worauf die Politik fußt, nämlich auf Rancières Begriff der *Emanzipation*. Denn insbesondere in diesem Begriff zeigt sich die unbeabsichtigte Nähe Rancières zu Kierkegaard insofern, als dieser analog zur *Bewegung des Glaubens* betrachtet werden kann.

6.2. Die Doppelbewegung der Emanzipation

»Emanzipation« ist bei Rancière eine *subjektiv-individuelle Bewegung*.⁴⁸ Die Gleichheit versteht er als Voraussetzung, als Vorannahme. Die Emanzipation

⁴⁶ »Die politische Argumentation konstruiert eine paradoxe Welt, die getrennte Welten zusammenbringt« (Rancière, *Zehn Thesen*, S. 36).

⁴⁷ Ders., *Das Unvernehmen*, S.24

⁴⁸ Den individuellen Aspekt der Emanzipation hebt Rancière in einem Interview hervor (Ders., »Die Aktualität«, S. 151, 153 f.).

beschreibt das individuelle »Tätigwerden« dieser Voraussetzung, das heißt Aktionen, in denen sich die Gleichheit zeigt. Sobald die Emanzipation sich in einen offenen Konflikt begibt, also mit der polizeilichen Logik der Ungleichheit zusammenstößt, spricht Rancière von »Politik«.⁴⁹ Insofern ermöglicht die Emanzipation die »Politik« überhaupt erst.

Auf den Begriff der Emanzipation kam Rancière über seine Unzufriedenheit damit, was er in den späten 1960er Jahren für linken wissenschaftlichen Elitismus hielt, unter anderem vertreten von seinem damaligen Lehrer, Louis Althusser.⁵⁰ Der Elitismus äußerte sich für Rancière in der impliziten Vorannahme, dass die benachteiligten sozialen Klassen zu verstrickt in ihre Ausbeutungsverhältnisse seien, um sie zu durchschauen. Aus diesem Grund bräuchten sie die Intellektuellen, die ihnen das nötige theoretische Werkzeug an die Hand gäben, damit sie sich emanzipierten.⁵¹ Letztlich gingen die Intellektuellen also von einer Ungleichheit der intellektuellen Kapazitäten aus. Rancière teilte anfänglich diese Annahme, wurde in seiner Position aber durch die Ereignisse des Mai '68 erschüttert. Die plötzliche Mobilisierung von Millionen von Menschen in Frankreich, die ohne die Anleitung durch Parteien, Gewerkschaften oder Intellektuelle auf die Straße gingen, offenbarte ihm, dass das Bild des desinteressierten, bürgerlichen Studenten und des von den die »Freuden der Waschmaschine«⁵² geblendeten und überwältigten Arbeiters, keinen Bestand haben konnte.

Aus diesem Grund wandte sich Rancière von Althusser ab und beschäftigte sich mit Arbeiterarchiven aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in denen er eine andere Art von Emanzipation entdeckte. In diesem Sammelsurium aus Zeitungen, Gedichten, Pamphleten und Tagebüchern von Arbeitern und Arbeiterinnen stieß Rancière auf lang vergessene Figuren, die als ihr hauptsächliches

⁴⁹ Ders., »Gibt es eine politische Philosophie?«, S. 86.

⁵⁰ Zu den Gründen der Abgrenzung zu Althusser siehe Rancière, *Althusser's Lesson*. Althusser's Elitismus ging Rancière mit seinem Werk *Der Philosoph und seine Armen* nach, führte ihn bis auf Platon zurück und schrieb ihn auch weiteren Denkern zu, darunter Marx, der »späte« Sartre und Bourdieu, die für die Emanzipationsbewegungen gestanden hatten.

⁵¹ Tanke, *Jacques Rancière*, S. 14.

⁵² Rancière, »Und die Müden«, S. 42; siehe auch Tanke, *Jacques Rancière*, S. 15; Rancière, »Mai 68«.

Problem nicht Ausbeutungsverhältnisse als solche identifizierten, sondern ihre *Identität* als Arbeiter, die sie auf einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeiteinteilung fixierte. Den von Rancière wiederbelebten Protagonisten fehlte nicht die Fähigkeit, ihre Unterdrückung zu durchschauen;⁵³ vielmehr ging es ihnen darum, ihre Zeit anders zu nutzen, als es für sie vorgesehen war, und einen Ort zu besetzen, der ihnen verschlossen blieb: einen Ort des Denkens, Lesens und Schreibens, der nichts mit ihrer Identität als tagsüber produzierende Arbeiter gemein hatte, deren Nacht allein der Regeneration zu gelten hatte. Was sie suchten, war eine *individuelle Distanzierung zu ihrer Endlichkeit*. Ihr Begehren zielte auf eine Möglichkeit in Bezug auf ihr Selbstverständnis ab und nicht auf eine Verbesserung ihrer Arbeitsbedingungen. Was sie anstrebten war anders gesagt, eine Lösung von ihrer zugewiesenen Identität,⁵⁴ eine *Des-Identifikation*,⁵⁵ die sie dadurch vollzogen, dass sie die Nacht zum Tage machten und das taten, was für sie nicht vorgesehen war: sie schrieben Gedichte und Essays, gaben Zeitungen heraus und diskutierten philosophische Probleme – allesamt Tätigkeiten, die eigentlich der Bourgeoise vorbehalten waren.⁵⁶ Die Zielrichtung ihrer Überschreitung war also nicht eine Fluchtbewegung heraus aus der »schlechten« Wirklichkeit, sondern »die Überschreitung einer Welt hin zu derjenigen, die die Welt des anderen war«.⁵⁷

Rancière betont, dass, wenn es den Arbeitern dieser Zeit an etwas gefehlt habe, dann nicht (wie die Intellektuellen behaupteten) am Wissen um ihre Situation,

⁵³ »Den Proletariern fehlte weniger die Kenntnis der Ausbeutungs- und Herrschaftsmechanismen als vielmehr ein Denken, eine Sichtweise von sich selbst als Wesen, die fähig sind, etwas anderes zu erleben, als das Schicksal der Ausgebeuteten und Beherrschten« (ders., »Ist die Politik nur Polizei?«, S. 128); siehe auch ders., *Der emanzipierte Zuschauer*, S. 76; ders., *Nacht der Proletarier*, S. 39; Tanke, *Jacques Rancière*, S. 10.

⁵⁴ »Der Ursprung des Diskurses der Arbeiteremanzipation liegt im Begehren, kein Arbeiter mehr zu sein« (Rancière, »Und die Müden«, S. 41).

⁵⁵ Ders., *Ist Kunst widerständig?*, S. 65.

⁵⁶ Vgl. Hebekus/Völker, *Neue Philosophien des Politischen*, S. 145; Rancière, *Der Philosoph*, S. 296.

⁵⁷ Ders., »Und die Müden«, S. 128.

sondern am Glauben an die prinzipielle Möglichkeit einer anderen Lebensweise.⁵⁸ Weit davon entfernt, die Biographien dieser Arbeiterinnen und Arbeiter als marginale Phänomene zu betrachten, kam Rancière zum Schluss, dass ihr Bruch mit ihrer Identität die Arbeiterbewegung überhaupt erst in Gang brachte⁵⁹ und in erster Linie mit einer »Veränderung des Universums der Wahrnehmung« zu tun hatte.⁶⁰ Die Hefte und Zeitungen der Arbeiter verrieten nicht primär ihr Elend, sondern gaben Auskunft darüber, »wie sie selbst gesehen werden wollten«.⁶¹ Die Emanzipation der von Rancière vorgestellten Personen war zunächst insofern individuell, als sie nicht unmittelbar in einen Konflikt mit der polizeilichen Ordnung gerieten – deren Imperativ übrigens für Rancière in dem Motto »sei immer, was du bist«⁶² seinen Höhepunkt fand.

Rancières starke Gewichtung der subjektiven Loslösung von vorhandenen Fixierungen rückt ihn in die Nähe Sartres⁶³ (eine Nähe, die Rancière zugibt);⁶⁴ deren Betonung offenbart aber auch eine Nähe zu Kierkegaard. Die Bewegung der Emanzipation beschreibt Rancière in einem Interview als eine *Doppelbewegung*.⁶⁵ Er erklärt, dass er sich im Laufe seiner Beschäftigung mit den Arbeiterarchiven immer stärker für die »existenziellen Verhältnisse« interessiert

⁵⁸ Ders., »Politics and Aesthetics«, S. 197.

⁵⁹ Ders., *Nacht der Proletarier*, S. 15; Hallward, »Introduction«, S. 191; Ruda/Völker, »Nachwort«, S. 93. Rancière fokussiert in Abgrenzung zum Wissen bisweilen auf genau diese leidenschaftlichen Momente, die aus der Sicht der polizeilichen Ordnung »unangepasst« sind, jedoch die Emanzipationsbewegung anstoßen (Rancière, *Der emanzipierte Zuschauer*, S. 76; auch ders. »The Method of Equality«, S. 278). Rancière betont nachdrücklich, dass gerade der Umstand, dass Arbeiterinnen und Arbeiter sich ihrer Identität entzogen hätten, um Tätigkeiten nachzugehen, die nicht für sie vorgesehen gewesen seien, für die Arbeiterbewegung prägend gewesen sei (ders., *Nacht der Proletarier*, S. 16).

⁶⁰ Ders., *Ist Kunst widerständig?*, S. 69; ders., *Nacht der Proletarier*, S. 39.

⁶¹ Ders., »Und die Müden«, S. 38.

⁶² Vgl. ders., *Staging the People*, S. 25.

⁶³ Trotz der Unterschiede, die Shaw herausarbeitet, betont er auch die Gemeinsamkeiten zwischen Sartre und Rancière: »For both Rancière and Sartre political praxis involves a disidentification with one's previous identifications« (Shaw, *Egalitarian Moments*, S. 53; auch S. 52). Auch May bemerkt diesen Punkt, obwohl er verstärkt auf die Unterschiede eingeht und vor allem darauf, dass Rancière historisch vorgeht und nicht, wie Sartre, ontologisch (May, *The Political Thought*, S. 65).

⁶⁴ Shaw, *Egalitarian Moments*, S. 54.

⁶⁵ »In the end, what interested me was a double movement, the movement of singularisation and its opposite. On the one hand, there was a movement away from the properties that characterized the worker's being. [...] On the other hand, this withdrawal itself created forms

habe, »für die Zyklen der Hoffnung, der Mutlosigkeit« und für die Momente, in denen unerfüllte Hoffnungen und gescheiterte Versuche eines Bruchs mit fixierten Identitäten nicht in Verzweiflung geendet hätten. Seine Ausführungen lassen Personen auftreten, die trotz ihres Scheiterns an der Wirklichkeit, an der Möglichkeit ihrer Transformation festhielten:

»[D]ie Standhaftigkeit, den Tod der Utopie und zugleich die Ablehnung der Wirklichkeit zu leben. [...] Deswegen geben sie die Hoffnung nicht auf, sie sind nicht verzweifelt. Ihr Glaube ist unendlich viel gewitzter [...]. Das ist die Lehre einer beibehaltenen Ablehnung, einer anspruchsvolleren Weisheit, sagen wir eines bestimmten Maßes an Unmöglichkeit«. ⁶⁶

So wie bei Kierkegaard gibt es keine Garantie dafür, dass die Doppelbewegung gelingt. Sie ist nicht Verheißung, sondern zunächst einmal ein Wagnis, ein Blick in Richtung einer ungewissen Zukunft. In *Die Nacht der Proletarier* wimmelt es nur so von Einzelpersonen, die diese Doppelbewegung zu vollziehen versuchen. Mal gelingt es ihnen für kurze Zeit, dann scheitern sie; sie resignieren, sie verzweifeln, sie verlieren alles – teilweise sogar die Hoffnung; manchmal schöpfen sie dann neue Hoffnung, nicht selten von einer eigentümlichen Religiosität des Staunens begleitet; sie experimentieren mit neuen Formen von Vereinigung und Sozialität, die anfänglich gelingen, von denen die meisten jedoch letztendlich auf krude Hierarchien hinauslaufen und sich auflösen;⁶⁷ manche Personen geben auf und andere bewahren die Hoffnung trotz erlittener Enttäuschungen bis an ihr Lebensende.⁶⁸

In *Die Nacht der Proletarier* wird zugleich deutlich, dass die Emanzipation nicht von einer Wissensakkumulation und Reflexion angestoßen wird; vielmehr ist sie durch die unvorhersehbare Offenbarung einer Möglichkeit bedingt,

of universalisation, forms of symbolisation which also constituted the positivity of a figure. What interested me was always this play of negativation and positivation« (Rancière, »Politics and Aesthetics«, S. 196). Diesen Prozess bezeichnet er auch als »Subjektivierung« (siehe ders., »Politics, Identification«, S. 60 f.).

⁶⁶ Ders., »Und die Müden«, S. 44.

⁶⁷ Ders., *Nacht der Proletarier*, S. 129.

⁶⁸ Ebd., S. 474.

die mit einer plötzlichen »Erschütterung« einhergeht, »in der die spürbare Realität wie in dem Fieber zu erzittern scheint«:⁶⁹ »Denn genau in diesen Momenten, in denen die reale Welt scheinbar erzittert, formt sich mehr noch als in der langsamen Akkumulation von alltäglichen Erfahrungen die Möglichkeit eines Urteils dieser Welt«.⁷⁰ An anderer Stelle merkt Rancière ebenfalls an, dass die Emanzipation nicht durch ein klassenspezifisches Bewusstwerden initiiert werde, sondern durch ein Schwindelgefühl infolge des Identitätsverlustes.⁷¹

Emanzipation ist eine Bewegung, welche eine transzendierende Möglichkeit hin zu einer anderen Endlichkeit anvisiert – zu einem anderen Selbst- und Weltverhältnis. Die Emanzipation wird nicht durch Wissensakkumulation oder didaktische Vermittlung angestoßen, sondern durch eine *nicht antizipierbare Leidenschaft*. Politik, Emanzipation, Gleichheit: Das sind Begriffe, die eng an die Möglichkeit einer Doppelbewegung gekoppelt sind. Eine Bewegung der Lösung und Wiederaneignung, die ungewiss ist und aus der Perspektive der polizeilichen Ordnung als unmöglich und irrational wahrgenommen wird. Politik im Sinne Rancières erscheint möglich aufgrund dieser existenziellen Erfahrung – der plötzlichen Begegnung mit einer Möglichkeit, die die gegebene Notwendigkeit überschreitet.

Aus diesen Gründen weist die Doppelbewegung der Emanzipation eine gewisse Nähe zu Kierkegaards Doppelbewegung des Glaubens auf und verdeutlicht zugleich die Aktualität des dänischen Denkers in Bezug auf einen »neuen« Begriff von Politik. Die subjektive Doppelbewegung kann als Ausgangspunkt dienen, um eine Ordnung des Sichtbaren und Sagbaren zu verschieben, die sich als unhinterfragbar und alternativlos stilisiert und sich selbst vergöttert. So wie Kierkegaards Insistenz der Unendlichkeit dies tut, signalisieren Rancières Demonstration der Gleichheit und der Akt der Emanzipation zunächst einmal die

⁶⁹ Ebd., S. 38.

⁷⁰ Ebd., S. 39.

⁷¹ »The path of emancipation far rather appears as passing by way of the capacity to become different: not by becoming conscious, but by dizziness and loss of identity« (ders., *Staging the People*, S. 26).

Unmöglichkeit einer jeden Verabsolutierung und Letztbegründung von Gesellschaftshierarchien.

Rancière antizipiert selbst auch den Vorwurf, den sich Kierkegaard gefallen lassen musste – nämlich dass er die bestehenden sozialen Missverhältnisse vernachlässige. Sein Emanzipationsbegriff beschreibe ein Selbstverhältnis, das sich auf eine Möglichkeit beziehe, was für sich genommen die tatsächlichen Verhältnisse aber nicht verändern, geschweige denn aufheben könne. Rancière erwidert darauf, dass ein ausschließlicher Fokus auf die soziale Ungleichheit gerade solche Momente von Gleichheit übersehe, bei denen sozial benachteiligte Menschen und Gruppen ihre Fähigkeit demonstrierten, sich eine andere Lebensweise vorzustellen,⁷² und sich nicht bloß als »Opfer« von notwendigen Begebenheiten zu betrachten oder betrachten zu lassen: »Das erste Leiden ist genau das, als Leidender behandelt zu werden.«⁷³ Ein neu gewonnenes Selbstverhältnis würde die sozial Benachteiligten überhaupt erst befähigen, in ihre materiellen Verhältnisse disruptiv einzugreifen und so die vermeintliche *Notwendigkeit* ihrer Situation zu überschreiten. Die Proletarier Rancières wollen in erster Linie nicht auf ihr materielles Elend aufmerksam machen. Denn was die Arbeit in ihnen zuerst abtötet, ist »jedes Gefühl für eine andere Welt.«⁷⁴

⁷² Ders., »Method of Equality«, S. 280.

⁷³ Ders., *Der Philosoph*, S. 302

⁷⁴ Ders., *Nacht der Proletarier*, S. 129.

7. SCHLUSSWORT

Hauptanliegen dieser Arbeit war es, die soziopolitischen Implikationen Kierkegaards offenzulegen und dem Bild von ihm als akosmischer und apolitischer Denker zu widersprechen. Kierkegaard nahm, zumindest ab 1846, zunehmend eine Gesellschaft ins Visier, welche er als von sozialer Ungleichheit durchwirkt wahrnahm. Er war der Meinung, dass das Bürgertum es nicht vermochte sich eine gesellschaftliche Organisation vorzustellen, bei der es nicht auf Kosten der unteren Schichten begünstigt wird. Ziel seiner Verzweiflungsanalyse war so nicht nur die »neutrale« Beleuchtung eines inneren, geistigen Missverhältnisses. Mindestens ebenso zentral ist die Verzweiflungsgestalt der Spießbürgerlichkeit, die er zeitdiagnostisch als vorherrschend auswies. Diese Gewichtung erlaubte es ihm, seine Analyse als Sozialkritik einzuführen. In der Spießbürgerlichkeit wird das Gegebene als selbstevident betrachtet: Gesellschaftliche Hierarchien und soziale Exklusion werden in Kauf genommen, teilweise sogar gerechtfertigt. Kierkegaard beschränkte sich nicht auf die Beschreibung dieses Problems. Er entwickelte darüber hinausgehend eine »Lösung«, die in dem Begriff des Glaubens zusammengefasst wird. Um »das Bestehende« zu verändern, müsse man zunächst resignieren, sich von seiner vermeintlichen Notwendigkeit lösen und aufhören, die fixierten sozialen Positionen der anderen als letztbegründet anzusehen. Vor allem ab 1847 konkretisierte er diese Loslösung im Begriff der »Nächstenliebe«: man ist stets mehr als die eigene soziale Position. Kein Mensch ist auf seine Endlichkeit zu reduzieren; alle haben gleichermaßen die Möglichkeit, diese zu verschieben und zu verändern. Der emanzipatorische Akt der Loslösung geht mit einem großen Sicherheits- und Identitätsverlust einher, da er den Weg zu einer vorher undenkbaren und nicht antizipierbaren Möglichkeit freimacht. Deshalb ist die Resignation eine furchterregende Bewegung. Nichtsdestotrotz besteht Kierkegaard darauf, dass die Ungewissheit nicht als Bedrohung angesehen werden dürfe, sondern ihr mit Vertrauen und

Hoffnung zu begegnen sei; dies macht den Glauben umso schwieriger, da es für eine solche Begegnung keinen Halt und keine Begründung gibt. Die Ungewissheit kann sich nämlich sehr wohl als Bedrohung entpuppen, weswegen die von Kierkegaard vorgeschlagene Haltung auf keine rationale Begründung gestützt werden kann. Kierkegaard ist sich dessen bewusst. Durch *de silentio* lässt er verkünden, dass die Glaubensbewegung ein fast unmögliches Unterfangen sei.

Letztlich lässt jedoch ein Blick auf den Emanzipationsbegriff von Rancière, den er anhand historischer Beispiele entwickelt, die Doppelbewegung nicht mehr als unmöglich erscheinen. Rancière bezieht sich auf Figuren, Arbeiterinnen und Arbeiter, die diese Doppelbewegung konkret wagten. Sie negierten ihre durch die Arbeit bestimmte Identität, ihre Identität als Wesen mit vorherbestimmter sozialer Position. Sie wollten ihre Gleichheit demonstrieren und zeigen, dass ihre soziale Position alles andere als natürlich oder notwendig war. Sie überschritten ihr vermeintliches Schicksal in der absurden Erwartung, eine neue Endlichkeit zu erlangen – ein Wagnis, dessen Ausgang ungewiss war. Ihre Emanzipation, obwohl individuell, kollidierte oft mit einer gesellschaftlichen Ordnung, für die ein solches Vorhaben unmöglich, weil undenkbar war. Diese Zusammenstöße, also die wiederholte Neuaushandlung der Frage, wer im Gemeinwesen »sichtbar« ist und »mitgezählt« wird und wer nicht, machen für Rancière die eigentlichen politischen Momente aus. Durch diese Verknüpfung wird auch das politische Potenzial in Kierkegaards Doppelbewegung deutlich. Kierkegaard plädiert gerade für die Möglichkeit einer solchen Des-Identifikation mit der »ewigen Gleichheit« als Vorannahme und der Nächstenliebe als ihrer konkreten sozialen Ausprägung. Weder er noch Rancière sehen von den bestehenden sozialen Missverhältnissen ab; sie betonen lediglich, dass ihre Veränderung maßgeblich von einem Selbstverständnis abhängig sei, das die Möglichkeit eines anderen Lebens und einer anderen Gesellschaftsordnung vorstellbar macht.

Literaturverzeichnis

ADORNO, THEODOR W., *Minima Moralia*. Frankfurt a. M., 1969.

ADORNO, THEODOR W., *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt a. M., 2003.

ALFSVÅG, KNUT, »In Search of the Self's Grounding Power«, in: *International Journal of Systematic Theology*, 16: 4, 2014, S. 373-389.

ARENDT, HANNAH, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München, 1986.

ARENDT, HANNAH, »Die vollendete Sinnlosigkeit«, in: Hannah Arendt, *Israel, Palästina und der Antisemitismus*. Berlin, 1991, 77-94.

ARENDT, HANNAH, *The Human Condition*. Chicago, IL, 1998.

ARENDT, HANNAH, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München, 2011.

ARISTOTELES, *Die nikomachische Ethik*, übersetzt v. Olof Gigon. München, 2000.

BADIOU, ALAIN, *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. München, 2002.

BADIOU, ALAIN, *Logiken der Welten*. Zürich, 2010.

BARRETT, LEE C., »The Neighbor's Material and Social Well-Being in Kierkegaard's *Works of Love*: Does It Matter?«, in: Robert C. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, Band 16. Macon, GA, 1999, S. 137-166.

BARRETT, LEE C., »The Crucifixion: Kierkegaard's Use of the New Testament Narratives«, in: Lee C. Barrett/Jon Stewart (Hrsg.), *Kierkegaard and the Bible: The New Testament*, Band 2. Farnham, 2010, S. 151-167.

BENJAMIN, WALTER, »Erfahrung und Armut«, in: Walter Benjamin, *Gesammelte Werke*, Band 2. Frankfurt a. M., 2011, S. 472-476.

BENJAMIN, WALTER, »Erleuchtung durch Dunkelmänner«, in: Walter Benjamin, *Gesammelte Werke*, Band 2. Frankfurt a. M., 2011, S. 355-361.

BOER, ROLAND, »Theology and the Event«, in: *The Heythrop Journal*, 52: 2, S. 234-249.

BÖHME, GERNOT, *Ethik leiblicher Existenz*. Frankfurt a. M., 2008.

BÖTTGER, FELIX, *Postliberalismus. Zur Liberalismuskritik der politischen Philosophie der Gegenwart*. Frankfurt a. M., 2014.

BRÖCKLING, ULRICH/FEUSTEL, ROBERT, »Einleitung: Das Politische denken«, in: Ulrich Bröckling/Robert Feustel, *Das Politische denken*. Bielefeld, 2010, S. 7-18.

BUBER, MARTIN, *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg, 1984.

BUKDAHL, JØRGEN, *Søren Kierkegaard and the Common Man*. Cambridge, 2001.

BUTLER, JUDITH, »Kierkegaard's Speculative Despair«, in: Robert C. Solomon/Kathleen M. Higgins (Hrsg.), *The Age of German Idealism*. London, 1993, S. 363-392.

CAMUS, ALBERT, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*. Hamburg, 1959.

CAPUTO, JOHN D., *The Insistence of God. A Theology of Perhaps*. Bloomington, IN, 2013.

CARLISLE, CLARE, *Kierkegaard's Fear and Trembling*. London, 2010.

CARROLL KEELEY, LOUISE, »Loving ›No One‹, Loving Everyone: The Work of Love in Recollecting One Dead in Kierkegaard's *Works of Love*«, in: Robert

C. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, Band 16. Macon, GA, 1999, S. 211-248.

CHAMBERS, SAMUEL A., »The Politics of Police«, in: Paul Bowman/Richard Stamp (Hrsg.), *Reading Rancière*. London, 2011, S. 18-43.

COLE, PRESTON J., *The Problematic Self in Kierkegaard and Freud*. London, 1971.

CONNELL, GEORGE B./EVANS, STEPHEN C., »Introduction«, in: George B. Connell/Stephen C. Evans (Hrsg.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*. London, 1992, S. vii-xxii.

CONWAY, DANIEL W., »Modest expectations: Kierkegaard's reflections on the present age«, in: Daniel W. Conway/K. E. Gover, *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*. London, 2002.

DARGAN, GEOFFREY, »*Telos* and the ›Incommensurable Gap‹: Ethical Suspensions in Kierkegaard and Žižek«, in: *The Heythrop Journal*, 55: 5, 2014, S. 969-969.

DAVENPORT, JOHN J., »Faith as Eschatological Trust in *Fear and Trembling*«, in: Edward F. Mooney (Hrsg.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Bloomington, IN, 2008, S. 196-233.

DEUSER, HERMANN, *Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*. München, 1974.

DEWEY, BRADLEY R., *The New Obedience. Kierkegaard on Imitating Christ*. Washigton, DC, 1968.

DIECKOW, KATRIN, *Gespräche zwischen Gott und Mensch: Studien zur Sprache bei Kierkegaard*. Göttingen, 2009.

DOOLEY, MARK, »The Politics of Exodus: Derrida, Kierkegaard, and Levinas on ›Hospitality‹«, in: Robert C. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, Band 16. Macon, GA, 1999, S. 167-192.

DOOLEY, MARK, *The Politics of Exodus. Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility*. New York, NY, 2001.

DREYFUS HUBERT L., »Kierkegaard on the Self«, in: Edward F. Mooney (Hrsg.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Bloomington, IN, 2008, S. 11-25.

DUPRÉ, LOUIS, »The Sickness unto Death: *Critique of the Modern Age*«, in: Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Sickness unto Death*, Band 3. Macon, GA, 2003, S. 85-106.

DUSSEL, ENRIQUE, »Forward«, in: Eliseo Pérez-Álvarez, *A Vexing Gadfly. The Late Kierkegaard on Economic Matters*. Eugene, OR, 2009, S. ix-xii.

EAGLETON, TERRY, *Das Böse*. Berlin, 2012.

EAGLETON, TERRY, *Hope Without Optimism*. Charlottesville, VA, 2015.

ELROD, JOHN W., *Kierkegaard and Christendom*. Princeton, N. J., 1981.

ELROD, JOHN W., »Passion, Reflection and Particularity«, in: Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Band 19. Macon, GA, 1984, S. 1-18.

ELROD, JOHN W., »The Social Dimension of Despair«, Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Sickness unto Death*, Band 3. Macon, GA, 2003, S.107-119.

ERNESTO LACLAU, *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London, 1990.

EVANS, STEPHEN C., »Faith as the Telos of Morality: A Reading of *Fear and Trembling*«, in: Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling and Repetition*, Band 6. Macon, GA, 1993, S. 9-28.

EVANS, STEPHEN C., »Kierkegaard's View of the Unconscious«, in: Martin J. Matušík/Merold Westphal (Hrsg.), *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington, IN, 1995, S. 76-97.

FERREIRA, JAMIE M., »Equality, Impartiality, and Moral Blindness in Kierkegaard's *Works of Love*«, in: *Journal of Religious Ethics*, 25: 1, 1997, S. 65-85.

FERREIRA, JAMIE M., »Faith and Kierkegaardian Leap« in: Alastair Han-nay/Gordon D. Marino (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge, 1998, S. 257-234.

FERREIRA, JAMIE M., »Mutual Responsiveness in Relation: The Challenge of the Ninth Deliberation«, in: Robert C. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary. Works of Love*, Band 16. Macon, GA, 1999, S. 193-210.

FERREIRA, JAMIE M., »Other-Worldliness in Kierkegaard's *Works of Love*«, in: *Philosophical Investigations*, 22: 1, 1999, S. 65-79.

FERREIRA, JAMIE M., *Love's Grateful Strivings. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*. New York, NY, 2001.

FUKUYAMA, FRANCIS, *Das Ende der Geschichte*. München, 1992.

GAMM, GERHARD, *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik der Unbestimmten*. Frankfurt a. M., 2000.

GELLMAN, JEROME I., »Kierkegaard's *Fear and Trembling*«, in: *Man and World*, 23: 3, 1990, S. 295-304.

GELLMAN, JEROME I., *The Fear, the Trembling, and the Fire. Kierkegaard and Hasidic Masters on the Binding of Isaac*. London, 1994.

GOTTLIEB, ROGERS S., »Kierkegaard's Ethical Individualism«, in: *The Monist*, 62: 3, 1979, S. 351-367.

GREEN, RONALD, »»Developing« Fear and Trembling«, in: Alastair Hannay/Gordon D. Marino (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge, 1998, S. 257-281.

GREVE, WILFRIED, *Kierkegaards Maieutische Ethik*, Frankfurt a. M., 1990.

GRØN, ARNE, *Angst bei Søren Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Stuttgart, 1999.

HALLWARD, PETER, »Introduction«, in: Jacques Rancière, »Politics and Aesthetics«, in: *Angelaki, journal of the theoretical humanities*, 8: 2, 2003, S. 191-211.

HANNAY, ALASTAIR, »Equality and Association«, in: Daniel W. Conway (Hrsg.), *Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Band 4. London 2002, S. 148-173.

HANNAY, ALASTAIR, »Spirit and the Idea of the Self as a Reflexive Relation«, in: Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Sickness unto Death*, Band 3. Macon, GA, 2003, S. 23-38.

HANNAY, ALASTAIR, »Kierkegaard on Commitment, Personality, and Identity«, in: Edward F. Mooney (Hrsg.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Bloomington, IN, 2008, S. 48-55.

HANNAY, ALASTAIR, »Kierkegaard on Melancholy and Despair«, in: Edward F. Mooney (Hrsg.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Bloomington, IN, 2008, S. 147-152.

HANNAY, ALASTAIR/MARINO, GORDON D., »Introduction«, in: Alastair Hannay/Gordon D. Marino (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge, 1998, S. 1-14.

HANSON, JEFFREY, »He speaks in tongues«: hearing the truth of Abraham's words of faith«, in: Daniel Conway (Hrsg.), *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*. Cambridge, 2015, S. 229-246.

HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*. Tübingen, 1993 [1927].

HERODOT, *Historien. Buch 4*, übersetzt v. Kai Brodersen. Stuttgart, 2013.

HORKHEIMER, MAX, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a. M., 1967.

HORKHEIMER, MAX, »Neue Kunst und Massenkultur«, in: Max Horkheimer, *Gesammelte Werke*, Band 4. Frankfurt a. M., 1988, 419-438.

JASPERS, KARL, *Vernunft und Existenz*. München, 1973.

JASPERS, KARL, *Philosophie II. Existenzzerhellung*. München, 1994.

JEGSTURP, ELSEBET, »A Questioning of Justice. Kierkegaard, the Postmodern Critique and Critical Theory«, in: *Political Theory*, 23: 3, 1995, S. 425-451.

JOHNSON, HOWARD A., »Kierkegaard and Politics«, in: Howard A Johnson/Niel Thulstrup (Hrsg.), *A Kierkegaard Critique*. New York, NY, 1962, S. 74-84.

KANGAS, DAVID J., *Kierkegaard's Instant*. Bloomington, IN, 2007.

KANT, IMMANUEL, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Stuttgart, 1974 [1793-1794].

KANT, IMMANUEL, *Der Streit der Fakultäten*, in: Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Frankfurt a. M., 1996 [1798].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Entweder/Oder*, 2 Bände, übersetzt v. Emanuel Hirsch. Düsseldorf, 1957 [1843].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Furcht und Zittern*, in: Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode/Furcht und Zittern/Die Wiederholung/Der Begriff Angst*, übersetzt v. Walter Rest/Günther Jungbluth/Rosemarie Lögstrup. München 2010 [1843].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Der Begriff Angst*, in: Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode/Furcht und Zittern/Die Wiederholung/Der Begriff Angst*, übersetzt v. Walter Rest/Günther Jungbluth/Rosemarie Lögstrup. München 2010 [1844].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Eine literarische Anzeige*, übersetzt v. Emanuel Hirsch. München, 1994 [1846].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, übersetzt v. B. Diderichsen/S. Diderichsen. München, 2005 [1846].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Der Liebe Tun*, übersetzt v. Hayo Gerdes. Simmerath, 2003 [1847].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Christliche Reden 1848*, übersetzt v. Emanuel Hirsch. Köln, 1959 [1848].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Die Krankheit zum Tode*, in: Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode/Furcht und Zittern/Die Wiederholung/Der Begriff Angst*, übersetzt v. Walter Rest/Günther Jungbluth/Rosemarie Lögstrup. München 2010 [1849].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Einübung im Christentum*, übersetzt v. Hans Winkler/Walter Rest/Theodor Haecker. München 2005 [1850].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Urteilt selbst. Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen zweite Folge 1850/51*, in: Sören Kierkegaard, *Erbauliche Reden 1850/51*, übersetzt v. Emanuel Hirsch. Gütersloh, 1984 [1851].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, übersetzt v. Emanuel Hirsch. Gütersloh, 1998 [1841].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, in: Sören Kierkegaard, *Die Schriften über sich selbst*, übersetzt v. Emanuel Hirsch. Köln, 1951 [1851].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Der Augenblick*, übersetzt v. Hayo Gerdes. Gütersloh, 1959 [1855].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, in: Sören Kierkegaard, *Schriften über sich selbst*, übersetzt v. Emmanuel Hirsch. Düsseldorf, 1951 [1859].

KIERKEGAARD, SÖREN, *Die Tagebücher*, 5 Bände, übersetzt v. Hayo Gerdes. Düsseldorf 1962-1974.

KIERKEGAARD, SÖREN, *Journale und Aufzeichnungen*, 4 Bände, hrsg. v. Hermann Deuser/Joachim Grage/Markus Kleinert. Berlin, 2013.

KIRMMSE, BRUCE, »Call Me Ishmael – Call Everybody Ishmael: Kierkegaard on the Coming-of-Age Crisis of Modern Times«, in: George B. Connell/Stephen C. Evans (Hrsg.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*. London, 1992, S. 161-182.

KIRMMSE, BRUCE H., »Kierkegaard and 1848«, in: *History of European Ideas*, 20: 1-3, 1995, S. 167-175.

KODALLE, KLAUS M., »Der non-konforme Einzelne. Kierkegaards Existenztheologie«, in: Jacob Taubes (Hrsg.), *Religionstheorie und Politische Theologie, Band1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, 2. Auflage. München 1983, S. 198-226.

KOTSKO, ADAM, *Žižek and Theology*. London, 2008.

KRAWERENDA-WAJDA, KATARZYNA, »Kierkegaard and the Concept of Negative Dialectics of Theodor Adorno«, in: *Studia Humanistyczne AGH*, 11: 3, S. 141-148.

LAPPANO, DAVID, »A Coiled Spring: Kierkegaard on the Press, the Public, and a Crisis of Communication«, in: *The Heythrop Journal*, 55: 5, S. 783-798.

LEE, SEUNG-GOO, »The Antithesis between the Religious View of Ethics and the Rationalistic View of Ethics in *Fear and Trembling*, in: Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling and Repetition*, Band 6. Macon, GA, 1993, S. 101-126.

LIPPITT, JOHN, *Kierkegaard and Fear and Trembling*. New York, NY, 2003.

LOSURDO, DOMENICO, *Freiheit als Privileg. Eine Gegengeschichte des Liberalismus*. Köln, 2011.

LOVE, JEFF/MAY, TODD, »From Universality to Equality: Badiou's Critique of Rancière«, in: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 12: 2, 2008, S. 51-69.

LOWRIE, WALTER, *Kierkegaard*, 2 Bände. Gloucester, MA, 1970.

MAKROPOULOS, MICHAEL, »Krise und Kontingenz«, in: Moritz Föllmer/Rüdiger Graf (Hrsg.), *Die »Krise« der Weimarer Republik*. Frankfurt a.M., 2005.

MARCHART, OLIVER, *Die politische Differenz*. Frankfurt a. M. 2010.

MARCUSE, HERBERT, *Der eindimensionale Mensch*. Berlin, 1967.

MARCUSE, HERBERT, *Vernunft und Revolution*, Berlin, 1976.

MARCUSE, HERBERT, »Über konkrete Philosophie«, in: Herbert Marcuse, *Schriften*, Band 1. Frankfurt a. M., 1978, S. 385-406.

MARINO, GORDON, »Despair and Depression«, in: Edward F. Mooney (Hrsg.), *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*. Bloomington, IN, 2008, S. 121-128.

MARINO, GORDON, *Kierkegaard in the Present Age*. Milwaukee, WI, 2001.

MARQUARD, ODO, *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*. Stuttgart, 2013.

MARSH, JAMES L., »Marx and Kierkegaard on Alienation«, in: Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Band 19. Macon, GA, 1984, S. 156-174.

MARSH, JAMES L., »Kierkegaard and Critical Theory«, in: Martin J. Matušík/Merold Westphal (Hrsg.), *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington, IN, 1995, S. 199-215.

MARSH, JAMES L., »Kierkegaard's Double Dialectic of Despair and Sin«, in: Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Sickness unto Death*, Band 3. Macon, GA, 2003, S. 67-83.

MATUŠTÍK, MARTIN J., »Kierkegaard as socio-political thinker and activist«, in: *Man and World*, 27: 2, 1994, S. 211-224.

MAY, TODD, *The Political Thought of Jacques Rancière: Creating Equality*. University Park, PA, 2008.

MCBRIDE, WILLIAM L., »Sartre's Debt to Kierkegaard«, in: Martin J. Matušík/Merold Westphal (Hrsg.), *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington, IN, 1995, S. 18-42.

MECCHIA, GIUSEPPINA, »The Classics and Critical Theory in Postmodern France: The Case of Jacques Rancière«, in: Gabriel Rockhill/Philip Watts (Hrsg.), *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*. Durham, 2009, S. 67-82.

MILLER, ED. L., »At the Centre of Kierkegaard: An Objective Absurdity«, in: *Religious Studies*, 33: 4, 1997, S. 433-441.

MOONEY, EDWARD F., »Abraham and Dilemma: Kierkegaard's Teleological Suspension Revisited«, in: *International Journal of the Philosophy of Religion*, 19: 40, 1986, S. 23-41.

MOONEY, EDWARD F., »Kierkegaard, our Contemporary: Reason, Subjectivity, and the Self«, in: *Southern Journal of Philosophy*, 27: 3, 1989, S. 381-397.

MOONEY, EDWARD F., *Knights of Faith and Resignation. Reading Kierkegaard's Fear and Trembling*. New York, NY, 1991.

MOONEY, EDWARD F., »Getting Isaac Back: The Ordeals and Reconciliations in *Fear and Trembling*, in: George B. Connell/Stephen C. Evans (Hrsg.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*. London, 1992, S. 71-95.

MOONEY, EDWARD F., »Art, Deed, and System: The Prefaces to *Fear and Trembling*«, in: Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Fear and Trembling and Repetition*, Band 6. Macon, GA, 1993, S. 67-100.

MOORE, W. G., »Recent Studies of Kierkegaard«, in: *The Journal of Theological Studies*, 40, 1939, S. 225-231.

MORELLI, ELIZABETH A., »The Existence of the Self Before God in Kierkegaard's *The Sickness Unto Death*«, in: *Heythrop Journal*, 36: 1, S. 15-29.

MOUFFE, CHANTAL, »Kritik als gegenhegemoniale Intervention«, in: europäisches institut für progressive kulturpolitik, <http://eipcp.net/transversal/0808/mouffe/de> (10. 12.2015).

MOUFFE, CHANTAL, *Agonistik. Die Welt politisch denken*. Frankfurt a. M., 2014.

NICOLETTI, MICHELE, »Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr«, in: George B. Connell/Stephen C. Evans (Hrsg.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*. London, 1992, S. 183-193.

NORDENTOFT, KRESTEN, *Kierkegaard's Psychology*. Eugene, OR, 1978.

O'NEILL BURNS, MICHAEL, »Jean-Paul Sartre: Between Kierkegaard and Marx«, in: Jon Stewart (Hrsg.), *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*. Farnham, 2011, S. 159-175.

O'NEILL BURNS, MICHAEL, »The Self and Society in Kierkegaard's Anti-Climacus Writings«, in: *The Heythrop Journal*, 51: 4, 2010, S. 625-635.

PÉREZ-ÁLVAREZ, ELISEO, *A Vexing Gadfly. The Late Kierkegaard on Economic Matters*. Eugene, OR, 2009.

PERKINS, ROBERT L., »Introduction«, in: Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Band 19. Macon, GA, 1984, S. xiii-xxiv.

PERKINS, ROBERT L., »The Politics of Existence. *Buber and Kierkegaard*«, in: Martin J. Matušík/Merold Westphal (Hrsg.), *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington, IN, 1995, S. 167-181.

PERKINS, ROBERT L., »Introduction«, in: Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Sickness unto Death*, Band 3. Macon, GA, 2003, S. 1-4.

PHELPS, HOLLIS, *Alain Badiou. Between Theology & Anti-Theology*. Durham, 2013.

PLEKON, MICHAEL, »Towards Apocalypse: Kierkegaard's Two Ages in Golden Age Denmark«, in: Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Band 19. Macon, GA, 1984, S. 19-52.

POUND, MARCUS, *Žižek. A (Very) Critical Introduction*. Cambridge, 2008.

RANCIÈRE, JACQUES, »Politics, Identification, and Subjectivization«, in: *October*, 61, 1992, S. 58-64.

RANCIÈRE, JACQUES, *Das Unvernehmen*. Frankfurt a. M., 2002.

RANCIÈRE, JACQUES, »Politics and Aesthetics. An Interview«, in: *Angelaki, journal of the theoretical humanities*, 8: 2, 2003, S. 191-211.

RANCIÈRE, JACQUES, *Das Unbehagen in der Ästhetik*. Wien, 2007.

RANCIÈRE, JACQUES, *Ist Kunst widerständig?*. Berlin, 2008.

RANCIÈRE, JACQUES, *Zehn Thesen zur Politik*. Zürich, 2008.

RANCIÈRE, JACQUES, »A few remarks on the method of Jacques Rancière«, in: *Parallax*, 15: 3, 2009, S. 114-123.

RANCIÈRE, JACQUES, »Afterword / The Method of Equality: An Answer to Some Questions«, in: Gabriel Rockhill/Philip Watts (Hrsg.), *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics*. Durham, 2009, S. 273-288.

RANCIÈRE, JACQUES, *Der emanzipierte Zuschauer*. Wien, 2009.

RANCIÈRE, JACQUES, *Der Philosoph und seine Armen*. Wien, 2010.

RANCIÈRE, JACQUES, *Dissensus. On Politics and Aesthetics*. London, 2010.

RANCIÈRE, JACQUE, »Gibt es eine politische Philosophie?«, in: Alain Badiou/Jacques Rancière, *Politik der Wahrheit*. Wien, 2010.

RANCIÈRE, JACQUES, »The Head and the Stomach«, in: Jacques Rancière, *Chronics of Consensual Times*. London, 2010, S. 1-3.

RANCIÈRE, JACQUES, *Althusser's Lesson*. London, 2011.

RANCIÈRE, JACQUES, »Der Einwanderer und das Gesetz des Konsens«, in: Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventionen 1977-2009*. Zürich, 2011, S. 37-43.

RANCIÈRE, JACQUES, *Der Hass der Demokratie*. Berlin, 2011.

RANCIÈRE, JACQUES, »Die Demokratie, ein notwendiger Skandal«, in: Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventionen 1977-2009*. Zürich, 2011, S. 141-149.

RANCIÈRE, JACQUES, »Mai 68, überprüft und korrigiert«, in: Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventionen 1977-2009*. Zürich, 2011, S. 183-186.

RANCIÈRE, JACQUES, *Staging the People. The Proletarian and his Double*. London, 2011.

RANCIÈRE, JACQUES, »The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics«, in: Paul Bowman/Richard Stamp (Hrsg.), *Reading Rancière*. London, 2011, S. 1-17.

RANCIÈRE, JACQUES, »Vorwort«, in: Jacques Rancière, *Moments politiques. Interventionen 1977-2009*. Zürich, 2011, S. 7-14.

RANCIÈRE, JACQUES, »Ist die Politik nur Polizei?«, in: Jacques Rancière, *Und die Müden haben Pech gehabt. Interviews, 1976-1999*. Wien, 2012, S. 125-129.

RANCIÈRE, JACQUES, »Und die Müden haben Pech gehabt«, in: Jacques Rancière, *Und die Müden haben Pech gehabt. Interviews, 1976-1999*. Wien, 2012, S. 37-46.

RANCIÈRE, JACQUES, »Die Aktualität des ›unwissenden Lehrmeisters‹, in: Jacques Rancière, *Das Volk und seine Fiktionen. Interviews 2003-2005*. Wien, 2013, S. 137-157.

RANCIÈRE, JACQUES, *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*. Wien, 2013.

REBENTISCH, JULIANE, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*. Frankfurt a. M., 2012.

REINHARD, KENNETH, »Toward a Political Theology of the Neighbor«, in: Slavoj Žižek/Eric L. Santner/Kenneth Reinhard, *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, London, 2013, S. 11-75.

REYNHOUT, KENNETH A. »Alain Badiou: Hidden Theologian of the Void?«, in: *The Heythrop Journal*, 52: 2, 2011, S. 219-233.

RICHTER, LISELOTTE, »Kierkegaard's Position in his Religio-Sociological Situation«, in: Howard A. Johnson/Niels Thulstrup, *A Kierkegaard Critique*. New York, NY, 1962.

RINGLEBEN, JOACHIM, *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*. Göttingen, 1995.

ROBERTS, DAVID, *Kierkegaard's Analysis of Radical Evil*. London, 2006.

ROBERTS, ROBERT C., »Passion and Reflection«, in: Robert L. Perkins (Hrsg.), *International Kierkegaard Commentary: Two Ages*, Band 19. Macon, GA, 1984, S. 87-106.

RUDA, FRANK/VÖLKER, JAN, »Nachwort«, in: Jacques Rancière, *Ist Kunst widerständig?*. Berlin, 2008, S. 91-109.

RUDD, ANTHONY, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*. Oxford, 1997.

RYAN, BARTHOLOMEW, *Kierkegaard's Indirect Politics. Interludes with Lucács, Schmitt, Benjamin and Adorno*. Amsterdam, 2014.

SAGI, AVI, »The suspension of the ethical and the religious meaning of ethics in Kierkegaard's thought«, in: *Philosophy of Religion*, 32, 1992, S. 83-103.

SARTRE, JEAN-PAUL, *Marxismus und Existenzialismus. Versuch einer Methodik*. Hamburg 1964.

SARTRE, JEAN-PAUL, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg, 1997.

SCHRAG, CALVIN O., »The Kierkegaard-Effect in the Shaping of the Contours of Modernity«, in: Martin J. Matušík/Merold Westphal (Hrsg.), *Kierkegaard in Post/Modernity*. Bloomington, IN, 1995, S. 1-17.

SHAW, DEVIN Z., *Egalitarian Moments. From Descartes to Rancière*. London, 2016.

SLØK, JOHANNES, *Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt Søren Kierkegaards*. München 1990.

SMITH, GRAHAM M., »Kierkegaard from the point of view of the political«, in: *History of European Ideas*, 31, 2005, S. 35-60.

SMITH, JASON E., »The Master in his Place: Jacques Rancière and the Politics of the Will, in: Jason E. Smith/Anette Weisser (Hrsg.), *Everything is in Everything. Jacques Rancière Between Intellectual Emancipation and Aesthetic Education*. Zürich, 2011, S. 89-100.

SOUSA, DOMINGOS, »Kierkegaard's Anthropology of the Self: Ethico-Religious and Social Dimensions of Selfhood«, in: *The Heythrop Journal*, 53: 1, 2012, 37-50.

STAN, LEO, »Slavoj Žižek: Mirroring the Absent God«, in: Jon Stewart (Hrsg.), *Kierkegaard's Influence on the Social Sciences*. Farnham, 2011, S. 297-321.

STAN, LEO, »Political Gaps: Slavoj Žižek and Søren Kierkegaard«, in: Armen Avanessian/Sophie Wenerscheid, *Kierkegaard and Political Theory. Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual*. Copenhagen, 2014, S. S. 167-198.

STARK, WERNER, »Kierkegaard on Capitalism«, in: *Sociological Review*, 42: 5, 1950, S. 87-114.

STEWART, JON, *Idealism and Existentialism. Hegel and Nineteenth- and Twentieth-Century European Philosophy*. London, 2010.

STEFFES, HARALD, »An Apolitical Apostolic Genius?«, in: Armen Avanesian/Sophie Wenerscheid, *Kierkegaard and Political Theory. Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual*. Copenhagen, 2014, S. S. 19-40.

TAMBAKAKI,, PAULINA, »When Does Politics Happen?«, in: *Parallax*, 15: 3, S. 102-113.

TANKE, JOSEPH J., *Jacques Rancière. An Introduction. Philosophy, Politics, Aesthetics*. London, 2011.

TAYLOR, MARK LLOYD, »Ordeal and Repetition in Kierkegaard's Treatment of Abraham and Job«, in: George B. Connell/Stephen C. Evans (Hrsg.), *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community*. London, 1992, S. 33-53.

THEUNISSEN, MICHAEL, *Der Begriff der Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*. Frankfurt a. M., 1993.

THEUNISSEN, MICHAEL, *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*. Frankfurt a. M., 1994.

THONHAUSER, GERHARD, »Judith Butler: Kierkegaard as Her Early Teacher in Rhetoric and Parody«, in: Jon Stewart (Hrsg.), *Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought*. Farnham, 2011, S. 53-72.

TILLEY, MICHAEL J., *Interpersonal Relationships and Community in Kierkegaard's Thought*. Lexington, KY, 2008.

TONON, MARGHERITA, »Suffering from Modernity. An Assessment of the Hegelian Cure«, in: Allison Assiter/Margherita Tonon (Hrsg.): *Kierkegaard and the Political*. Newcastle, 2012, S. 83-101.

TOSCANO, ALBERTO, »Anti-Sociology and its Limits«, in: Paul Bowman/Richard Stamp (Hrsg.), *Reading Rancière*. London, 2011, S. 217-237.

WELSTEAD, ADAM, »Kierkegaard's Movement Inward: Subjectivity as the Remedy for the Malaise of the Contemporary Age«, in: *The Heythrop Journal*, 55: 5, 2014, S. 809-816.

WENNERSCHIED, SOPHIE, »The Passage through Negativity or from Self-Renunciation to Revolution? Kierkegaard and Žižek on the Politics of the Inpassioned Individual, in: Armen Avanesian/Sophie Wennerscheid, *Kierkegaard and Political Theory. Religion, Aesthetics, Politics and the Intervention of the Single Individual*. Copenhagen, 2014, S. 141-165

WESCHE, THILO, *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart, 2003.

WESTPHAL, MEROLD, »Kierkegaard and Hegel«, in: Alastair Hannay/Gordon D. Marino (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge, 1998, S. 101-124.

WESTPHAL, MEROLD, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*. University Park, PA, 1992.

WOLSTENHOLME, THOMAS, »Kierkegaard's ›Aesthetic‹ Age and its Political Consequences«, in: Allison Assiter/Margherita Tonon (Hrsg.): *Kierkegaard and the Political*. Newcastle, 2012, S. 63-81.

WOOD, DAVID, »The Singular Universal: One More Time«, in: Allison Assiter/Margherita Tonon (Hrsg.): *Kierkegaard and the Political*. Newcastle, 2012, S. 7-25.

WOZNIAK, ANNA, »The missing subject found in the subject who does the thinking: Kierkegaard, the ethical and the subjectivity of the critical theorists«, in: *Business Ethics: A European Review*, 20: 3, 2011, S. 304-315.

WULLWEBER, JOSCHA, »Konturen eines politischen Analyserahmens«, in: Iris Dzudzek/Caren Kunze/Joscha Wullweber (Hrsg.): *Diskurs und Hegemonie. Gesellschaftskritische Perspektiven*. Bielefeld, 2012, S. 29-58.

YALOM, IRVIN D., *Existenzielle Psychotherapie*. Bergisch Gladbach, 2010.

ZABALO, JACOBO, »Passion/Pathos«, in: Steven M. Emmanuel/William McDonald/Jon Stewart (Hrsg.), *Kierkegaard's Concepts. Volume 5: Objectivity to Sacrifice*. Farnham, 2015.

ZIMA, PETER V., *Theorie des Subjekts*. Tübingen, 2007.

ŽIŽEK, SLAVOJ, *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt a. M., 2010.

ŽIŽEK, SLAVOJ, *Parallaxe*. Frankfurt a. M., 2006.

ZOOK, DARREN C., »The Irony of it all: Søren Kierkegaard and the anxious pleasures of civil society«, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 16: 2, 2008, S. 393-419.

Danksagung

Die Grundlage für das vorliegende Buch bildete meine Masterarbeit, eingereicht am Institut für Sozialwissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin im April 2016.

Ganz besonders möchte ich mich bei meiner Frau Ina für ihre Unterstützung und die exzellente Lektoratsarbeit bedanken. Daneben gilt mein Dank Edna Fricke, die ebenfalls gelesen und korrigiert hat, sowie Christian Weißgerber, Daniel Löffelmann, Tomer Raudanski und Andreas Lotz für ihre wertvollen Hinweise und den regen Austausch. Für die Betreuung der Masterarbeit sowie für die Anregung, diese zu publizieren, bedanke ich mich besonders bei Prof. Dr. phil. Herfried Münkler und bei Prof. Dr. phil. Friedbert W. Rüb von der Humboldt-Universität zu Berlin. Frau Makosch vom Logos Verlag danke ich für die Begleitung der Druckfassung der Arbeit. Schließlich gilt mein Dank Sophie Mildner für die Einbandillustration.

Das Werk des dänischen Theologen und Philosophen Sören Kierkegaard (1813-1855) galt lange als apolitisch und der sozialen Wirklichkeit gleichgültig gegenüberstehend. Kierkegaards Kernbegriffe »Verzweiflung« und »Glaube« und seine zentrale Kategorie des »Einzelnen« ließen das stereotype Bild von Kierkegaard als Denker eines isolierten Individuums entstehen, das sich bis heute gehalten hat. Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, dieses Bild zu korrigieren. Kierkegaards Denken, so soll argumentiert werden, enthält soziopolitische Implikationen, die sein gesamtes Werk durchziehen. Diese können heute nicht nur im Rahmen gesellschaftskritischer Überlegungen Beachtung finden, sondern erweisen sich darüber äußerst anschlussfähig für zeitgenössische Diskussionen um den Begriff des Politischen.