

Kierkegaards Gaben oder: Was es heißt, ein »guter Leser« zu sein

Tilman Beyrich

An der Augusta-State-University hat im März 2001 ein Internationales Kierkegaardforum stattgefunden, das dem 70. Geburtstag von Jacques Derrida gewidmet war. Es stellte sich unter das Thema »either-or ... continental (or deconstructiv) readings of Kierkegaard«. Dabei versucht der Titel auf ironische Weise offenzuhalten, ob es sich bei 'kontinentalen' Kierkegaardlektüren nun eo ipso um 'dekonstruktive' Lektüren handelt oder ob es sich bei den Begriffen »continental« und »deconstructiv« nicht gerade um das angekündigte Entweder-Oder handelt. Denn faktisch ist eine von Derrida befruchtete Kierkegaardlektüre eher im nicht-kontinentalen Milieu verbreitet. Und man kann zumindest für die deutschsprachige Kierkegaardrezeption konstatieren, daß sie mehr an klassisch-hermeneutischen Kommentaren Kierkegaards interessiert war und ist als an jenen spielerischen und intriganten 'Lektüren', die mit dem Begriff des Dekonstruktiven verbunden werden. Gemeinhin gelten diese als »ästhetisch verspielt« und dem »ethischen Ernst« Kierkegaards nicht angemessen.¹ Und aus Furcht davor, bei jenem berühmten *Entweder-oder* auf der falschen Seite zu stehen zu kommen, hält sich die akademische Kierkegaardforschung wohl lieber an ernsthafte Kommentare.

Demgegenüber soll hier die These vertreten werden, daß es sich bei einer dekonstruktiven Kierkegaardlektüre um ein durchaus angemessenes Eingehen auf den Ernst Kierkegaards handelt. Vielleicht könnte man sogar sagen, daß Kierkegaards Texte nach einer solchen Lektüre verlangen. Einiges spricht dafür, gerade in Derrida jenen »freundwilligen« Leser zu vermuten, an den Kierkegaard sich in seinen Vorworten wendet (vgl.

z.B. *GW* 6, 101; *SV1* 3, 271),² und Derridas Lektüreverfahren könnte durchaus als ein von Kierkegaard geradezu provoziertes angesehen werden.

Allerdings wird man gleich hinzufügen müssen, daß Derrida seinen dekonstruktiven³ Lektürestil nicht bei Kierkegaard gelernt hat. Bezugnahmen auf Kierkegaard sind in den frühen Schriften Derridas nur sporadisch zu finden. Erst der 1992 veröffentlichte Text *Donner la mort*⁴ bietet eine Lektüre von *Furcht und Zittern*, die dann in einer kleinen Nachschrift 1999 in *La littérature au secret. Une filiation impossible*⁵ noch einmal fortgesetzt wurde.⁶ Allerdings finden sich auch in anderen Schriften Derridas eine Reihe offenkundiger Affinitäten zwischen ihm und Kierkegaard. Sie haben vor allem mit dem zu tun, was beide unter *schreiben* verstehen und unter den spezifischen *Wiederholungs*phänomenen, die jede Schrift freisetzt.

1. Kierkegaard als »Vorläufer« Derridas?

1.1. Anders als Philosophie

Will man Kierkegaard mit dem Denken Derridas in Beziehung bringen, so wird man zunächst auf ihre Provokationen der 'wissenschaftlichen' Theologie bzw. Philosophie verweisen. In seinem Affront gegen das Allgemeine, seiner ironischen Infragestellung klassischer philosophischer Denkschemata, seinem gewollt unsystematischen, unwissenschaftlichen Denken, seinem Spiel mit Pseudonymen und Masken usw. liest sich Kierkegaard wie ein 'Vorläufer' Derridas. Kierkegaards Schriften geben sich – wie diejenigen Derridas – als dezidiert 'unphilosophisch'. Aber natürlich verfahren sie gerade dort, wo sie gegen die 'Philosophie' opponieren, ihrerseits 'philosophisch', wenn auch in einem *anderen* Sinn.⁷ Einem Sinn, der die Zuordnung von Kierkegaards Texten zu einem bestimmten Genre (Philosophie / Theologie / Literatur) so vage macht⁸ – wie es bei Derrida der Fall ist. Denn beiden geht es darum, *im Philosophieren* das *Andere* der Philosophie kenntlich zu machen, dieses Andere, von ihr systematisch Ausgeschlossene und unsichtbar bzw. undenkbar Gemachte, denkbar und sichtbar werden zu lassen. In Kierkegaards Neuinterpretation zentraler Begriffe der philosophischen Tradition wie 'Wahrheit', 'Erinnerung', 'Entscheidung', 'Verantwortung', 'Selbst', 'Geschichte', 'Geist' usw. vollzieht sich eine analoge Geste zu der, mit welcher Derrida das Begriffskorpus der sogenannten abendländischen Metaphysik aufzulockern oder anders gesagt: zu *dekonstruieren* versucht. Beiden, Kierkegaard und Derrida, geht es dabei um eine Art von 'Entplatonisierung'

unseres Denkens: um einen Zugang zu dem, was ein bestimmter 'Platonismus' uns hindert zu denken. Und diese Alternative hängt bei beiden mit einem bestimmten Begriff von 'Wiederholung' zusammen, dem ich mich gleich genauer zuwenden möchte. Bei beiden äußert sich dies auch in einer bestimmten Hegelkritik, die allein ein sehr interessantes Material für eine komparative Lektüre böte. Die mit dieser Dekonstruktion traditioneller Denkschemata einhergehende Vorliebe beider für das Paradox, die Aporie, das Geheimnis, ja den 'Wahnsinn', dem ein solches Denken an den Grenzen traditioneller Konzepte von Rationalität nahekommt, sind Ausdruck jener von Kierkegaard eingeforderten »Leidenschaft des Verstandes« (vgl. *GW* 8, 42; *SVI* 4, 211), die man ohne Einschränkung auch bei Derrida konstatieren kann. Johannes Climacus' berühmtes Plädoyer für ein Denken des »schlechthin Verschiedene[n]« (ebd.) gilt wohl mit gleichem Recht für die Texte Derridas.

1.2. Stilfragen

Kierkegaards bzw. Derridas Versuche, das ausgeschlossene *Andere* der abendländischen Philosophie zu markieren, setzen auf das Ernstnehmen ihres *Stils*. Kierkegaards Insistieren auf die 'Kunsthierarchie' seiner Schriften war erklärtermaßen theologisches Programm.⁹ Das, was er mitzuteilen hatte, ließ sich nur in der Form einer Irritation des geläufigen Stils 'wissenschaftlicher' Texte sagen. Seine Theorie indirekter Mitteilung ist kein lediglich didaktischer Beirat, der sich von dem, was er zu sagen hat, trennen ließe. Kierkegaard hat selbst immer wieder betont, daß man seinen Texten nicht 'gerecht' würde, wenn man das Problem der 'Darstellung' lediglich in methodischen Vorbemerkungen konstatiert, um dann in alter Manier zur Rekonstruktion seiner 'Thesen' überzugehen. Seine Texte wollen sich nicht einfügen in das klassische Schema von Inhalt und Form oder These und deren Darbietung. Ihren *literarischen* Charakter ernst nehmen bedeutet gerade nicht, ihren Anspruch auf Wahrheit aufzugeben, sondern es fordert dazu auf, das, was *Schreiben* heißt, anders zu denken – und dies zumal in Sachen der *Bezeugung des Glaubens*.

Genau dies aber ist *das* Thema von fast allen Arbeiten Derridas. Indem er das klassische Vorurteil hinterfragt, gemäß dem die Wahrheit ihrer 'Darstellung' gegenüber vorgängig und äußerlich sei, wird die Reflexion über die *Schrift* und mithin auf seinen eigenen Stil zur entscheidenden Signatur seines Denkens.¹⁰ In einer faszinierenden Vielfalt von literarischen Experimenten erprobt Derrida seine These, daß es keinen

Sinn außerhalb seiner 'Verschriftlichung' gibt, daß Sinn erzeugt wird im Akt des Schreibens (bzw. des Lesens) und daß er sich aus dieser Textualität nicht übersetzen läßt in ein neutrales Medium der reinen 'Bedeutungen'. *Schreiben* ist etwas anderes als die Re-präsentation der Meinungen eines 'Autors'. Wie Kierkegaard hat auch Derrida keine Lehre, sondern ihr Schreiben steht ganz im Interesse des *Vermeidens* jeglicher Lehre.¹¹ Vielleicht könnte man sagen: Die einzige wirkliche 'Lehre' Derridas und Kierkegaards besteht darin, was es in *ihrem* Sinne heißt, ein 'guter Leser' zu sein.

1.3. Wiederholungen des Glaubens

Kierkegaards Versuch der Auflockerung überlieferter Denkgewohnheiten versteht sich dabei dezidiert als ein Akt der Aneignung und der Wiederholung des eigentlichen *Christentums*. Dies wird von ihm geradezu als das Andere der Philosophie Platonischen Typs vorgestellt. Je mehr sich das Denken der spekulativen, auf 'Überschau' und Begründungen setzenden Ambitionen ent schlagen könne, um so freier werde der Horizont dafür, dem *christlichen Glauben* entsprechend zu denken. Die philosophischen Texte Kierkegaards sind immer auch *religiöse* Schriftstellerei. Und zwar nicht nur im Sinne einer taktisch 'doppelt reflektierten' Unterweisung und Einübung der Leser im Christentum, sondern auch (oder vor allem) der eigenen, ganz individuellen, unverwechselbaren Aneignung und Neuinterpretation 'seines Glaubens'. Kierkegaards Schriften sind Versuche in Autonomie,¹² so sehr sie sich auch der Heteronomie der Glaubensüberlieferung zu unterwerfen vorgeben.

Etwas Ähnliches läßt sich auch in den späteren Arbeiten Derridas beobachten. Seine Dekonstruktion bzw. seine *rélecture* der philosophischen Tradition unterhält auch so etwas wie eine geheime Beziehung zur Religion, zu 'Derridas Religion' – allerdings in einem anderen Sinne als bei Kierkegaard.¹³ Während es diesem um Wiederholung der *christlichen* Überlieferung geht, handelt es sich bei Derrida um eine bewußt *unbestimmt* gehaltene Öffnung des Denkens auf 'Andersheit' schlechthin. Zwar ist es bis zu einem gewissen Punkt möglich, in Derridas Philosophieren einen bestimmten *jüdischen* Einfluß oder eine besondere Orientierung zum jüdischen Denken aufzuweisen. Aber letztlich drängt sich dem Denken Derridas das Andere auf, ohne *jeden* Erwartungshorizont. Auch er spricht zwar in diesem Zusammenhang immer wieder von einem bestimmten 'Glauben', dem sich das Denken zu öffnen habe. Aber dieser Glaube äußert sich eher als eine 'Religion ohne Religion'.¹⁴

2. Die 'große Wiederholung':

Kierkegaards Wiederholung als Logik der *différance*

Ich möchte diese Affinitäten zwischen Kierkegaard und Derrida etwas näher beschreiben anhand jener Kategorie, die bei beiden im Zentrum ihres Denkens steht und bei beiden ganz wesentlich darüber entscheidet, was es heißt, »ein guter Leser« zu sein: nämlich die *Wiederholung*.

Derrida hat das, was er in seinen Texten mit anderen Texten tut, ausdrücklich in den Kierkegaardschen Begriff der 'Wiederholung' eingeschrieben:

Was mich betrifft, so fühle ich mich außerdem als Erbe: so treu wie möglich, liebend und begierig nach wiederholten Lektüren und philosophischen Genüssen, die nicht nur ästhetische Spielereien sind. Ich liebe die Wiederholung, so als ob die Zukunft sich auf uns verließe, als ob sie uns in der Geheimschrift einer sehr alten Rede erwartete – die man noch nicht hat sprechen lassen. Ich gestehe, all dies ergibt ein seltsames Gemisch von Verantwortung und Respektlosigkeit [...]. Wir haben von der 'Tradition' mehr erhalten, als wir zu wissen glauben, aber der Schauplatz der Gabe zwingt uns auch zu einer Art kindlichen Gottlosigkeit, die ernsthaft und leichtfertig mit dem Denken umgeht, dem man am meisten verdankt.¹⁵

In einem anderen Interview erklärt Derrida etwa auch, daß es ihm bei allem Schreiben darum ginge, einem gewissen 'Gedächtnisverlust' entgegenzuarbeiten:

den Verlust der Wiederholung, nicht der Wiederholung im mechanischen Sinne des Ausdrucks, sondern den Verlust der Auferstehung, Wiederbelebung und der Wiedergeburt. Ich schreibe also, um zu bewahren. Das Bewahren ist aber keine trübsinnige und tote Archivierung. Es handelt sich im Grunde um unendliche Erinnerungen, Erinnerungen ohne Grenzen, die nicht zwingend ein philosophisches oder literarisches Werk sein müssen, sondern einfach nur eine große Wiederholung.¹⁶

Eine solche *große Wiederholung* folgt eben auch bei Derrida einer anderen Logik als derjenigen, die in der Gestalt des Platonismus das abendländische Denken geprägt hat:¹⁷ Sie ist das Gegenteil jener platonischen Erin-

nerungen. Die Wiederholung erzeugt das, was sie wiederholt. Und dies wird möglich durch *Schrift*. Schreiben und Lesen heißt: wiederholen. Aber eben *nicht* jene Wiederholung der *anamnese*, die zu der Idealität des *eidōs* bzw. der Intentionen des Autors zurückführt. Sondern Derrida plädiert im Namen der Schrift für jenes von Platon befürchtete »irreduzible Hinausgehen über jede selbstbezügliche Intimität des Lebenden, des Guten, des Wahren im *Spiel des Supplements*.«¹⁸ Ein Spiel, das keineswegs Willkür bedeutet,¹⁹ aber doch eben die Freiheit des Spiels.

Die Derridasche Wiederholung setzt auf das (unvermeidliche!) Immer-wieder-*anders*-Verstehen der Texte, auf eine immer neue Kontextualisierung, auf eine spielerische Verschiebung der Bedeutungen der gegebenen Zeichen, auf eine Unentscheidbarkeit an Bedeutung, die sich öffnet gegenüber dem Neuen und nicht Beherrschbaren. Anders gesagt: die sich öffnet gegenüber dem *Anderen*. Und darin liegt die entscheidende *ethische* Pointe einer dekonstruktiven Lektüre: Die Wahrheit des Gesagten, des Geschriebenen, des Tradierten ist stets ausgeliefert an ein *Komm!* Sie appelliert an einen Anderen oder an etwas anderes, das noch aussteht und als solches noch *unentschieden* ist. Etwas, das vom Schreibenden aus nicht zu entscheiden ist. Dieses *Komm!* sei jedem seiner Diskurse eingeschrieben: das »Komm!« einer Apokalypse, die nichts beendet oder enthüllt. Einer solchen Unentschiedenheit fühlt sich Derridas Schreiben verpflichtet: »Unentschieden zu bleiben bedeutet, sich der Entscheidung des Anderen zu überlassen. [...] Das bedeutet, daß ein Anderer sich gegenüber befindet, mit [...] seinem Blick, und er wird es sein, der die Wahrheit sehen, sie sagen oder festhalten wird. Die Wahrheit *machen* wird.«²⁰ Und in Anspielung auf den kurz zuvor genannten Kierkegaard fügt Derrida hinzu: »was zu entscheiden ist, steht dem Anderen zu; im Fall von Abraham entscheidet tatsächlich Gott. Das bedeutet nicht, daß Abraham untätig bleibt, er tut alles, was zu tun ist, aber in gewisser Weise weiß er, daß er dem Anderen gehorcht; der Andere wird entscheiden, was 'komm' bedeutet; dort liegt die Antwort.«²¹

Führt von Derridas *großer Wiederholung* bzw. seiner Logik der *différance* aber tatsächlich ein Weg zurück zu Kierkegaard und dessen Begriff der Wiederholung? Zunächst einmal muß gesagt werden: Derrida entwickelt diese Figur von anderen Kontexten her: eben im Ausgang von Platons Interpretation der Schrift im *Phaidros*, entlang Rousseaus Verwendung des Wortes *supplément*²² oder Husserls Bestimmung des Zeichenbegriffs,²³ anhand von Freuds Theorie über das 'Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten',²⁴ in Anlehnung an Lacans Interpretation der

Wiederholung als einen der vier ‘Grundbegriffe der Psychoanalyse’, andererseits aber auch anhand von Artauds Konzept eines nicht mimetischen Theaters,²⁵ oder Mallarmés Text *Mimique*,²⁶ im Anschluß an Batailles Hegelinterpretation²⁷ und schließlich anhand von Heideggers ‘Wiederholung’ aus *Sein und Zeit*. Derrida bewegt sich zudem in einem Diskurskontext,²⁸ in dem der Begriff der *Wiederholung* eine enorme Rolle spielt – gleichsam als wäre Constantins Ausspruch wahr geworden: »ebenso wird die neuere Philosophie lehren, daß das ganze Leben eine Wiederholung ist« (*GW* 6, 3; *SV* 1 3, 173).

Alle diese Kontexte der Wiederholung sind nun aber auch in Kierkegaards Texten am Werk. Auch Kierkegaard gewinnt in *Die Wiederholung* jene neue Kategorie aus einer Auseinandersetzung mit Platon. Auch er richtet sich dabei gegen Hegel.²⁹ Die Phänomene, die Freud bzw. Lacan dem Wiederholungsbegriff zuordnen, werden gewissermaßen bei Kierkegaard präfiguriert.³⁰ Heideggers ‘Wiederholung’ ist über weite Strecken bei Kierkegaard vorbereitet. Auch Kierkegaard inszeniert das Thema der Wiederholung anhand einer Theateraufführung.³¹ Wir haben es hier mit einem Knäuel von Bezügen zu tun, dessen Entwirrung zu Tage fördern würde, wie viele Fäden von Kierkegaards *Wiederholung* über verschiedene Knotenpunkte zu Derridas Denken der *différance* führen.³²

Dabei könnte man vor allem an dreierlei denken.

2.1. Bewegungen des Verfehlens

In beiden Fällen handelt es sich um eine bestimmte Bewegung der *Verfehlung*.

Die Kierkegaardsche Wiederholung geht aus von einem Entzug. Doch während die griechische Anamnese nostalgisch (und dabei immer unglücklich) auf eine vergangene Idealität blickt, geht es der Wiederholung um eine eigentümliche ‘Differenz’. Diese »Dialektik der Wiederholung« sei »leicht, denn was sich wiederholt, ist gewesen, sonst könnte es sich nicht wiederholen; aber eben dies, daß es gewesen ist, macht die Wiederholung zu dem Neuen« (*GW* 6, 22; *SV* 1 3, 189). Die Wiederholung ist eine Bewegung der Transzendenz, der Öffnung auf ein Komendes, das sich jeder Vorausberechnung und Kalkulation entzieht – immer wieder neu. Die Wiederholung ist in *keinem* Augenblick gesättigt. Als solche ist sie die stete Unterbrechung des vermittelnden ‘metaphysischen’ Denkens, wie es in der berühmten Formulierung der Wiederholungsschrift heißt: »die Wiederholung ist das *Interesse* der Metaphysik; und zugleich dasjenige Interesse, an dem die Metaphysik scheitert«. ³³

Genau dieses Scheitern des metaphysischen Denkens kennzeichnet nun aber auch Derridas Logik der *différance*. Derrida und Kierkegaard geht es darum, dasjenige zu denken, was die platonisch-metaphysische Wahrheitskonzeption (als Metaphysik der Präsenz, der Repräsentation, der Idealität und Identität, der Vollendung usw.) scheitern läßt. In beiden Fällen geht es darum, die Endlichkeit und Unabschließbarkeit des Denkens (jedes Zeichengebrauchs) zu respektieren und nicht mehr durch den Rekurs auf Idealität aufzuheben. In beiden Fällen geht es darum, offen zu bleiben gegenüber dem 'radikal Neuen'. In beiden Fällen geht es darum, von diesem Bezug auf Andersheit und Transzendenz her dasjenige zu denken, was Zeit heißt, was das *Ethische* meint, was *Religion* genannt zu werden verdient. In beiden Fällen geht es um eine bestimmte Logik des Aufschubs und der Nichtvollendbarkeit – und das heißt: einer bewußt in Kauf genommenen, immer neuen *Verfehlung*.³⁴ Die Wiederholung ist insofern keine Erlösung im Sinne einer Befriedigung, sondern eine 'absurde Erlösung': eine des leidenschaftlichen Festhaltens am Unmöglichen.

In Derridas Kierkegaardlektüre entspannt sich an diesem Punkt eine interessante Anfrage an den »christlichen Denker« Kierkegaard, auf die hier jedoch nicht näher eingegangen werden kann.³⁵

2.2. Die Wiederholung als Ethik der Dekonstruktion

Andererseits handelt es sich im Falle von Kierkegaards Wiederholung wie im Falle von Derridas *différance* um Kategorien der *Verantwortung*.

In Kierkegaards Verständnis ist die Wiederholung keine allgemeine Bewegung, kein allgemeines Prinzip, sondern gebunden an den Einzelnen. Sie ist Bewegung eines verantwortlichen Subjektes jenseits jeden Automatismus. Gegen Hegels Versuch, den Begriff der 'Bewegung' logisch zu vereinnahmen, insistiert Kierkegaard immer wieder auf das real-existentielle Geschehen, das es im Wiederholungsbegriff zu denken gilt. Immer ist es das einzelne, verwundbare und leidenschaftliche Subjekt, das die Bewegung *macht*. Die Bewegung der Wiederholung bedeutet nichts geringeres als das Wagnis, ganz man selbst zu sein, ein einzelner Mensch, wie Hiob alleine direkt Gott gegenüber, alleine in dieser ungeheuren Verantwortung und dieser ungeheuren »Leidenschaft der Freiheit« (*GW* 6, 77; *SV1* 3, 241). Die Wiederholung ist Angelegenheit des Singulären.³⁶ Kierkegaards »Wiederholung« formuliert damit eine radikale Kritik an jeder Ethik, die um der allgemeinen Versöhnung willen, die leidenschaftlichen Partikularismen des Subjekts bzw. des 'Anderen' eliminiert.

Diese Logik, die jenseits jedes verallgemeinerbaren Wissens, jeder Technik, jedes Gesetzes zu urteilen hat – und sich dennoch ‘vor Gott’ verantwortet! –, ist aber auch in Derridas Ethik am Werk. Die Ethik der Dekonstruktion ist wesentlich bezogen auf die Alterität einer jeden Situation. Dekonstruktion ist für Derrida auch ein anderes Wort für *Gerechtigkeit* gegenüber dem jeweils ganz Anderen.³⁷ Sie ist das, was sich zwar stets vor dem Gesetz, dem Recht, dem Allgemeinen zu verantworten hat, aber zugleich doch dieses Recht notwendig de-konstruiert. Sie ist am Werk überall, wo sich das ganz Andere ankündigt, in der Verantwortung gegenüber dem *ganz Anderen* – und insofern exemplarisch im Paradox Abrahams, wie es Derrida in *Donner la mort* interpretiert.

Die Pointe von Derridas Lektüre von *Furcht und Zittern* liegt nun allerdings darin, daß diese außerordentliche Verantwortung Abrahams *vor Gott* bei Derrida unsere *alltägliche* Situation beschreibt. Überall, wo wir es mit dem Anspruch des oder der Anderen zu tun haben, sind wir in dieses Paradox Abrahams verstrickt. Was Johannes de silentio schreibt, könnte eben nicht nur für die Ausnahmesituation des ‘Religiösen’ gelten, sondern eben für *jede* Verantwortung, d.h. für das ‘Ethische’ selbst:

Die Erzählung vom Opfer Isaaks könnte als der narrative Gehalt des Paradoxons gelesen werden, das dem Begriff von Pflicht oder absoluter Verantwortung innewohnt. Dieser Begriff setzt uns in Beziehung (in eine beziehungslose Beziehung und in das zweifache Geheimnis) mit dem absoluten Anderen, mit der absoluten Einzigartigkeit des Anderen, für die Gott hier der Name ist. [...] Das Absolute der Pflicht und der Verantwortung setzt zugleich voraus, daß man jede Pflicht, jede Verantwortung und jedes menschliche Gesetz aufkündigt, abweist und transzendiert.³⁸

2.3. Die Wiederholung als Lektürefahren

Schließlich – und dies ist mir hier besonders wichtig – geht es in beiden Fällen darum, daß sich ein solches Denken der Wiederholung bzw. der *différance* in einem anderen Umgang mit Texten niederschlägt. Über ‘die Wiederholung’ läßt sich nicht im herkömmlichen Sinne dozieren. Kierkegaards Schrift *Die Wiederholung* führt dies auf souveräne Weise vor. Die Kategorie kann gewissermaßen nur inszeniert werden. Und vielleicht ist es nicht zufällig, daß auch innerhalb dieser textuellen Inszenierung bei einem der Beispiele für die »Wiederholung« auf die Metaphorik der Schrift zurückgegriffen wird:

Ja, gäbe es keine Wiederholung, was wäre dann das Leben? Wer möchte sich denn wünschen, eine Tafel zu sein, auf welche die Zeit jeden Augenblick eine neue Schrift setzt oder eine Gedächtnisschrift zu sein auf das Vergangene? (GW 6, 5; SV1 3, 175).

Das 'Leben' wäre demnach als eine Art von 'Beschriftet-Sein' zu verstehen. Das Selbst wäre eine 'Tafel', die keine *tabula rasa* sein soll, aber auch keine bloße Verweisung auf Vergangenes. Die Tafel wird also nicht jeden Augenblick gelöscht und neu beschrieben, sondern auf ihr ist etwas zu lesen, das *bleibt*, doch das als solches nicht auf ein Vergangenes, sondern auf die Zukunft verweist. Das Selbst *ist* nicht jene Verweisung auf das Ursprüngliche, Unveränderliche, Identische (keine »Gedächtnisschrift«) – sondern die Aufforderung zur Wiederholung, d.h. dazu, das Vergangene *neu zu lesen*. Leben ist dieses immer wieder neue *Lesen* der Zeichen, die wir sind. Es gälte, das Lesen als 'Beispiel' oder als eine 'Metapher' dafür zu begreifen, was Leben heißt – und was Wiederholung heißt!

Eine wahre Aneignung von Texten folge derselben Dialektik der Wiederholung: dem »wieder« und »neu« Lesen (GW 6, 75f; SV1 3, 238f) als die entscheidende Aufgabe eines »eigentlichen Lesers« (GW 6, 91; SV1 3, 259). Es komme darauf an, »durch demütige Begnügung mit dem Schriftwort, durch dankbare und innerliche Aneignung des von den Vätern Überlieferten, eine neue Bekanntschaft zu stiften mit dem – alten Bekannten« (GW 18, 234; SV1 9, 202).

Die Kategorie der Wiederholung ist in entscheidender Hinsicht ein Text- bzw. ein Lektüerverfahren. Kierkegaard geht es darum, der falschen Bewegung Hegels in seinen Texten selbst eine neue Beweglichkeit gegenüberzustellen. Ihm liegt daran, im Werk eine Bewegung zu erzeugen, die den Leser außerhalb jeder Logik der Repräsentation zu fesseln vermag. Kierkegaards Texte inszenieren die wesentliche Nachträglichkeit jeder angeblichen Repräsentation, die das Repräsentierte immer erst produziert, immer neu *umschreibt* (im Sinne des Überschreibens ebenso wie des Umkreisens), seine Unverfügbarkeit wiederholt.

Kierkegaards unzählige Selbst-Wiederholungen sind das beste Beispiel dafür. In jede Wiederholung schleicht sich auch bei ihm ein Moment der Differenz ein, des Aufschubs, des Umwegs, des nachträglichen 'Vorworts', der Verstellung (*eironia*), kurz: der *différance*. Weit weniger als ein konsistenter Begriff oder ein Gegenstand einer Untersuchung ist Kierkegaards Wiederholung in erster Linie ein Lektüerverfahren: und zwar eines das man mit guten Recht ein *dekonstruktives* nennen kann.

Elisabeth Strowick charakterisiert die Wiederholung sehr treffend, wenn sie schreibt: »Als paradoxe Doppelbewegung der Wiederholung verfehlt die Schrift die Ankunft im Sinn. Nicht aber, weil sie zaudert, kommt sie zu spät, sondern weil sie immer schon zu spät ist, zaudert sie.«³⁹

Eine dekonstruktive Kierkegaardlektüre hätte insofern dieses *Zaudern* in Kierkegaards Texten ernst zu nehmen, ihren experimentellen Charakter, ihre Warnungen, nichts weiter als Vorworte zu nie geschriebenen Büchern sein zu wollen. Nichts weiter als *Versuche*, von dem zu zeugen, was sich niemals auf allgemein verständliche Weise *präsentieren* läßt. Und also letztlich die Bitte um Verzeihung dafür, nicht sprechen zu können.⁴⁰

Ich möchte dies anhand eines Beispiels aus Derridas Kierkegaardlektüre illustrieren.

3. Gott als Geheimnis (der Literatur)

Derridas Lektüre von *Furcht und Zittern* legt vor allem großes Gewicht darauf, daß der Kierkegaardsche Gott ganz und gar ans *Geheimnis* gebunden bleibt. Und dies in mehrfacher Hinsicht.

3.1. Schweigen können

Gott bleibt für Abraham ein Geheimnis, weil er ihm keinerlei Gründe nennt. Und Abraham wird dabei selbst zu dem Geheimnis, das Johannes de silentio bedauert, nicht verstehen zu können: Abraham kann sich nicht *offenbaren*, weil ihn niemand verstehen würde.⁴¹ Dieses zweifache *Schweigen* – dasjenige Gottes und das Abrahams – steht in der Lektüre Derridas für die Grundsituation der Religion:

Der Andere als absoluter Anderer, nämlich Gott, muß transzendent, verborgen, geheim bleiben, eifersüchtig über die Liebe, das Verlangen, die Ordnung wachend, die er gibt und die er geheimzuhalten verlangt. Das Geheimnis ist hier für die Ausübung dieser absoluten Verantwortung als Opfer-Verantwortung wesentlich.⁴²

Daß dies eine der Pointen von Kierkegaards Auslegung der 'Opferung Isaaks' ist, hat Derrida vor allem in *La littérature au secret*, herausgestellt. Derrida konzentriert sich dort ganz auf Johannes de silentios vielfache Rede vom *Schweigen* Abrahams. Vielleicht, so Derridas Hypothese, liegt darin die eigentliche »Prüfung/Versuchung« Abrahams, von der die biblische Erzählung ausgeht:

die auferlegte Prüfung auf dem Berg Moria bestünde gerade darin, zu erproben, ob Abraham in der Lage ist, ein Geheimnis zu wahren: »nicht reden zu wollen ...« [de ne pas vouloir dire...], alles in allem.⁴³

Schon der erste Wortwechsel zwischen Gott und Abraham («Nach diesen Geschichten versuchte Gott Abraham und sprach zu ihm: Abraham! Und er antwortete: Hier bin ich») verwickle Abraham in dieses Geheimnis:

Die Forderung der Geheimhaltung begänne (also) in diesem Moment: Ich nenne deinen Namen, du fühlst dich von mir angerufen, du sagst: 'Hier bin ich', und du verpflichtest dich mit dieser Antwort, nicht von uns zu reden, von dieser ausgetauschten Rede, von dieser gegebenen Rede, zu niemand anderem; mir allein zu antworten, ausschließlich [...] mir allein, unter vier Augen [en tête-à-tête], ohne dritten; du hast schon geschworen, hast dich schon verpflichtet, zwischen uns das Geheimnis unseres Bundes zu wahren, dieses Anrufs und dieser gegenseitigen Verantwortlichkeit [co-responsabilité]. [...] Denn das Geheimnis des Geheimnisses, von dem wir reden, besteht nicht darin, etwas zu verbergen, dessen Wahrheit nicht zu offenbaren, sondern die absolute Singularität, die unendliche Vereinzelung [séparation infinie] dessen zu respektieren, was mich bindet oder ausliefert an den einzigen [l'unique], an den einen wie an den anderen, an *den Einen als den Anderen* [à l'Un comme à l'Autre].⁴⁴

Bei Kierkegaard scheine Abrahams Nicht-reden-Können vielleicht sogar noch zu sehr vom *Inhalt* des Geheimzuhaltenden abzuhängen. Nach Derrida aber gehe es bei diesem zu wahren Geheimnis allein um die formale Struktur jenes Von-Angesicht-zu-Angesicht mit Gott, das Geheimnis eines solchen absoluten Verhältnisses zwischen dem, der ruft, und dem, der antwortet: *Hier bin ich/me voici/hineni*. Ein Geheimnis ohne jeden zu verbergenden Sinn. Es ginge einzig und allein um die Bedingung dafür, daß es Anruf gibt und Antwort.⁴⁵

So, als ob Gott zu Abraham gesagt hätte: Du sollst zu niemandem reden, nicht auf daß niemand etwas *weiß* von unserem Geheimnis, sondern auf daß es überhaupt keinen Dritten zwischen uns gibt, »nichts von dem, was Kierkegaard das Allgemeine des Ethischen, des Politischen oder des Juridischen nennen wird«. ⁴⁶ Auf daß es keinerlei kalkulierbares Wissen, keine Hypothese, keinen hypothetischen Imperativ zwischen uns gibt, auf daß der Bund absolut einzigartig sei. Die Aufforderung zur

Tötung Isaaks wird also, so monströs sie auch sei, nebensächlich. Auf jeden Fall sei sie nicht das, was es zu verbergen gilt. Sie habe keinerlei Sinn. Einzig und allein gehe es um Abrahams *Ausdauer* im Wahren eines Geheimnisses, um sein Engagement, nicht reden zu können und nicht reden zu wollen («de son engagement passif-et-activ à ne-pas-pouvoir-vouloir-dire»),⁴⁷ ein Geheimnis zu wahren auch noch unter den unzumutbarsten Bedingungen, also bedingungslos.

Ziemlich am Ende von *Donner la mort* gibt Derrida so etwas wie eine 'Definition' Gottes, die sich genau auf diese »Möglichkeit [...], ein Geheimnis zu wahren«, bezieht. Die Berufung auf Gott, die Anrufung Gottes, das Berufensein durch Gott hänge mit einer bestimmten »Struktur« des Bewußtseins zusammen. Es heißt dort:

Gott ist der Name der Möglichkeit für mich, ein Verborgenes, ein Geheimnis zu wahren, das im Inneren sichtbar ist, aber nicht im Äußeren. Sobald es diese Struktur eines Bewußtseins, eines Mit-Sich-Seins, eines Sprechens, das heißt einer Hervorbringung unsichtbaren Sinns gibt, sobald ich, *dank dem unsichtbaren Sprechen als solchem*, einen Zeugen in mir habe, den die anderen nicht sehen, und der folglich *zugleich anders ist als ich und mir innerlich näher als ich selbst*, sobald ich eine geheime Beziehung mit mir bewahren und nicht alles sagen kann, sobald es Geheimnis und einen geheimen Zeugen in mir gibt, gibt es das, was ich Gott nenne, (gibt es), was ich Gott in mir nenne, (gibt es, daß) ich mich Gott nenne, ein Satz, der schwer von 'Gott nennt mich, ruft mich' zu unterscheiden ist, denn unter dieser Bedingung rufe ich mich oder werde ich gerufen im Geheimen/im Vertrauen.⁴⁸

»Gott« wäre in dieser Lesart jene »Struktur der unsichtbaren Innerlichkeit, die man im Kierkegaardschen Sinne die Subjektivität nennt« (ebd.). Kierkegaards Subjektivität enthält notwendig diesen Bezug auf jenen »geheimen Zeugen in mir«. Und zwar so, daß dieser Bezug als eine bestimmte Weise des Selbstbezugs gedacht werden muß. »Gott ist in mir, er ist absolutes 'ich'.« (ebd.) Ein Selbstbezug freilich, der alle Paradoxien einer absoluten Entzogenheit und der unmöglichen Aneignung und Vermittlung in sich enthält. Gott offenbart sich dort, wo eine solche Möglichkeit des Geheimnisses auftaucht. Oder anders gesagt: Gott kommt ins Spiel, wo von einer solchen Entzogenheit der eigenen Identität Zeugnis abgelegt wird.

3.2. Alle Literatur ist »abrahamitischen Ursprungs«

Furcht und Zittern ist demnach ein Buch über die Unmöglichkeit des Verstehens. »Keiner war doch groß wie Abraham, wer wäre imstande, ihn zu verstehen?« (GW 5, 12; SV1 3, 67). Das ist die einzige 'These', die Johannes de silentio aufstellt und in immer neuen Anläufen variiert. Glauben und die Überlieferung des Glaubens haben es mit einer merkwürdigen »Unleserlichkeit«⁴⁹ zu tun, mit einem Geheimnis, das sich jeder Offenbarung entzieht. Das Buch *Furcht und Zittern* will nichts anderes als diese Unleserlichkeit vor Augen führen, sie wiederholen – als Text von dieser Unentzifferbarkeit des Grundtextes des Glaubens zeugen.

Derridas Lektüre ist an diesem eigenwilligen Status des Kierkegaard-schen Textes interessiert: Wie macht es Kierkegaard, trotzdem »noch in eben dem Moment von allen lesbar sein zu können, wo er zu uns im geheimen von Geheimnis, von Unlesbarkeit und von absoluter Unentzifferbarkeit spricht?«⁵⁰

Wie Kierkegaard bezieht sich Derrida auf das einzige Wort Abrahams an Isaak: »Gott wird sich ersehen ein Schaf zum Brandopfer, mein Sohn.« Abraham sagt nichts Falsches, aber er antwortet, ohne zu antworten. Für Derrida ist diese Rede Abrahams ein Beispiel jener eigentümlichen *Fremdheit*, die jedes Sprechen über den Glauben notwendig auszeichnen muß: Müsse die Verantwortung für den Anderen »nicht ebenso immer in einer Sprache verkündet werden, die dem, was die Gemeinschaft bereits versteht, allzugut verstehen kann, fremd ist?«⁵¹ Abraham spricht in »fremder Zunge«, heißt es bei Kierkegaard (GW 5, 136f; SV1 3, 164). Er antwortet, ohne zu antworten, ohne den Alternativen zu entsprechen, die Isaaks Frage aufgestellt hatte. Abrahams Antwort »spricht auf die Zukunft an ohne Voraussage noch Versprechen; sie sagt nichts aus, das festgelegt, bestimmbar, positiv oder negativ wäre.«⁵² Für Derrida ist dies *die* Sprache des Glaubens. Und diese mache auch die Provokation der Texte Kierkegaards aus. Sie dekonstruieren sich selbst.

In *La littérature au secret* ist Derrida im besonderen an jener Passage aus *Stimmung* III interessiert, wo es heißt, Abraham habe Gott darum gebeten, »ihm seine Sünde zu vergeben, daß er Isaak hatte opfern wollen« (GW 5, 10; SV1 3, 66). Und wenn die ganze Schrift *Furcht und Zittern* diese Bitte um *Vergebung* wäre: die Bitte um Vergebung für ein Schweigen, für ein Schweigen-Müssen, für ein Nicht-reden-Können? Zweifellos diejenige des Menschen Kierkegaard (gegenüber Regine) und die des Schriftstellers Kierkegaard *als* Dichterexistenz *vor* Gott.⁵³

Aber auch so vieler anderer Schriftsteller vom Typ Kierkegaards. Kafka⁵⁴ z.B. oder Augustin.⁵⁵ Vielleicht ist diese Bitte um Vergebung für ein Schweigen, für ein Nicht-angemessen-reden-Können *die* Grundsituation *aller Literatur*: »Pardon de ne pas vouloir dire« – als jene Geste, die das *Schreiben* überhaupt umschreibt.⁵⁶ Und im besonderen *religiöser* Schriftstellerei. Die Frage nach der »Literatur«, nach dem, was man in Europa so nennt, ist unauflöslich an ein Geheimnis gebunden und an die Frage nach der *Verzeihung*, der *Entschuldigung*, kurz: an das Schweigen Abrahams. Alle Literatur ist »abrahamitischen Ursprungs«. ⁵⁷ Demnach bestünde das *Literatur* -Werden eines Textes darin,

dem öffentlichen Raum gewidmet, relativ lesbar oder verständlich [zu sein], aber sein Inhalt, der Sinn, der Referent, der Unterzeichnende und der Adressat des Textes [le destinataire] sind nicht vollständig bestimmbare *Realitäten* [...] Der Leser fühlt also diese Literatur kommen [sent venir] durch die geheime Bahn [voie] dieses Geheimnisses, ein gleichzeitig gehütetes und dargebotenes Geheimnis, eifersüchtig versiegelt und offen wie ein gestohlener Brief. [...] Vielleicht wird er [der Leser] niemals antworten können *auf* die Frage [répondre à la question], nicht einmal die Verantwortung übernehmen können für dieses Geschwirr von Fragen [répondre de cette ruche de question]: Wer sagt eigentlich was zu wem? Wer scheint um Vergebung zu bitten, nicht zu ...? Nicht reden zu wollen, aber über was? Was heißt das? Und warum eigentlich dieses 'pardon'?⁵⁸

Derridas Text über Kierkegaard und viele seiner anderen Texte lassen sich – gerade in ihrer intriganten, verstörenden, verschleiernenden Diktion – wie ein Plädoyer für eine 'Wiedererfindung' des Glaubens in unserer Zeit lesen; oder etwas vorsichtiger gesagt: für eine Wiederholung derjenigen *philosophischen* Geste, mit der auch Kierkegaard Sinn für die Dimension des Glaubens wecken wollte – des *christlichen* Glaubens wird man im Falle Kierkegaards sagen. Aber laut Derrida könnte das, was Johannes de silentio sagt, »auch für die Juden, für die Christen und für die Mohammedaner gelten, aber auch für jeden anderen, für jeden anderen in seinem Bezug zum ganz Anderen. Wir wissen nicht mehr, wer sich Abraham nennt, und er kann es uns auch nicht einmal mehr sagen.«⁵⁹

4. Kierkegaards Gaben

Einen Text so zu lesen, wie Derrida es tut, bedeutet für ihn, den Text als *Gabe* zu verstehen. Als eine Gabe, der es nicht um Rückerstattung, Anerkennung, um das Gegebene geht, sondern um den Akt des *Gebens* selbst.⁶⁰

Und auch Kierkegaards Denken weiß sich ganz unter dem Bann einer solchen *Gabe*, die es *durch den Stil seiner Schriften* weiterzugeben gälte. Alle *Erbaulichen Reden* wollen nämlich jene »gute Gabe« Gottes wiederholen, jene Gabe ohne vorherige Kalkulation, ohne Tausch, ohne alle Ökonomie. Regelmäßig sucht dieses Thema besonders die *Erbaulichen Reden* heim. Bekanntlich hat Kierkegaard über die Epistel Jak 1,17ff. »*Alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab*« viermal eine Auslegung vorgelegt.⁶¹

Und alle *Erbaulichen Reden* geben sich selber als Gaben. Die Rhetorik ihrer Vorworte schließt sich dabei beinahe wörtlich an die Schriftkritik des *Phaidros*, die für Derrida eine so große Rolle spielt, an. Regelmäßig betonen die Vorworte das Wagnis der »Aussendung« jener Reden, welche »leicht niedergetreten werden oder umkommen könnte[n] in der großen Welt« (*GW* 6, 101; *SV* 1 3, 271). Gleichwohl schloß der Autor »in des Abschieds Augenblick getrost seine Tür«, denn jene Kleinigkeit könne »selbst für sich sorgen« (ebd.).⁶² Und zwar genau dann, wenn sie auf rätselhaften Wegen zu jenem Einzelnen findet, »der mit seiner Sprache den Zauberbann der Schriftzeichen löst, der mit seiner Stimme an den Tag ruft, was die stummen Buchstaben gleichsam auf der Zunge haben, aber nicht auszusprechen vermögen« (ebd.). Zwar favorisiert auch Kierkegaard die gesprochene lebendige Rede gegenüber dem toten Buchstaben. Anderenorts schreibt er, daß der freundwillige Leser »dem Gesagten Gelegenheit« geben müsse, »die kalten Gedanken wieder in Brand« zu setzen, d.h.: »die Verweslichkeit der Rede auferstehen zu lassen zu Unverweslichkeit« (*GW* 7, 143; *SV* 1 4, 121). Aber es geht nicht darum, sich des ursprünglich *redenden* Autors zu erinnern. Das »Zwiegespräch« mit dem Text solle gerade nicht gestört werden »von irgend einer Erinnerung an den, welcher fort und fort nichts begehrt als vergessen zu sein« (ebd.). Der Autor habe »fort und fort lediglich den einen Wunsch [...], zu sein wie einer, der verreist ist« (*GW* 7, 94; *SV* 1 4, 73). Von daher liege gerade in der *Schriftlichkeit* der Mitteilung ihre eigentliche Chance: »Daher die freudige *Hingebung des Buches*. Hier ist kein weltlich Mein und Dein, das da scheidet und verbietet sich anzueignen, was des Nächsten ist« (*GW* 10, 113; *SV* 1 5, 175).

Aber natürlich ist es nicht die Objektivität der Sache, die die possessiven Verhältnisse aufhebt, sondern es ist die Unübertragbarkeit bzw. die Unersetzbarkeit *subjektiver Aneignung*, der eine Schrift in ihrer Schriftlichkeit stattgibt. Auf beiden Seiten. Auf der Seite des Lesers bzw. der Leserin, aber ebenso auf der Seite Kierkegaards, der sich nur darin als 'subjektiver Denker' erweist, daß er auf jede *Lehre* verzichtet. Die Freude liegt allein in der *Aussendung*, nicht im Ankommen einer Lehre. »Und fände es ihn [d.h. den rechten Leser] nicht, oder fände ihn nicht auf die Art, meine Freude ist dennoch: es auszusenden« (GW 6, 101; SV1 3, 271).⁶³

Als ein besonders schönes, weil mehrere metaphorische Ebenen ineinander webendes Beispiel sei abschließend an das »Vorwort« zu den *Vier erbaulichen Reden* von 1844 erinnert (GW 10, 3; SV1 5, 79). Wieder schreibt Kierkegaard von dem Buch im Bilde eines Boten, der in die Welt hinausgesendet wird, »jedoch nicht derart gleich einem Boten, daß es wieder zurück käme« (ebd.). Die *Gabe* des Buches findet ihre 'Bestimmung' vielmehr darin, daß sie aufhört 'zu sein'. Der 'Verfasser' *gibt* nichts, was als solches eine Erinnerung an ihn wachhalten könnte. Er 'kommt' lediglich, um *Adieu* zu sagen. Und gerade darin imitiert er – gleichnishaft – die Sendung Jesu, d.h. die Weise, wie Gott *gibt*. Hier die Passage im Zusammenhang:

Es [das Buch] sucht jenen Einzelnen, den ich mit Freude und Dankbarkeit *meinen* Leser nenne, um ihn zu besuchen, ja um bei ihm zu bleiben, denn der, den man liebt, zu ihm kommt man und macht Wohnung bei ihm und bleibt bei ihm, wenn es vergönnt wird. Sobald er es nämlich entgegengenommen, *hat es aufgehört zu sein*: es ist nichts für sich selbst und durch sich selbst, sondern alles, was es ist, ist es nur für ihn und durch ihn. Und ob somit gleich die *Spur* ständig hinführt zu meinem Leser, *und nicht zurück*, und ob denn gleich der vorausgegangene Bote niemals heimkehrt, und ob gleich der, welcher es aussendet, nie etwas erfährt über dessen Geschick: so geht dennoch der nächste Bote wohlgemut *durch den Tod hin zum Leben*, zieht unverzagt seine Straße um zu entschwinden, dessen froh, nie wieder heimzukehren – und das eben ist die Freude dessen, der es aussendet, der zu seinem Leser stets nur gekommen ist *um Abschied zu nehmen*, und ihn jetzt *zum letzten Male* nimmt. (ebd., Hervorhebungen von mir)

Schreiben heißt für Kierkegaard aussenden: eine Gabe, die *nichts* gibt, außer dem Geben selbst, die sich hingibt in den *Tod* des Buchstabens, der als solcher *lebendig* macht.

Gibt es eine deutlichere Aufforderung für »deconstructive readings of Kierkegaard«?

Anmerkungen

1. Vgl. z.B. Klaus Kodalle, *Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard*, Paderborn 1988, 70.
2. Alle Kierkegaardtexte werden zitiert nach *Gesammelte Werke*, übers. u. hrsg. v. E. Hirsch, H. Gerdes u. H.M. Junghans. Gütersloh 1979ff. (im folgenden *GW*) bzw. *Samlede Værker*, hrsg. v. A.B. Drachmann u.a. Kopenhagen 1901-1906 (im folgenden *SV1*).
3. Allerdings soll hier nicht behauptet werden, daß es sich bei einer 'dekonstruktiven Lektüre' um eine klar definierbare 'Methode' handelt. Derrida hat dies auch stets bestritten. Vgl. dazu: Jonathan Culler, *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, Hamburg 1988, bzw. Bettina Menke, *Dekonstruktion – Lektüre: Derrida literaturtheoretisch*, in: Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.), *Neue Literaturtheorien. Eine Einführung*, Opladen 1990, pp. 235-259.
4. Ich zitiere nach der dt. Übers. *Den Töd geben*, übers. v. Hans Dieter Gondek, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt 1994, pp. 331-445.
5. Enthalten in: Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris 1999, p. 159-209. Übersetzungen von mir.
6. Die folgenden Ausführungen gehen zurück auf meine Dissertation *Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard*, Berlin/New York 2001, wo Derridas Kierkegaardlektüre in diesen beiden Texten einer ausführlichen Interpretation unterzogen wird.
7. Vgl. dazu die Studie von Jacques Colette, *Kierkegaard et la non-philosophie*, Paris 1994, pp. 75-95, wo dieser Kierkegaards Stellung innerhalb der Selbst-Dekonstruktionsversuche der Philosophie seit Hegel analysiert.
8. Vgl. Hermann Deuser, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, Darmstadt 1985, pp.1ff.
9. Vgl. dazu G. Heath King, *Existenz, Denken, Stil: Perspektiven einer Grundbeziehung. Dargestellt am Werk Sören Kierkegaards*, Berlin/New York 1986, und Elisabeth Strowick, *Passagen der Wiederholung: Kierkegaard – Lacan – Freud*, Stuttgart u.a. 1999, wo der theologische und philosophische Anspruch, der in Kierkegaards Stil liegt, ausdrücklich thematisiert und vorbildlich *dargestellt* wird. Ebenso verweise ich auf das kongeniale Eingehen auf Kierkegaards Stil bei Sylvia Agacinsky, *Aparté. Conceptions et morts de Søren Kierkegaard*, Paris 1977, pass. und auf die Arbeiten von Joakim Garff, v.a.: »Den Søvnløse«. *Kierkegaard læst æstetisk/biografisk*. Kopenhagen 1995.
10. Vgl. Rudy Steinmetz, *Les styles de Derrida*, Brüssel 1994, pp. 5ff.
11. Vgl. Werner Stegmaier, *Philosophieren als Vermeiden einer Lehre. Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida*, in: Josef Simon (Hrsg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt/M. 1995, pp. 213-238, hier pp. 233ff.
12. Ich beziehe mich hierbei auf Rortys Interpretation der sogenannten 'Ironikerinnen', zu denen er Kierkegaard und Derrida zählt. Vgl. Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992, pp. 127-228.
13. Vgl. auch Joachim Valentin, *Atheismus in der Spur Gottes. Theologie nach Jacques Derrida*, Mainz 1997 und Johannes Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn u.a. 1999.
14. Vgl. dazu die ausführliche Derridainterpretation von John D. Caputo, *The Prayers*

- and Tears of Jacques Derrida. *Religion without Religion*, Bloomington/Indianapolis 1997. Caputo läßt sich übrigens bei seiner Derridalektüre stark von Kierkegaard leiten. Nicht nur daß Kierkegaardsche Kategorien – wie z.B. die Wiederholung, das Paradox, das Schweigen usw. – eine entscheidende Rolle spielen und dem ganzen Buch ein Kierkegaardmotto vorangestellt ist. Auch die eingeschobenen »Edifying Divertissements« spielen deutlich auf Kierkegaard an. Außerdem verweise ich auf Kapitelüberschriften wie »Armed Neutrality«, »Repeating Religion without Religion« oder »The Point of View of Derrida's Work as an Author«.
15. Jacques Derrida, *Auslassungspunkte. Gespräche*, hrsg. v. Peter Engelmann, Wien 1998, p. 140.
 16. Derrida, *Auslassungspunkte*, p. 55.
 17. Vgl. dazu Derridas Interpretation des Zusammenhangs zwischen der platonischen Anamnesis-Lehre und der abendländischen Bewertung der Schrift in *Dissemination*, Wien 1995, pp. 69-192.
 18. Derrida, *Dissemination*, p. 188.
 19. Vgl. das Vorwort zu Derridas Platonlektüre: »Es gälte also, in einer einzigen, aber zweigeteilten (dédoublé) Geste zu lesen und zu schreiben. Und derjenige hätte nichts von dem Spiel verstanden, der sich aus dem Grunde autorisiert fühlte, dem weiter hinzuzufügen, das heißt irgendetwas hinzuzufügen. Er würde nichts hinzugefügt haben: die Naht würde nicht halten. [...] Das Supplement an Lektüre oder Schrift muß streng vorgeschrieben sein, allerdings durch die Notwendigkeit eines Spiels.« Derrida, *Dissemination*, p. 72.
 20. Derrida, *Auslassungspunkte*, p. 159.
 21. Ebd.
 22. Jacques Derrida, *Grammatologie*, übers. v. H.-J. Rheinberger u.a., Frankfurt/M. 1974, pp. 248ff.
 23. Vgl. Jacques Derrida, *Stimme und Phänomen, Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*, übers. v. J. Hörisch, Frankfurt/M. 1979 pass.
 24. Vgl. Jacques Derrida, *Schrift und Differenz*, übers. v. R. Gasché u. U. Köppen, Frankfurt/M. 1976, pp. 302ff. bzw. ders., *Die Postkarte. Von Sokrates bis Freud und jenseits*, übers. v. H.-J. Metzger, Berlin 1982 und 1987, Lieferung II, pp. 7ff.; pp. 113ff.
 25. Vgl. Derrida, *Schrift und Differenz*, pp. 351ff.
 26. Vgl. Derrida, *Dissemination*, pp. 193ff.
 27. Vgl. Derrida, *Schrift und Differenz*, pp. 380ff.
 28. Hier sei nur erinnert an solche einflußreichen Bücher wie Gilles Deleuze' *Différence et répétition*, Jean-François Lyotards *Le Différend* oder Paul Ricoeurs *Temps et récit*, die alle ganz vom Thema der *répétition* und der *mimesis* heimgesucht werden.
 29. Vgl. dazu Jon Stewart, »Hegel als Quelle für Kierkegaards Wiederholungsbegriff«, in: *Kierkegaard Studies. Yearbook* 1998, pp. 302-317.
 30. Vgl. Strowick, *Passagen der Wiederholung*, pass.
 31. Vgl. Agacinsky, *Aparté*, pp. 152-167.
 32. Einen Beitrag zu einer solchen Entwirrung leistet Niels Nymann Eriksen, *Kierkegaard's Category of Repetition*, Berlin/New York 2000, pass., wo dieser Kierkegaards Wiederholungsbegriff im Lichte seiner späteren Entwicklung bei Nietzsche, Heidegger und Freud interpretiert.
 33. *GW* 6, 22; *SV* 1 3, 189.
 34. Elisabeth Strowick schreibt dazu (im Anschluß an Lacan und Freud): »Das wieder-

- gefundenen Objekt ist ein anderes, immer schon verstelltes, das die Suche erneut eröffnet; und so ist es letztlich die Suche, worauf das Wiederfinden als Bewegung des Begehrens geht. [...] Die Bewegung des Wiederfindens vollzieht die Ausstreichung des Ursprungs und setzt das Ding als Entzug, Nicht-Identisches.« Strowick, *Passagen der Wiederholung*, pp. 289f.
35. Vgl. dazu meine Ausführungen in Beyrich, *Ist Glauben wiederholbar?* pp. 247ff.
 36. Vgl. Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 1992, p. 22: »Die Wiederholung erscheint als Logos des Einzelgängers, des Einzelnen, als Logos des 'privatisierenden Denkers'.«
 37. Vgl. Derridas Spitzensatz in *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt a. M. 1991, p. 30: »Die Dekonstruktion ist die Gerechtigkeit.« Zur Ethik der Dekonstruktion vgl. Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction. Derrida & Levinas*, Cambridge, Mass. 1992; Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994 bzw. Michael Wetzell & Jean-Michel Rabbat  (Hrsg.), *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida*, Berlin 1993.
 38. Derrida, *Den Tod geben*, p. 393.
 39. Strowick, *Passagen der Wiederholung*, p. 485. Strowick geht es auch hier wieder um die vielen Fäden, die von Kierkegaard hin zur Psychoanalyse »als einem spezifischen Lekt rverfahren« führen.
 40. Vgl. zum Ganzen Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*,  bers. v. H.D. Gondek, Wien 1989.
 41. Vgl. dazu auch Joakim Garff, »Johannes de silentio: Rhetorician of Silence«, in: *Kierkegaard Studies Yearbook* 1996, pp. 186–210 und das Kapitel »Schweigen als vorbereitende Modalität für das wesentliche Reden« bei King, *Existenz, Denken, Stil*, pp. 168ff.
 42. Derrida, *Den Tod geben*, p. 394.
 43. Derrida, *La littérature au secret*, p. 164.
 44. Derrida, *La littérature au secret*, pp. 164f.
 45. Vgl. Derrida, *La littérature au secret*, p. 203. Derrida lehnt sich hier an die ganz ähnliche Kennzeichnung des *hineni* bei Levinas an, vgl. z.B. Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg, München 1992, p. 327: »'Hier, sieh mich!' In dem Satz, in dem Gott sich erstmals unter die Worte mischt, fehlt noch das Wort Gott. Auf keinen Fall lautet dieser Satz: 'Ich glaube an Gott'. Gott bezeugen heißt gerade nicht, dieses außer-ordentliche Wort aussprechen, als könnte die Herrlichkeit einziehen in ein Thema und sich als These darstellen oder Geschehen des Seins werden. [...] Dieses Zeugnis des *hineni*] ist Demut und Geständnis, es erfolgt vor aller Theologie; es ist Kerygma und Gebet, Verherrlichung und Anerkennung.«
 46. Derrida, *La littérature au secret*, p. 204.
 47. Ebd.
 48. Derrida, *Den Tod geben*, p. 434.
 49. Nach Johannes de silentio sei es dem Glaubensritter bekanntlich verwehrt, einer zu sein, »der sozusagen selber eine saubere, schmucke und soweit möglich fehlerfreie Ausgabe seiner selbst, für jedermann leslich, besorgt« (*GW* 5, 84; *SV* 1 3, 124).
 50. Derrida, *Den Tod geben*, p. 405.
 51. Derrida, *Den Tod geben*, p. 401.
 52. Derrida, *Den Tod geben*, p. 402.
 53. Vgl. dazu die Analyse dieser Kierkegaardschen Aporie bei Deuser, *Kierkegaard*, pp. 58ff.

54. Derrida liest hier Kierkegaards beständige Bitte um Vergebung parallel mit Kafkas *Brief an den Vater*, der in so auffälliger Weise fast alle Kierkegaardschen Themen wiederholt. Nun aber in Gestalt eines säkularisierten Judentums – für das er, Kafka, um Verzeihung bittet. (Vgl. Derrida, *La littérature au secret*, pp. 171ff.)
55. Vgl. dazu Derridas Augustin-Lektüre in Jacques Derrida, *Circonfession*, Paris 1991, pass.
56. Ich verweise darauf, daß dieses Schreiben als eine Art, 'Pardon' zu sagen, mit Derridas Denken der Gabe (le don) zu tun hat und mit dem, was jeder Text zu lesen gibt.
57. Derrida, *La littérature au secret*, p. 177.
58. Derrida, *La littérature au secret*, pp. 173ff.
59. Derrida, *Den Tod geben*, pp. 405f.
60. Zu diesem für Derridas Denken zentralen Thema vgl. v.a. Jacques Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, übers. v. A. Knop u. M. Wetzel, München 1993 und dazu: Wetzel & Rabaté (Hrsg.), *Ethik der Gabe*. bzw. Hans Dieter Gondek & Bernd Waldenfels (Hrsg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a.M. 1997.
61. Zum ersten Mal in den *Zwei erbaulichen Reden* von 1843, dann gleich zweimal in den *Vier erbaulichen Reden* (1843) und schließlich noch einmal am Ende seiner schriftstellerischen Laufbahn in dem Text über *Gottes Unveränderlichkeit*. (SV1 14 277ff). Vgl. dazu: David Kangas: »The Logic of Gift in Kierkegaard's *Four Upbuilding Discourses (1843)*«, in: *Kierkegaard Studies Yearbook 2000*, pp. 100–121.
62. Zum Motiv der Platonischen *boetheia* vgl. auch *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845*, GW 10, 113; SV1 5, 175: »Wiewohl dies kleine Buch [...] in seiner Mangelhaftigkeit ohne alle Entschuldigung ist, ohne alle Unterstützung durch die Umstände und somit in seiner Ausführlichkeit hilflos ist, ist es dennoch nicht ohne Hoffnung und vor allem nicht ohne Freimütigkeit.«
63. Zur Philosophie der »Aussendung« verweise ich auf den »Envois« titulierten 1. Teil von Jacques Derrida, *Die Postkarte. Von Sokrates bis Freud und jenseits*, übers. v. H.-J. Metzger, Berlin 1982 und 1987.