

Kierkegaard über Hegel. Umriss einer kritisch-polemischen Aneignung¹

Heiko Schulz

Mein Thema lautet: Kierkegaard *über* Hegel. Es lautet nicht: Kierkegaard *und* Hegel bzw. Kierkegaard *im Verhältnis zu* Hegel. Die Aufgabe, die mir damit gestellt ist, scheint zumindest auf den ersten Blick nicht nur leichter *lösbar*, sondern bereits als *Aufgabe* problemloser verständlich als diejenige, die den genannten Alternativen entspricht. Kierkegaard *und* Hegel als vergleichendes Thema zu behandeln, käme nämlich – zumindest nach der hier zugrundegelegten Sprachregelung – der Behauptung gleich, daß zwischen beiden Denkern faktisch *keinerlei* Rezeption, sei's kritisch, sei's affirmativ, stattgefunden hat.² Zur Debatte stünde unter dieser Voraussetzung lediglich die Frage nach den rein *sachlichen*, d.h. rezeptionsunabhängigen Berührungspunkten ihres Denkens. Dieser Frage nachzugehen ist natürlich, auch abgesehen von Kierkegaard und Hegel, nicht nur prinzipiell möglich und legitim; sie wird überdies, wie jeder weiß, im philosophiehistorischen Diskurs tagtäglich mit Erfolg praktiziert.³

Die andere Alternative, die nach dem *Verhältnis* zweier Philosophen fragt, geht nach meiner Sprachregelung den Grundlinien ihrer als *wechselseitig* unterstellten Rezeption nach: Die Lösung dieser nicht minder selbstverständlichen und legitimen Aufgabe scheidet im vorliegenden Fall bereits aus rein historischen Gründen aus: Hegel starb 1831 – d.h. zu einem Zeitpunkt, der zu Kierkegaards *vita ante acta* gehört.

Übrig bleibt ein Projekt, das auf wenig mehr als die bloße Bestandsaufnahme einer *einseitigen* Rezeptionsrichtung begrenzt ist: Was weiß, wie urteilt bzw. wie äußert sich Kierkegaard über Hegel? Ich stelle diese methodische und thematische Restriktion unter anderem deshalb her-

aus, weil ich von Anfang an der falschen Erwartung begegnen möchte, daß ich mein Thema i.S. der zweiten Auslegungsvariante – am Ende sogar in Kombination mit der ersten – durchführen werde. Zwar ist kaum zu leugnen, daß sowohl in thematischer wie in methodischer und z.T. wohl auch in sachlicher Hinsicht aufschlußreiche Parallelen zwischen Hegel und Kierkegaard bestehen.⁴ Aber zum einen werden diese in allen drei Hinsichten von gravierenden Differenzen durchkreuzt bzw. überlagert.⁵ Und zum anderen würde eine Auseinandersetzung, die der komplexen Problemlage, die diesem Befund entspricht, einigermaßen gerecht werden will, jedes zumutbare Artikel- oder Vortragsmaß sprengen. Eine derart umfassende Unternehmung hätte ohne Zweifel auch ein Urteil über Recht und Tragweite der Kierkegaardschen Hegelkritik zu sprechen. Aus den genannten Gründen muß ich, von wenigen Randbemerkungen abgesehen, auf die Berücksichtigung dieses Aspektes ebenfalls verzichten.⁶

Übrig bleibt die zumindest umrißhafte Bestandsaufnahme der faktischen Hegelrezeption Kierkegaards – jedenfalls soweit diese in dessen Schriften explizite oder implizite Spuren hinterlassen hat. Meine erste, typologisch akzentuierte These lautet dann: Kierkegaards Auseinandersetzung mit Hegel (bzw. dem zeitgenössischen Hegelianismus in Dänemark) ist wesentlich *produktiver* Art. Sie hat typologisch gesehen also nicht darin ihr Spezifikum, daß diese Auseinandersetzung umschlägt in eine umfassende Produktion *über* den rezipierten Autor. Ihr charakteristisches Merkmal liegt vielmehr darin, daß diesem eine zentrale – und sei es polemisch motivierte – Funktion bei der Formierung und Profilierung des *eigenen* Denkweges zukommt.⁷

Thematische Eigenart und sachliches Profil von Kierkegaards Werk werden, so meine zweite These, durch die Auseinandersetzung mit Hegels Denken *wesentlich* und d.h. nicht nur marginal bestimmt. Das Resultat dieser Auseinandersetzung weist dabei drittens ein durchweg *kritisches*, ja polemisches Profil auf, wobei i.S. einer abschließenden These dieses Profil auf der Basis dessen entfaltet wird, was man Kierkegaards hermeneutische Ontologie nennen kann. Ich werde die Erläuterung und Begründung dieser Leitthesen in fünf Schritten exponieren: zunächst skizziere ich den historischen Hintergrund der Kierkegaardschen Kritik, d.h. den Kontext des zeitgenössischen dänischen Hegelianismus (I). Sodann wende ich mich der Frage nach Kierkegaards faktischen Hegelkenntnissen zu, soweit sie sich aus den entsprechenden Hinweisen, die seine Schriften bieten, rekonstruieren lassen und skizziere auf dieser Ba-

sis den Kern seines Hegelverständnisses (II). Drittens werden der Ansatz seiner Hegelkritik (III) sowie abschließend die diesem funktional zugeordneten beiden Basisstrategien zur Destruktion des Hegelschen Denkens zu explizieren sein (IV). Ich schließe mit einigen Bemerkungen zum philosophiegeschichtlichen Kontext dieser Destruktionsbewegung (V).

I.

1. Nachdem der Norweger Heinrich Steffens (1773–1845) kurz nach der Jahrhundertwende durch seine berühmten philosophischen Einleitungsvorlesungen⁸ die Romantik in Dänemark buchstäblich im Alleingang eingeführt hatte, dominierte dort für die nächsten zwei Jahrzehnte eine vor allem in der Auseinandersetzung mit Schelling profilierte Naturphilosophie.⁹ Mit einer gewissen Verspätung, entwicklungslogisch aber durchaus parallel, änderte sich dies mit Beginn der 30er Jahre, als der Einfluß Hegels sowie wenig später der des deutschen Rechts- (z.B. J.E. Erdmann u. Ph. Marheineke) und Linkshegelianismus (z.B. D.F. Strauß u. L. Feuerbach) sukzessive zu wachsen begann, bis er zum Ende des Jahrzehnts die philosophische, juristische, ästhetische und nicht zuletzt die theologische Debatte Kopenhagens vollständig beherrschte.¹⁰ Prägend waren hierbei vor allem zwei Autoren: zum einen der Dichter, Theaterdirektor, Kritiker und Philosoph Johan Ludvig Heiberg (1791–1860), der als *die* zentrale Gestalt des Kopenhagener Kulturlebens bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts anzusehen ist. Heiberg war nach eigener Aussage durch ein regelrechtes Offenbarungserlebnis zur Wahrheit der Hegelschen Philosophie 'bekehrt' worden und bemühte sich seit 1824, ihr unter den Gebildeten Kopenhagens in einer Reihe von durchweg popularisierenden Schriften und Vorlesungen Gehör zu verschaffen.¹¹ Noch größere Bedeutung als dem Kopenhagener *homme de lettres* kommt allerdings dem Theologen und späteren Bischof von Seeland, Hans Lassen Martensen (1808–84) zu, der sich Heiberg gegenüber – von dem er seinerseits in die Grundlagen der Hegelschen Dialektik eingeführt worden war¹² – als ein Denker von Format auszeichnete und dem als Universitätstheologen eine ungleich größere Wirkung auf die Studentengeneration der 30er Jahre beschieden war.¹³ 1834, d.h. unmittelbar nach der Verteidigung seiner Lizentiatsarbeit, begann Martensen mit einer Reihe von Vorlesungen über spekulative Dogmatik, die er bis zum Sommersemester

1839 fortsetzte. In ihren Wirkungen »erinnern diese (...) an Steffens berühmte Vorlesungen von 1803«: Sie führten, zumindest innerhalb eines begrenzten Kreises jüngerer Akademiker, zu einer »gewaltsamen, wenn auch kurzzeitigen Begeisterung für Martensens Version einer rechts-hegelianischen spekulativen Theologie«. ¹⁴ Fr. Nielsen, späterer Pfarrer und damaliger Student Martensens, gibt im Rückblick eine plastische Schilderung dieser historischen Umbruchsituation: Es war, so schreibt er,

eine lebendige und bewegte Zeit, als ich im Jahre 1838 Student wurde, vielleicht die lebendigste und fruchtbarste, die die Universität seit langem erlebt hatte. Auf allen Gebieten gährte es, und es war deutlich, daß eine neue Zeit im Anbruch war (...) Mit der Anstellung Martensens zog das philosophische Zeitalter herauf, und sein lebhafter Vortrag ergriff nicht nur die Theologen. [Dabei kam es immer wieder] zu einer [regelrechten] philosophischen Glossolalie, die (...) [alle zulässigen] Grenzen zu überschreiten drohte und in ein Lirumlarum philosophischer Kunstwörter ausartete (...). Das Absolute war gekommen; es gab kein Geheimnis mehr, weder im Himmel noch auf Erden. [So] (...) wurden die Studenten von einem bis dato unbekanntem Leben ergriffen, und wo immer sie sich trafen, (...) ereiferte [man] sich über Trilogien, Kategorien, Negationen, Mediationen, Immanenz und Transzendenz usw., und dieser Streit war um nichts weniger hitzig als der, den Holberg im Peder Paars beschreibt. ¹⁵

Die studentische Begeisterung für Martensen ging so weit, daß man mit seiner Lizentiatsabhandlung ¹⁶ – zumindest innerhalb der Theologie – den Ausgangspunkt für eine neue Zeitrechnung gekommen sah. ¹⁷ Diese Überspitzung war insofern durch Martensen selbst veranlaßt, als dieser erklärt hatte, man müsse und könne im Medium einer genuin spekulativen Dogmatik noch 'über Hegel hinausgehen'; eben damit aber beginne 'eine neue Ära' in der Wissenschaft. ¹⁸ Daß diese These bzw. der mit ihr einhergehende Anspruch nicht unwidersprochen blieb, liegt auf der Hand. Der Streit, der in der Folge vor allem um die Frage nach der Vereinbarkeit der Hegelschen Philosophie mit den Grundlehren des Christentums geführt und bis in die Leitartikel der großen Kopenhagener Tageszeitungen getragen wurde, ergriff im zweiten Jahrfünft der dreißiger Jahre alle innerdänisch-theologischen wie – philosophischen Parteien. ¹⁹ Er rief nicht nur die Rechtshegelianer um Martensen selber (z.B. A.P. Adler, F.C. Bornemann, R. Nielsen) sowie ihre linkshegelianischen

Kontrahenten (z.B. A.F. Beck und H. Brøchner) auf den Plan, sondern auch und vor allem eine Reihe prominenter Hegelgegner (z.B. F.C. Sibbern, P.M. Møller sowie auf theologischer Seite z.B. J.P. Mynster).²⁰

2. Kierkegaard, der von 1830 bis 1840 an der Kopenhagener Universität ein breitgefächertes und zunächst alles andere als zielstrebiges Studium absolvierte, bevor er schließlich im Juli 1840 das erste theologische Examen ablegte, griff während dieser zehn Jahre an keiner Stelle öffentlich in die Hegeldebatte ein. Zwar datieren seine frühesten Publikationen bereits aus den Jahren 1834–36;²¹ aber es handelt sich hierbei um eine Reihe von – durchweg polemisch-satirischen – Zeitungsartikeln, die sich mit aktuellen politischen (Stichwort: Liberalismus in Dänemark) bzw. kulturellen und sozialen Fragen (Stichwort: Frauenemanzipation) befassen.²² Kierkegaards akademische Interessen lagen während dieser Jahre ohnehin eher auf dem Gebiet der Ästhetik und weniger im theologischen Bereich. Daß er die Auseinandersetzung um die philosophischen bzw. dogmatischen Probleme des Hegelianismus aus nächster Nähe miterlebt und wachsam reflektiert hat, kann allerdings kaum bezweifelt werden: Dies belegen zum einen zahlreiche einschlägige Tagebuchaufzeichnungen aus diesen bzw. den folgenden Jahren;²³ zum anderen seine persönliche Bekanntschaft mit dem nur fünf Jahre älteren Martensen, den er 1834 zum Manudukteur für sein Studium der Glaubenslehre Schleiermachers gewählt hatte²⁴ und den er zudem – wohl nicht erst seit dessen Abhandlung über Lenas *Faust* von 1837²⁵ – als Konkurrenz auf akademischem Gebiet betrachtete. Erwiesen ist ferner, daß Kierkegaard im Sommer- bzw. Wintersemester 1838–39 Martensens Vorlesungen über spekulative Dogmatik gehört (vgl. *Pap.* II C 26–28; Bd. XIII, 4–116) und sich vor und während dieser Zeit überdies mit einer Reihe hegelnaher Autoren auseinandergesetzt hat.²⁶

Obwohl nun einerseits die Reflexion kierkegaardtypischer Sachprobleme bereits in den frühen Tagebuchaufzeichnungen bis 1837 expliziten Niederschlag findet und in den Folgejahren zunehmend an Kontur gewinnt; und obwohl sein etwa zeitgleich sich konsolidierendes Hegelbild andererseits bis gegen Ende der 30er Jahre vornehmlich aus zweiter Hand stammt,²⁷ wobei Kierkegaard den Ertrag der so wahrgenommenen Hegelschen Philosophie bezüglich jener Sachprobleme ohnehin durchweg kritisch einschätzt, läßt sich ein nicht unwesentlicher Einfluß Hegels auf die Formierung des Kierkegaardschen Denkens während dieser Jahre kaum bestreiten.²⁸ Daß *ein* Denker den anderen in hohem

Maß beeinflusst, kann ja durchaus auch dann der Wahrheit entsprechen, wenn dieser sich gegen nahezu alles zur Wehr setzt, was jener seiner Einschätzung nach vertritt. Daß dies auch für Kierkegaard zutrifft, läßt sich zum einen – und hier zunächst in affirmativer Hinsicht – für die terminologische und philosophiegeschichtliche Abhängigkeit von Hegel nachweisen, wie sie vor allem in Kierkegaards Dissertation über den *Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (1841) zum Tragen kommt.²⁹ Es gilt andererseits und in der bezeichneten, kritisch-polemischen Hinsicht für den Entwurf einer eigenständigen Kunsttheorie, deren Konzeption – vor allem in der Ironieschrift sowie im ersten Band von *Entweder/Oder* (1843) – ohne die Hegelschen Ästhetikvorlesungen bzw. die Auseinandersetzung mit Heibergs einschlägigen Arbeiten kaum denkbar ist.³⁰ Im Unterschied etwa zu Aristoteles und Lessing wird Hegels häufig durch die Brille des dänischen Hegelianismus in den Blick genommenes Denken hier allerdings über weite Strecken zum bloßen Negativ funktionalisiert, auf dessen Folie sein Gegner die eigenen, in der Regel modifizierten oder sogar entgegengesetzten Anschauungen entfaltet. Diese polemische, dabei durchaus zentrale Funktion einer Negativfolie, die Kierkegaards Standpunkt allererst transparent werden bzw. systematische Kontur gewinnen läßt, bleibt auch für Ansatz und Durchführung der in den Folgejahren rasch hintereinander publizierten Hauptschriften des sog. pseudonymen Werkes bestehen. Hier ist neben *Furcht und Zittern* (1843) sowie *Die Wiederholung* (1843) vor allem an Kierkegaards anthropologische Grundschrift *Der Begriff Angst* (1844) und, last but not least, an die ‘Summe’ jenes Doppelwerkes zu denken, das die *Philosophischen Brocken* (1844) sowie die hieran anknüpfende *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* (1846) umfaßt.³¹ In der argumentativen Stützung seiner hegelkritischen Position weiß Kierkegaard sich dabei zunächst mit seinen beiden philosophischen Lehrern an der Kopenhagener Universität, P.M. Møller (1794–1838) und F.C. Sibbern (1785–1872), verbunden. Später entdeckt und erschließt er für sich die Quellen jener substantiellen Hegelkritik, die die Schriften A. Trendelenburgs bereitstellen.³²

II.

1. »(G)roße Genies können eigentlich kein Buch lesen; denn sie werden bei der Lektüre beständig sich selber mehr entwickeln als den Verfasser

zu verstehen« (*Pap.* II A 26). Daß Kierkegaard mit dieser Diagnose auch und nicht zuletzt von sich selber spricht, darf unterstellt werden. Diese Unterstellung läßt sich im Falle seiner Hegelrezeption durch einen Seitenblick auf den eher kursorischen Charakter seiner Quellenstudien erhärten: Obwohl Kierkegaard die von Ph. Marheineke und anderen herausgegebene Gesamtausgabe der Werke Hegels besaß³³ und diese wohl zumindest teilweise bzw. in Ausschnitten durchgearbeitet hat, läßt sich post festum nur in begrenztem Maß feststellen, ob und in welchem Umfang seine Hegelkenntnisse auf Quellenstudien beruhen – und wenn ja, zu welchem Zeitpunkt diese begonnen, fortgesetzt bzw. abgebrochen wurden. Soviel scheint immerhin gewiß, daß er seine Lektüre der Primärtexte von dem Zeitraum ab intensiviert, der mit der Arbeit an seiner Dissertation zusammenfällt.³⁴ Fest steht ferner, daß er neben der *Phänomenologie des Geistes* vor allem die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, die *Vorlesungen über Ästhetik*, *Geschichte der Philosophie*, *Philosophie der Geschichte* und *Religionsphilosophie* sowie die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* eingehender studiert hat.³⁵

Ginge es nun darum, ein möglichst vollständiges Bild von Kierkegaards Hegelrezeption und -kritik zu gewinnen, erst recht aber deren Recht und Tragweite zu beurteilen, so wären zunächst einmal zwei grundsätzliche methodische Probleme zu bewältigen: Zum einen und auf der rein hermeneutisch-*deskriptiven* Ebene müßte en détail zwischen denjenigen Anteilen der Kierkegaardschen Hegelaneignung unterschieden werden, die auf dessen unmittelbarer Auseinandersetzung mit den Quellen selbst basieren, und denen, die aus zweiter Hand stammen – und d.h. hier (nicht nur, aber) vor allem: aus den einschlägigen Darstellungen des zeitgenössischen Hegelianismus. Zum anderen und in hermeneutisch-*kritischer* Absicht wäre die Frage zu beantworten, ob eventuelle Mängel in Kierkegaards Hegelexegese und -kritik auf Mißverständnissen seinerseits – z.B. aufgrund oberflächlicher Textkenntnis – beruhen oder aber auf Verzerrungen, die seinen insbesondere hegelianischen Gewährsmännern anzulasten sind. Beiden Aufgaben kann ich an dieser Stelle keine gebührende Aufmerksamkeit schenken.³⁶ Aus zeitökonomischen und methodischen Gründen arbeite ich im folgenden lediglich den Kern von Kierkegaards *Hegelverständnis* sowie den Ansatz seiner *Hegelkritik* heraus.

2. Schon diese vereinfachte Aufgabenstellung stößt allerdings auf eine weitere Schwierigkeit: Weder Kierkegaard noch seine Pseudonyme lie-

fern an irgendeiner Stelle eine zusammenhängende Darstellung der Hegelschen Philosophie. Wir müssen also auf ein Verfahren zurückgreifen, das ich als Patchwork-Hermeneutik bezeichnen möchte.³⁷ Dabei ergibt sich als Ausgangspunkt und Kern der Kierkegaardschen Hegelaneignung der subjektivitätslogisch formierte Gedanke einer absoluten Einheit von Denken und Sein, Begriff und Wirklichkeit (vgl. *GW* 16/1, 116; *SV* 1 7, 101).³⁸ Aus Kierkegaards Sicht, so meine hermeneutische Leitthese, entfaltet Hegel diesen Gedanken als Zentralidee einer spekulativen Ontotheologie bzw. als Grundlage eines monistischen Identitätssystems. Diejenigen Sachmomente, die diese Formel vereint, sind vor dem Hintergrund meiner Leitthese als Extrapolation der Hegelauffassung Kierkegaards im folgenden knapp zu erläutern.

Zunächst können wir uns Hegels Grundgedanken der Einfachheit halber im Ausgang von seiner Kritik an Kants theoretischer Philosophie klarmachen. Gegen dessen erkenntniskritische, freilich zugleich skepsis-anfällige Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich, die gewissermaßen den Preis darstellt, der für den Aufweis transzendentaler Ermöglichungsbedingungen der Erfahrung bzw. den der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori bezahlt werden muß, kontert Hegel in der *Enzyklopädie* mit dem Argument, es sei

»die größte Inkonsequenz, einerseits zuzugeben, daß der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als *etwas Absolutes* [sc. Erscheinungsjenseitiges] zu behaupten« (*W* 8, 143).

Laut Hegel vermag also das denkende Subjekt die Dinge entweder nur als Erscheinungen, nicht aber als Noumena oder Dinge an sich – bzw. diese allenfalls als *Grenze* jener – zu erkennen; dann kann es unter kantischen Prämissen auch nicht erkennen, daß sich dies so verhält. Oder es ist genötigt, die *Einheit* von Denken und Sein, zumindest als transzendente *Voraussetzung* allen Denkens, zu behaupten, da es andernfalls den Anspruch objektiver Erkenntnis überhaupt leugnen müßte. Die Konsequenz aus dieser selbstreferentiellen Dilemmatik kann in gewisser Weise als Generalimpuls für den gesamten nachkantischen Idealismus gelesen werden. Dieser behauptet einen metaphysischen *Einheitspunkt*, in dem Denken und Sein im Medium schlechthinniger Selbstgewißheit zusammenfallen: bei Fichte in Gestalt des transzendentalen Ichs, bei Schelling und Hegel auf je unterschiedliche Weise im Begriff des Absoluten. Als Extrapolation der Kierkegaardschen Lozierung des Hegelschen Grund-

gedankens erläutere ich hier nur die Grundzüge der Konzeption des letzteren, und zwar in sechs Schritten:

- (1) Die Durchführung des Hegelschen Zentralgedankens bleibt nicht bei der, und sei es als transzendental ausgewiesenen Behauptung stehen, »daß da überhaupt (...) Realität im Denken«³⁹ sei. Vielmehr wird diese Behauptung zum Ausgangs- und Zielpunkt einer spekulativen Metaphysik ausgebaut, deren Durchführung den Unterschied von 'An-sich'- und 'Für-*uns*-Sein' des Erkenntnisgegenstandes i.S. Kants dialektisch aufhebt und in den der gleichermaßen epistemisch wie ontologisch explizierbaren Selbstvermittlung des 'An'- und 'Für-*sich*-Seins' alles zu Denkenden überführt (vgl. z.B. *W* 8, 255 u. 347f.). Hierbei wird nicht nur die für Kant auf eine unübersteigbare Erkenntnisgrenze verweisende Unterscheidung zwischen Gegenständen möglicher Erfahrung und metaphysischen Vernunftideen (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) dialektisch aufgehoben, sondern – bezogen auf Subjekt und Vollzug der Denkbewegung – auch die zwischen Denkendem und Gedachtem.
- (2) Hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis dieses Vorgangs ist der dialektisch bestimmte Begriff der Identität: Eine Sache oder Person ist demnach genau in dem Maße *sie selbst* (d.h. mit sich identisch), wie sie in einem – auf unterschiedliche Weise akzentuierbaren – *anderen* sie selbst und d.h. als sie selbst das andere und im anderen sie selbst zu sein vermag. Wahre Identität ist demnach Einheit von Identität und Differenz (vgl. z.B. *W* 2, 96; 6, 38–45; 8, 236ff.).
- (3) Die Möglichkeitsbedingungen dieser Form von Identität, die sich mit der Differenz i.S. der Negation ihrer selbst vermittelt, sind subjektivitätslogischer Art: Sie fallen mit Art und Umfang der Fähigkeit zusammen, (a) sich selbst (b) als mit sich im anderen identisch (c) zu *erkennen*. Das besagt zugleich: Sie fallen mit den Bedingungen der Möglichkeit des *Geistseins* – und d.h. mit denen der Gewißheit, im anderen seiner selbst das allein und wahrhaft Wirkliche zu sein – zusammen (vgl. z.B. *W* 3, 38f., 324f., 552; 11, 531; 19, 407).
- (4) In universalontologischer Hinsicht stellt Hegels Identitätslogik eine Variante des Monismus dar: Jedes und nur das Vernünftige (d.h. das im Medium des Geistes mit sich Identische) ist als solches wirklich,

ebenso wie umgekehrt jedes und nur das Wirkliche als solches vernünftig bzw. im Gang spekulativen Begreifens als solches aufweisbar ist. Sachgemäß ausgelegt wird diese vielberedete These aus den *Grundlinien zur Philosophie des Rechts* (vgl. *W* 7, 24) nur dann, wenn beide Termini (Vernunft und Wirklichkeit) dialektisch gelesen werden. Das bedeutet: Was als *unvernünftig* erscheint, aber *wirklich* ist, ist in Wahrheit *vernünftig*; und was als *unwirklich* erscheint, aber *vernünftig* ist, ist in Wahrheit *wirklich*. Umgekehrt ist alles wahrhaft Unvernünftige eben deshalb und als solches bloßer *Schein*, während jedes Unwirkliche an sich selbst nur *scheinbar* vernünftig ist. Aus der Sicht des ontologischen Monismus fallen mithin Vernunft und Wirklichkeit zusammen: Nur das wahrhaft Vernünftige *ist*; und alles wahrhaft Seiende ist als solches *vernünftig* – bzw. enthüllt sich als solches im Medium und Prozess des absoluten Wissens, dem im vollständigen Durchdringen des anderen seiner selbst zugleich und schrittweise transparent wird, *daß* sich dies so verhält (vgl. *W* 3, 28f.; 8, 47ff.).

- (5) Die universale Selbstvermittlung von Vernunft und Wirklichkeit wird von Hegel bereits im Ansatz als spekulative Ontotheologie entfaltet. *Spekulativ* ist diese als Denken eines Absoluten (= gen. obj.), das sich als dessen *Sichselberdenken* und mithin als Denken des Absoluten (= gen. subj.) denkt (vgl. *W* 8, 176ff.; 16, 196– 202). Sie ist zugleich *Ontotheologie*, insofern das Absolute mit Gott als dem höchsten Seienden bzw. Gott umgekehrt mit dem Absoluten qua absolutem Geist identifiziert bzw. als identisch erwiesen wird (vgl. *W* 4, 273; 6, 187–191; 19, 508). X denkt demnach genau dann und in dem Maße ontotheologisch-spekulativ, wie er Gott absolut, d.h. als in seinem Denken Gottes sich selber denkend zu denken bzw. dies Denken in seiner prozessualen Dialektik unverkürzt zur Geltung zu bringen vermag.
- (6) Die einzelnen Stufen, Aspekte und Dimensionen dieses identitätslogischen bzw. ontotheologischen Monismus entfaltet Hegel systematisch, d.h. als prinzipiengeleitete, lückenlose Totalanschauung, in der sich das Prinzip der Einheit von Subjekt und Objekt, Denken und Sein, Vernunft und Wirklichkeit in einer dialektisch kalkulierten Abfolge von Denkbewegungen spekulativ-begrifflich realisiert (vgl. *W* 8, 59f.):

- (a) zunächst phänomenologisch, d.h. als Darstellung des Prozesses einer dialektisch sich überschreitenden Selbsterfahrung des Bewußtseins (so in der *Phänomenologie des Geistes*);
- (b) sodann kategorial, d.h. als lückenloses System oberster Denk- und Seinsbestimmungen in ihrer dialektischen Selbstentfaltung (so in der *Logik*);
- (c) schließlich realphilosophisch, d.h. als Metaphysik der Natur sowie des – subjektiven, objektiven und absoluten – Geistes (so in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*).

III.

1. Für eine Extrapolation dessen, was aus Kierkegaards verstreuten Bemerkungen bezüglich seines eigenen Hegelverständnisses gewonnen werden kann, können wir es bei dieser knappen Skizze belassen. Denn sie genügt, um dessen Hegelkritik hinreichend präzise artikulieren zu können. Diese Kritik wird insbesondere von seinen Pseudonymen Johannes de Silentio (in *Furcht und Zittern*, 1843), Constantin Constantius (in *Die Wiederholung*, 1843), Vigilius Haufniensis (im *Begriff Angst*, 1844), Johannes Climacus (in den *Philosophischen Brocken*, 1844 sowie in der *Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift*, 1846) vorgetragen.⁴⁰ Dabei mag es zunächst überraschen, daß Kierkegaard ebenso wie seine Pseudonyme bei aller zum Teil polemischen Kritik durchaus Respekt vor dem deutschen Denker bekunden. So bekennt z.B. Climacus, daß er als grundsätzlicher Gegner Hegels diesen gleichwohl »immer in Ehren (...) halten« werde, »weil er etwas Großes gewollt (...), wenn (...) auch nicht erreicht« (*GW* 16/1, 103 Anm.; *SV* 1 7,89)⁴¹ habe. Wie bereits ein oberflächlicher Blick auf die einschlägigen Textpassagen bestätigt, liegt der Grund für diese respektvolle Verbeugung schlicht darin, daß Kierkegaard hier wie auch sonst häufig die Hauptvertreter des zeitgenössischen dänischen Hegelianismus und weniger Hegel selbst zur eigentlichen Zielscheibe seiner Polemik macht – und zwar vor allem aufgrund ihres in seinen Augen gänzlich unberechtigten Anspruchs, 'noch über Hegel hinauszugehen'.⁴²

2. Trotz dieser vereinzelt positiven Referenzen überwiegt natürlich der kritische Impetus auch gegenüber Hegels spekulativem Identitätssystem. Dabei wird alle argumentative Einzelkritik demjenigen Zentraleinwand

funktional zu- und untergeordnet, den Kierkegaard als genuin subjektiver Denker vorbringt, und zwar auf der Basis dessen, was man am Leitfaden der Climacusschriften zu Recht als hermeneutische Ontologie bezeichnet hat.⁴³ Als subjektive Denker betreiben Kierkegaard und seine Pseudonyme nur insoweit Ontologie, wie diese hermeneutisch und d.h. von der Absicht bestimmt ist, sich selber denkend in Existenz (bzw. diese Absicht als Bedingung der Möglichkeit von Ontologie überhaupt) zu verstehen. Dabei springt zunächst heraus, daß ein dem Interesse am Gelingen des eigenen Existierens entspringendes Existenzverständnis als nichtkontingenter Bestandteil dieser – hier durchweg als genuin *menschliche* konnotierte – ‘Existenz’ und also als hermeneutisch- ontologisches Grunddatum gelten muß.⁴⁴ Was existiert bzw. wirklich und

in Wahrheit ‘ist’, ist der einzelne Mensch, sofern er in der Zweideutigkeit seines jetzt und hier unter bestimmten Bedingungen verlaufenden Daseins dieses Dasein (...) interpretierend qualifiziert (...) [bzw.] eindeutig zu machen sucht.⁴⁵

Dieser Vereindeutigungsversuch vollzieht sich ‘sprunghaft’, d.h. im Medium der prinzipiell ebenso unvertretbaren wie zeitlebens erneut zu ratifizierenden Wahl eines Daseins- bzw. Selbstverständnisses (vgl. z.B. *Pap.* IV C 87 [I, 353]; XI 1A 329). Das Sein, auf dessen Auslegung es den Kierkegaardschen Pseudonymen ankommt, besteht dabei in nichts anderem als diesem ‘springenden Punkt’ der menschlichen Existenz, für die es als einer solchen strukturell immer schon, ob bewußt oder nicht, um sie selbst bzw. das Gelingen jenes Sprungs als ihre notwendige Ermöglichungsbedingung geht. Denn für »den Existierenden ist das Existieren sein höchstes Interesse« (*GW* 16/2, 15; *SV* 1 7, 270). Genau an dieser ontologisch wie ethisch zentralen Stelle setzt die Hegelkritik Kierkegaards ein. Denn dieses pure und als solches metaphysisch unaufhebbare Faktum, daß jeder Mensch »genötigt ist zu sein, ohne daß dies Sein nötig wäre – [eben dies] (...) kann Hegel nicht ontologisch wahrhaben und auslegen«.⁴⁶ Ja, mehr noch: *Daß* er es nicht wahrhaben bzw. auslegen kann, *resultiert* allererst aus jener Existenzvergessenheit, die selbst als *Ausdruck* einer bestimmten, und zwar mangelhaften Daseinsweise bzw. deren Selbstausslegung zu gelten hat. Zugleich *verursacht bzw. fördert* diese das Abgleiten in ein – vor allem ontologisch und ethisch – unzureichendes Selbstverständnis i.S. des verzweifelten »Willens zur [spekulativen] Metaphysik um jeden Preis«.⁴⁷

IV.

1. Alle übrigen Elemente der Kritik sind wie gesagt diesem Fundamenteinwand *funktional* zu- und untergeordnet. Sie treten in zweierlei Form auf: zum einen und in erbaulich-erweckender bzw. maieutischer Absicht im Medium der indirekten Mitteilung, nämlich als *Satire* über die 'traurige Gestalt' des systematischen Denkers bzw. seiner Verehrer. So erklärt Climacus z.B. in Anspielung auf den berüchtigten Streit der zeitgenössischen Hegeladepten um die erreichte oder aber noch ausstehende Vollständigkeit des Hegelschen Systems:

So gut wie irgendeiner bin ich bereit, vor dem System anbetend niederzufallen, wenn ich es bloß zu sehen bekommen könnte. Bisher ist es mir noch nicht gelungen, und obgleich ich junge Beine habe, bin ich es doch beinahe müde, von Herodes zu Pilatus zu rennen. Vereinzelt Male bin ich ganz nahe am Anbeten gewesen; aber siehe, in dem Augenblick, wo ich schon mein Taschentuch ausgebreitet hatte, um bei dem Kniefall nicht meine Beinkleider zu beschmutzen, wenn ich da ganz treuherzig zum letztenmal zu einem der Eingeweihten sagte: Sagen Sie mir nun aufrichtig, es ist nun auch ganz fertig, denn in dem Falle will ich mich niederwerfen, selbst wenn ich ein Paar Hosen dadurch verderben sollte (wegen des großen Verkehrs hin zum und weg vom System ist der Weg nämlich nicht wenig schlammig), so bekam ich immer die Antwort: Nein, noch ist es wohl nicht ganz fertig. Und so wurde es denn wieder aufgeschoben – mit dem System und mit dem Kniefall (*GW* 16/1, 99f.; *SV* 1 7, 86f.).

Zweck und Stoßrichtung dieser satirischen Zuspitzung sind klar: Als subjektiver Denker will Climacus seine als hegelinfiert diagnostizierten Leser auf maieutisch-indirektem Wege mit dem Umstand konfrontieren, daß ihre faktische Existenz kein oder ein allenfalls zufälliges bzw. sich selbst mißverstehendes Verhältnis zu deren Selbstausslegung im Medium eines spekulativen Denkens mit nach wie vor unberechtigtem Totalitätsanspruch hat – und haben *kann*. Sie sollen auf diese Weise aus ihrer hegelianischen Daseins- und Selbstvergessenheit 'erweckt', d.h. mit der Möglichkeit und dem Erfordernis eines genuin menschlichen Daseins i.S. des je eigenen Zu-sein-*Habens* konfrontiert werden.

2. Ergänzt, begleitet und literarisch alterniert wird dieser satirisch-ironische Typ der Kritik⁴⁸ durch deren *argumentative* Form. Dabei hält sich innerhalb wechselnder Sachkontexte ein und derselbe basale Argumentationstyp durch. Der zentrale Vorwurf lautet, Hegel habe sich im Medium einer unzulässigen Kategorienvermischung der gedanklichen *Inkonsequenz* schuldig gemacht – einer Inkonsequenz, die vorläufig im Rekurs auf 1. Kö 18, 21 als ein ‘Hinken auf beiden Seiten’ beschrieben werden kann und als solche wiederholt in ein Dilemma geführt wird. Ich führe in aller Kürze zwei diesbezüglich zentrale Beispiele bzw. die entsprechenden Thesen und ihre Begründung an.

These eins: Recht verstanden muß Hegels Philosophie entweder auf den Systemanspruch oder aber darauf verzichten, ein System des *Daseins* zur Entfaltung bringen zu wollen – anstatt eines der reinen, d.h. abstrakten und als solchen daseinsunabhängigen Logik. Faktisch und inkonsequenterweise aber präsentiert Hegel seine Logik *als* System des Daseins.⁴⁹ Zwei der im Umkreis dieser These vorgebrachten Argumente lauten: Die Hegelsche Dialektik der *Bewegung* als einer immanent-logischen (vgl. *W* 3, 61; 17, 24) beruht auf einem Mißverständnis. Wie Climacus unter Berufung auf Aristoteles ausführt (vgl. *GW* 10, 69ff., *SV1* 4, 236; *GW* 16/2, 46f., *SV1* 7, 296f.), steht der Begriff der Bewegung nicht für eine logische, sondern für eine Daseinskategorie. D.h. aber: In der Logik findet als solcher keine Bewegung statt – hier ‘wird’ nichts, da im Gegenteil alles ‘ist’. Umgekehrt ist Bewegung als solche keine logische Kategorie (vgl. *GW* 11/12, 9ff., *SV1* 4, 284ff.; *GW* 16/1, 101f., *SV1* 7, 88f.). Entweder also müßte Hegel den Begriff der Bewegung aus der Logik verbannen; oder sein systematisches Hauptwerk dürfte nicht ‘Logik’ heißen.⁵⁰

Eine ähnliche Stoßrichtung verfolgt ein zweites, mit dem ersten eng verknüpftes Argument, das nicht das Fortschreiten, sondern den vermeintlich voraussetzungslosen *Anfang* der spekulativen Selbstbewegung des Geistes im System Hegels betrifft. Das System beginnt mit dem Sein als dem schlechthin Unmittelbaren und als solchen absolut Voraussetzungslosen (vgl. *W* 5, 68f., 82f.). Nun erklärt Hegel selbst, daß jedes Unmittelbare nur *ist*, indem es als solches immer schon aufgehoben, d.h. im Medium der Reflexion zu einem Vermittelten geworden ist (vgl. *W* 5, 66; 6, 245; 20, 328). Kierkegaards Argumentation nimmt diesen Gedanken *e concessis* auf, ergänzt ihn jedoch unter Verweis auf die jeder Reflexion innewohnende Tendenz zur Verunendlichung ihrer selbst. Und das besagt: Reflexionsvollzüge können *nicht*, oder genauer, nicht »durch

sich selbst« (GW 16/1, 105, hervorh. H.S.; SV1 7, 91) zum Stehen gebracht werden. Nur dann aber,

wenn die Reflexion zum Stehen gebracht wird, kann der *Anfang* vollzogen werden, und die Reflexion kann nur angehalten werden durch etwas anderes, und dieses andere ist etwas ganz anderes als das Logische, da es ein *Entschluß* ist (16/1, 106, hervorh. H.S.; SV1 7, 92).

Damit gerät Hegel erneut in ein Dilemma: Entweder er leugnet den Entschluß; dann fehlt dem System der Anfang. Oder er beharrt auf dem Anfang und mit ihm auf dem Erfordernis eines Entschlusses zu beginnen; dann ist strenggenommen »die Voraussetzungslosigkeit aufzugeben«. ⁵¹

These zwei: Recht verstanden muß die Philosophie Hegels entweder das Ethische als das höchste Telos des menschlichen Daseins suspendieren, oder aber die Legitimität der Verehrung Abrahams als Vater des Glaubens – anstelle seiner Verurteilung als Mörder. Faktisch und inkonsequenterweise aber hält Hegel am teleologischen Fundamentalstatus der Ethik fest und ignoriert zugleich die Nötigung des Einspruchs gegen die Behauptung, Abraham sei der ‘Vater des Glaubens’. ⁵²

Mit dieser These bewegen wir uns vom Gebiet des Logisch-Metaphysischen zum Ethischen bzw. Ethisch-Religiösen – hegelisch gesprochen: von der Logik zur Realphilosophie (hier i.S. des Übergangs von der Philosophie des objektiven zu der des absoluten Geistes). Einschlägig für die in diesem Zusammenhang auftretenden Grenzkonflikte ist die Deutung von Gen 22, die Kierkegaards Pseudonym Johannes de Silentio in *Furcht und Zittern* vorträgt. ⁵³ Unterstellt wird hier, daß nur diejenige Interpretation der Verhaltensweise Abrahams den knappen Aussagen des biblischen Textes gerecht wird, die von der Prämisse ausgeht, daß dieser auf seinem Weg zum Berg Moria in jedem Augenblick zwei ⁵⁴ ‘Bewegungen’ ausführt, deren Simultaneität dem gesunden Menschenverstand schlechthin absurd erscheinen müssen: Zum einen glaubt er, daß Gott das Opfer seines Sohnes fordert, und zwar, um seinen (Abrahams) Gehorsam zu prüfen. ⁵⁵ Zugleich und paradoxerweise aber glaubt er, daß das Opfer dennoch nicht geschehen bzw. Gott ihm Isaak wohlbehalten ‘zurückgeben’ wird (vgl. GW 4, 57; SV1 3, 104). Mit der Bereitschaft zur ersten Bewegung resigniert Abraham unendlich. Das besagt: Er ist bereit, die Grundlagen des Ethischen ⁵⁶ teleologisch, d.h. um eines höheren Zieles willen (nämlich: dem des absoluten Gehorsams Gott gegenüber) zu suspendieren, mithin zeitweilig außer Kraft zu setzen. Schon diese

Bewegung muß aus der Sicht der Hegelschen Ethik als sinnwidrig erscheinen. Als Theorie der Sittlichkeit fordert diese von jedem Einzelnen ausschließlich, seine schlechte Partikularität im Prinzip zu negieren, um sie stattdessen in eine Instanz des Sittlich-Allgemeinen – Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat – dialektisch aufzuheben (freilich dabei als Moment zugleich zu bewahren): Denn »die Wahrheit des *Einzelnen* ist das *Allgemeine*«. ⁵⁷ So handelt der Verliebte nur und immer dann ethisch, wenn und indem er heiratet, der Kinderfreund genau dann, wenn er sich in die Vaterrolle hineinfindet, der rhetorisch Talentierte, indem er Werbefachmann oder Politiker wird etc. Gibt man aber wie Hegel diese Aufhebungsbewegung zweitens als das höchste Telos des menschlichen Daseins überhaupt aus, ⁵⁸ so zieht dies recht verstanden die Nötigung nach sich, Abraham – der ja die Maßstäbe des Allgemeinen umwillen eines vermeintlich ‘höheren’ und dabei absolut partikularen, da mit keiner sittlichen Instanz kommensurablen Telos zu verletzen bereit ist – des (versuchten) Mordes anzuklagen. Indes, Hegels Auffassung hinkt auf beiden Seiten: Einerseits spricht er religionsaffirmierend »vom Glauben« (GW 4, 68; SV1 3, 112f.), ⁵⁹ andererseits erhebt er keinerlei Protest dagegen, »daß Abraham Ansehen und Ehre genießt als ein Vater des Glaubens, während er heimgewiesen und ausgewiesen werden sollte als ein Mörder« (*ibid.*). ⁶⁰ Eben dies ist die Basis für das von de Silentio konstatierte Dilemma: Hegel hält faktisch und inkonsequenterweise am teleologischen Fundamentalstatus des Ethischen als des Allgemeinen fest *und* ignoriert gleichzeitig den Umstand, daß Abraham zu Unrecht als Vater des Glaubens verehrt wird – anstatt ihn entweder zum Mörder zu erklären oder aber mit einer ethiktranszendenten Wirklichkeit paradoxer Religiosität und der ihr korrespondierenden »Leidenschaft« des Glaubens zu rechnen (GW 4, 83, SV1 3, 124).

V.

Die beiden bisher skizzierten Einwände können über ihr argumentatives Eigengewicht hinaus als Funktion jener prinzipiellen Aversion betrachtet werden, die Kierkegaard Hegels Gesamtkonzept einer Philosophie entgegenbringt, in der das Christentum mit der Spekulation, im Medium der letzteren, bruchlos zur Deckung gebracht bzw. versöhnt werden soll. In seinem postum veröffentlichten *Buch über Adler* läßt Kierkegaard diese

Aversion in ein Dilemma münden, daß die beiden genannten Varianten auf den zugrundeliegenden und d.h. christlichen Begriff bringt. Demnach müßte Hegel recht verstanden »entweder mit dem Christentum (...) brechen oder die Bezeichnung ‘christliche Philosophie’ aufgeben« (GW 36, 137; Pap. VII 2B 235, p. 207) – nämlich zugunsten der Statuierung einer auf vernunfttranszendenten Prämissen basierenden Dogmatik (insbesondere qua Offenbarungs-, Inkarnations-, Sünden- und Wiedergeburtsgedanken). Faktisch tut er jedoch »keins von beiden« (*ibid.*). Sein System erhebt im Gegenteil, und zwar in apologetischer Absicht, den Anspruch, als christliche Philosophie zu gelten und verflüchtigt so den Begriff des eigentlich Christlichen.

Ironischerweise wiederholt Kierkegaard damit einen Einwand, den Hegel bereits selber, jedenfalls der reinen Argumentationsstruktur nach, gegen die gesamte Aufklärungsphilosophie bis hin zu Kant, Fichte und Jacobi erhoben hatte. Hegels Verdikt lautet:

Der glorreiche Sieg, welchen die aufklärende Vernunft über das, was sie nach dem geringen Maße ihres religiösen Begreifens als Glauben sich entgegengesetzt betrachtete, ist beim Lichte besehen kein anderer, als daß weder das Positive, mit dem sie sich zu kämpfen machte, Religion, noch daß sie, die gesiegt hat, Vernunft blieb und die Geburt, welche auf diesen Leichnamen triumphierend als das gemeinschaftliche, beide vereinigende Kind des Friedens schwebt, ebensowenig von Vernunft als echtem Glauben an sich hat (*W 2*, 288).

Unter den Bedingungen des aufgeklärten Denkens setzt nach Hegel die Vernunft ebenso illegitimer- wie unnötigerweise sich selbst herab, indem sie »das Bessere, als sie ist« (*ibid.*), einer kruden *Verstandes*reflexion zum Opfer bringt, in der sie sich zum vermeintlich unaufhebbaren Gegensatz eines *Glaubens* herunterbestimmt, der »als ein *Jenseits* (...) *außer und über*« (*ibid.*) ihr stehen soll. Laut Kierkegaard muß umgekehrt ein strukturell analoger Vorwurf gegen Hegels großangelegten Versuch des Nachweises erhoben werden, daß die Philosophie nunmehr »selbst Gottesdienst« (*W 16*, 28) geworden sei.⁶¹ Denn dieser Versuch läßt in der Durchführung gleichfalls ‘ebensowenig von echter Vernunft als echtem Glauben’, von recht verstandener Philosophie einerseits, christlichem Gottesdienst andererseits übrig.⁶²

Ob und inwieweit diese Kritik in argumentativer Hinsicht völlig überzeugen kann, soll wie gesagt im Rahmen dieser rezeptionshistori-

schen Skizze ebensowenig diskutiert und entschieden werden wie die Frage nach der Plausibilität der Hegelschen Korrespondenzthese. Kaum bestreiten läßt sich jedenfalls, daß Kierkegaards Standpunkt zumindest in sich konsistent und überdies mit dem identitätslogischen Monismus Hegels, soweit dieser in der prätendierten Selbstbewegung des spekulativen Gedankens kulminiert, unvereinbar ist. Mir scheint nun diese Tatsache insbesondere in philosophiegeschichtlicher Hinsicht aufschlußreich. Kierkegaards Protest gegen Hegels System im Namen jenes 'Einzelnen', dessen Wirklichkeit sich nur in hermeneutisch-ontologischer Perspektive, nämlich als genuin und irreduzibel ethische erschließt (vgl. *GW* 16/2, 15ff.; *SV* 1 7, 270ff.), führt mit Karl Löwith gesprochen⁶³ jenen 'revolutionären Bruch' im Denken des 19. Jahrhunderts mit herbei, der aus dem nicht zu beschwichtigenden Verdacht hervorgeht, Hegel habe die Wirklichkeit des Menschen auf die Seite geschafft: die natürlich-sinnliche (Feuerbach) nicht weniger als die ethische (Kierkegaard) oder die politisch-ökonomische (Marx).⁶⁴ Was Kierkegaard betrifft, so ist Hegels mißverstandenes Konzept einer 'christlichen Philosophie', das als solches zu Lasten beider – Philosophie wie Christentum – geht, hierbei lediglich Folge, Ausdruck und Indiz für jenen zugrundeliegenden Generalfehler.

Nun hat Löwith darüber hinaus und sicher zu Recht »die theologischen Implikationen der gesamten [d.h. vor- und posthegelianischen] Metaphysik«⁶⁵ unterstrichen.⁶⁶ Nach seiner Auffassung gebührt der abendländischen Philosophie als ganzer, bis hin zu Nietzsches Versuch einer atheistischen Wiedergewinnung der Welt, das Prädikat 'christlich'.⁶⁷ Freilich zu ihrem eigenen Nachteil: Denn für Löwith läuft dieser Ausdruck, obschon zur Diagnose einer *historisch* fatalen Zweideutigkeit in gewissen Grenzen unvermeidlich, *der Sache nach* auf eine *contradictio in adjecto* hinaus.⁶⁸ Diesem Urteil könnte Kierkegaard im Prinzip zustimmen – wenn auch mit dem entgegengesetztem Interesse an einer Wiedergewinnung des christlichen Glaubens in seiner unverkürzten Idealität.⁶⁹ Löwiths historischer Diagnose beizupflichten nötigt allerdings zu dem Eingeständnis, daß am Ende selbst Nietzsche, der alle Philosophie vor ihm bereits als »*hinterlistige* Theologie«⁷⁰ durchschaut hatte, jener Illusion zum Opfer fiel. Wie mir scheint, trifft dasselbe in umgekehrter Entsprechung auch für Kierkegaard im Verhältnis zu Hegel zu. Denn wenn jene Theologie, die als Philosophie maskiert sich selbst und andere bezüglich der eigenen Herkunft und wahren Absicht in die Irre führt, sogar Nietzsches Demaskierung überlebt und diesen am Ende selber

überlistet hat, dann liegt in der Tat auch die umgekehrte Vermutung nahe: Kierkegaards christlichem Einspruch gegen Hegels spekulative Variante einer solchen Theologie haften *nolens volens* unaustilgbare Spuren eben jener Form von Philosophie an, in deren Maske bislang noch alle Theologie auftrat, um sich und jenes andere ihrer selbst zu überlisten.

Anmerkungen

1. Der nachfolgende Text bietet die überarbeitete und leicht erweiterte Fassung eines Vortrages, den ich im November 1999 in Frankfurt a.M. im Rahmen einer vom *Philosophischen Forum Bad Homburg* veranstalteten Vortragsreihe zum Thema 'Philosophen über Philosophen' gehalten habe. Die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten. Die im Text mit Abkürzungen angeführten Quellen sind: *GW*, Søren Kierkegaards *Gesammelte Werke*, Abt. 1-36, Düsseldorf/ Köln, Diederich, 1950-69, zit. nach Abteilungs- u. Seitenzahl; *SV1*, Søren Kierkegaards *Samlede Værker*, Bd. 1-14, hg. v. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg & H.O. Lange, Kopenhagen, Gyldendalske Boghandels Forlag, 1901-06, zit. nach Band- u. Seitenzahl; *T*, Søren Kierkegaards *Gesammelte Werke. Die Tagebücher*, Bd. 1-5, übers. u. hg. v. H. Gerdes, Düsseldorf/ Köln, Diederich, 1962-74, zit. nach Band- u. Seitenzahl; *Pap.*, Søren Kierkegaards *Papirer*, Bd. I-XVI, 2. Aufl. hg. v. Niels Thulstrup, Kopenhagen, Gyldendal, 1968-78, zit. nach den Nummern der jeweiligen Einträge; *W*, G.W.F. Hegels *Werke*, Bd. 1-20, hg. v. E. Moldenhauer & K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, zit. nach Band- u. Seitenzahl. Übersetzungen fremdsprachlicher Zitate stammen von mir.
2. Oder in einer schwächeren Variante: der Behauptung, daß die (ob ein- oder wechselseitige) Rezeption der jeweiligen Autoren für deren sachgebundenen Vergleich irrelevant und daher zu vernachlässigen sei.
3. Hierher gehört auch die berüchtigte Frage, ob sich Kierkegaards Denken nicht als ganzes i.S. der Manifestation einer bestimmten Stufe der Hegelschen Phänomenologie – nämlich der des unglücklichen Bewußtseins (vgl. *W* 3, 163-177) – interpretieren und also dialektisch aufheben lasse: vgl. dazu Jean Wahl, »Hegel et Kierkegaard«, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 112, 1931, 321-380, und Alastair Hannay, *Kierkegaard*, London/ New York, Routledge, 3. Aufl., 1993, 22-31.
4. So erklärt Hannay bezüglich der Climacusschriften (unter Einschluß der Angst- und der Verzweigungsschrift) mit Recht: »[T]he point of view from which these works are written is indeed intended to have the same scope as Hegel, and to provide solutions to the same range of questions concerning human life and society« (Hannay, *Kierkegaard*, 21). Vgl. dazu im Zusammenhang M.C. Taylor, »Dialectics and Communication: Hegel and Kierkegaard«, *Kierkegaard and Dialectics*, hg. v. J.K. Bukdahl, Aarhus, University of Aarhus, 1979, 5-52, und *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, Berkeley, University of California Press, 1980.
5. Vgl. dazu im einzelnen die Arbeiten Niels Thulstrups: »Indledning til Philosophiske Smuler«, Søren Kierkegaard, *Philosophiske Smuler*, hg. v. Niels Thulstrup, Kopenhagen, Munksgaard, 1955, XIIIff.; *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846. Historisch-analytische Untersuchung*, Stuttgart, Kohlhammer, 1972; »Kierkegaard and Hegel«, *Bibliotheca Kierkegaardiana*, Bd. 4, hg. v. N. Thulstrup & M.M. Thulstrup, Kopenhagen, Reitzel, 1979, 98-113.
6. Mittlerweile liegen bereits zahlreiche Untersuchungen vor, die dieser umfassenderen Fragestellung im Detail nachgehen und dabei zumindest teilweise *beide* o.g. Rezeptionsformen berücksichtigen. An älteren Arbeiten ist z.B. zu nennen: J.J. Ansbro, *Kierkegaard's Critique of Hegel*, Ph.D., Fordham University, 1964; M. Bense, *Hegel und Kierkegaard. Eine prinzipielle Untersuchung*, Köln, Stauffen, 1948; J. Bogen, »Remarks on the Kierkegaard-Hegel-Controversy«, *Synthese* 13, 1961, 372-389; J. Collins, »The Mind of Kierkegaard: The Attack upon Hegelianism«, *Modern Schoolman* 26, 1949, 219-251; S. Crites, *In the Twilight of Christendom: Hegel versus Kierkegaard on*

- Faith and History*, Chambersburg, American Academy of Religion, 1972; H. Deuser, *Sören Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen. Voraussetzungen bei Hegel. Die Reden von 1847/ 48 im Verhältnis von Politik und Ästhetik*, München/Mainz, Kaiser, 1974; E. von Hagen, *Abstraktion und Konkretion bei Hegel und Kierkegaard*, Bonn, Bouvier, 1969; W. Joest, »Hegel und Kierkegaard. Bemerkungen zu einer prinzipiellen Untersuchung«, *Sören Kierkegaard*, hg. v. H.-H. Schrey, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, 81-89; U. Johansen, »Kierkegaard und Hegel«, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 7, 1953; R. Kroner, »Kierkegaards Hegelverständnis«, *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, hg. v. M. Theunissen & W. Greve, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, 425-436. A. McKinnon, »Similarities and Differences in Kierkegaard's Accounts of Hegel«, *Kierkegaardiana* 10, 1977, 117-132; W.B. McLaughlin, *The Relation between Hegel and Kierkegaard*, Ph.D., Boston University, 1957, 977; R.L. Perkins, *Kierkegaard and Hegel: The Dialectical Structure of Kierkegaard's Ethical Thought*, Ph.D., Indiana University, 1965; H. Radermacher, *Kierkegaards Hegelverständnis*, Diss., Köln, 1958; H. Reuter, *S. Kierkegaards religionsphilosophische Gedanken im Verhältnis zu Hegels religionsphilosophischem System*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1914; D. Ritschl, »Kierkegaards Kritik an Hegels Logik«, *Sören Kierkegaard*, hg. v. H.-H. Schrey, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, 240-272; H. Schweppenhäuser, *Kierkegaards Angriff auf die Spekulation. Eine Verteidigung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1967; M.C. Taylor, »Journeys to Moriah: Hegel versus Kierkegaard«, *Harvard Theological Review* 70, 1977, 305-326; »Love and Forms of Spirit: Kierkegaard versus Hegel«, *Kierkegaardiana* 10, 1977, 95-116; »Dialectics and Communication: Hegel and Kierkegaard, ed. cit.; *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*, ed. cit.; M. Theunissen, »Die Dialektik der Offenbarung. Zur Auseinandersetzung Schellings und Kierkegaards mit der Religionsphilosophie Hegels«, *Philosophisches Jahrbuch* 72, 1964, 134-160; N. Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 2. Aufl., 1969; *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel*, ed. cit.; »Kierkegaard and Hegel«, ed. cit.; J. Wahl, *op. cit.* Unter den jüngsten Untersuchungen ist vor allem auf J. Ringleben (»Paradox und Dialektik. Bemerkungen zu Kierkegaards Christologie«, *Kierkegaardiana* 19, 1998, 29-42), J. Stewart (»Kierkegaard's Phenomenology of Despair in *The Sickness unto Death*«, *Kierkegaard-Studies. Yearbook 1997*, hg. v. N.J. Cappelørn & H. Deuser, Berlin/ New York, De Gruyter, 1998, 117-143; »Hegel's View of Moral Conscience and Kierkegaard's Interpretation of Abraham«, *Kierkegaardiana* 19, 1998, 58-80; »Hegel als Quelle für Kierkegaards Wiederholungsbegriff«, *Kierkegaard-Studies. Yearbook 1998*, hg. v. N.J. Cappelørn & H. Deuser, Berlin/New York, De Gruyter, 1999, 302-317) sowie auf M. Westphal (»Kierkegaard and Hegel«, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, hg. v. A. Hannay & G. Marino, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 101-124) zu verweisen.
7. Ich habe an anderer Stelle den Versuch unternommen, eine detaillierte Typologie von Rezeptionsarten zu entwickeln, die zwischen (a) Rezeption ohne Produktion, (b) Produktion ohne Rezeption, (c) unproduktiver Rezeption, (d) produktiver Rezeption, (e) Einheit von produktiver Rezeption und rezeptiver Produktion und (f) rezeptiver Produktion unterscheidet (vgl. H. Schulz, »Die theologische Rezeption Kierkegaards in Deutschland und Dänemark. Notizen zu einer historischen Typologie«, *Kierkegaard-Studies. Yearbook 1999*, hg. v. N.J. Cappelørn & H. Deuser, Berlin/New York, De Gruyter, 1999, 220-244).
 8. Vgl. H. Steffens, »Indledning til Philosophiske Forelæsninger«, *Forelæsninger og Fragmenter*, hg. v. E. Boyson, Oslo, J.G. Tanum, 1967 [1802-03], 21-120.

9. Vgl. S. Holm, *Filosofien i Norden før 1900*, Kopenhagen, Munksgaard, 1967, 47f.
10. Vgl. dazu J.H. Schjørring, *Teologi og filosofi. Nogle analyser og dokumenter vedrørende hegelianismen i dansk teologi*, Kopenhagen, Gad, 1974.
11. Vgl. C.H. Koch, *En flue på Hegels udødelige næse eller om Adolph Peter Adler og om Søren Kierkegaards forhold til ham*, Kopenhagen, Reitzel, 1990, 20f.; ferner zu den Grundzügen von Heibergs Denken den knappen Überblick in Holm, *op. cit.*, 81-85. Eine ausführliche Darstellung bietet B. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, 136-168. Koch (*op. cit.*, 21) schätzt Heibergs Einfluß auf die Studentengeneration der 30er Jahre als »minimal« ein, weist aber darauf hin, daß dessen Freiheitsschrift »nicht nur den Hegelianismus in Dänemark einführte, sondern auch (...) Martensen [s.u.] und seinen Jugendfreund, den Juristen F.C. Bornemann (1810-1861), in die Mysterien der Hegelschen Dialektik« (Koch, *op. cit.*, 21). Vgl. J.L. Heiberg, »Om den menneskelige Frihed. I Anledning af de nyeste Stridigheder over denne Gjenstand«, *Prosaiske Skrifter*, Bd. 1, Kopenhagen, Reitzel, 1861 [1824], 1-110.
12. Vgl. C.H. Koch, *En flue på Hegels udødelige næse*, 21.
13. Vgl. als knappe Einführung zu Martensen wiederum S. Holm, *Filosofien i Norden før 1900*, 86-89; außerdem B. Kirmmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*, 169-197.
14. C.H. Koch, *En flue på Hegels udødelige næse*, 27.
15. F. Nielsen, *Minder. Oplevelser og Iagttagelser*, Aalborg 1881, 35ff.; hier zit. nach Koch, *op. cit.*, 28.
16. Vgl. H.L. Martensen, *De Autonomia Conscientiae sui Humanae, in Theologiam Dogmaticam nostri Temporis Introducta*, Kopenhagen, I.D. Quist, 1837.
17. So schreibt L.V. Petersen im Vorwort zu seiner dänischen Übersetzung der genannten Schrift: »Dies war in der neueren spekulativen Richtung die erste Schrift, die bei uns herauskam; sie kündete die Ära in der Theologie an, von der aus man nun begonnen hat zu rechnen.« (H.L. Martensen, *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie i vor Tids dogmatiske Theologie*, Kopenhagen, Reitzel, 1841, Vorwort.)
18. Vgl. *GW* 10, 4; *SV* 1 4, 176f., wo Climacus diese Ansicht im Rückgriff auf die entsprechende Formulierung zum Gegenstand des Spottes macht; außerdem *GW* 4, 13ff.; *SV* 1 3, 69f.
19. Ein integrierender Bestandteil dieser Debatte ist der 1837 von J.A. Bornemann (dem späteren Nachfolger Martensens auf dessen theologischem Lehrstuhl) in einer Rezension von Martensens Lizentiatsabhandlung entfachte Streit um die durch Hegel vermeintlich aufgehobene Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch: vgl. dazu V. Kuhr, *Modsigelsens Grundsætning*, Kopenhagen, Gyldendal, 1915.
20. Vgl. Kochs gedrängte Darstellung der damaligen Debatte in *En flue på Hegels udødelige næse*, 22-33; außerdem N. Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846*, ed. cit., 13-39. Kochs Studie bietet die m.W. einzige Monografie über den Rechtshegelianer A.P. Adler und dessen Verhältnis zu Kierkegaard.
21. Vgl. T. Petersen, *Kierkegaards polemiske debut. Artikler 1834-36 i historisk sammenhæng*, Odense, Universitets Forlag, 1977.
22. Eine Ausnahme bildet die romantisch-satirische Komödie *Der Streit zwischen dem alten und dem neuen Seifenkeller* von 1838 (vgl. *GW* 30, 151-172; *Pap.* II B 1-21), die die Gegensätze zwischen dem konservativen und dem liberalen Flügel des Kopenhagener Hegelianismus zum Thema und dabei historische Personen (u.a. Martensen und Heiberg) zur Vorlage hat. Das Stück blieb jedoch Fragment und zu Lebzeiten Kierkegaards unveröffentlicht.

23. Vgl. z.B. *Pap. I A 200, T 1, 78; Pap. I A 215, T 1, 80; Pap. I A 221, T 1, 81f.; Pap. I A 225, T 1, 82; Pap. I A 273, T 1, 50; Pap. I A 229, T 1, 54; Pap. I C 126 T 1, 89f.; Pap. II A 49, T 1, 120; Pap. II A 260; Pap. II A 335, T 1, 171; Pap. II A 454, T 1, 200; Pap. II A 697, T 1, 108; Pap. III A 1, T 1, 228f.; Pap. III A 3, T 1, 229; Pap. III A 6, T 1, 229f.; Pap. III A 11, T 1, 231*. Eine zusammenhängende, historisch-philologisch orientierte Darstellung der Kierkegaardschen Auseinandersetzung mit Hegel bzw. dem Hegelianismus zwischen 1835 und 1841 gibt Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846*, Kap. I-IV.
24. Vgl. H.L. Martensen, *Af mit Levnet. Meddelelser*, Bd. 1-2, Kopenhagen, Gyldendal, 1882-83, Bd. 1, 78.
25. Vgl. H.L. Martensen, »Betragtninger over Ideen af Faust. Med Hensyn paa Lenaus Faust«, *Perseus. Journal for den speculative Idee*, 1837, 1, 91-164. Kierkegaard selbst hat während der 30er Jahre umfangreiche Fauststudien betrieben (vgl. *GW* 30, 114-137; *Pap. I A 328-341, 22-59, 72, 104, 158, 161, 292*) und reagierte bestürzt, als er Martensens Forschungsergebnisse 1837 publiziert fand (vgl. *Pap. II A 597*).
26. Vgl. z.B.: *Pap. II A 72; Pap. II A 74; Pap. II A 96; Pap. II A 97, T 1, 131; Pap. II A 624, T 1, 99* [zu Daub]; *Pap. II A 90; Pap. II A 193; Pap. II C 38-49* (Bd. XIII, 141-158) [zu Erdmann]; *Pap. I A 225, T 1, 82; Pap. I C 124; Pap. II C 37* [zu Heiberg]; *Pap. I A 273, T 1, 50; Pap. I C 25* (Bd. XIII, 131f.); *Pap. III C 32* [zu Marheineke]; *Pap. I A 328; Pap. II A 7; Pap. II A 50; Pap. II A 597; Pap. II A 598, T 1, 97* [zu Martensen].
27. Vgl. hierzu die Einzelnachweise N. Thulstrups, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846*, Kap. I/8, II/8, III/7, IV/7 u. VIII/8.
28. Gegen N. Thulstrups *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846*, bes. Kap. I-V.
29. Die im übrigen zumindest teilweise ein mangelhaftes Verständnis der Philosophie Hegels dokumentiert: vgl. N. Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846*, 211-117. Kierkegaard hat im Rückblick den nicht unbeträchtlichen Einfluß Hegels auf seine Dissertation selbst eingeräumt – und kritisch beurteilt: vgl. *Pap. X,3 A 477; T 4, 233*).
30. Vgl. dazu H. Schulz, »Kierkegaard, Sören (1813-55)«, *Ästhetik und Kunstphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart in Einzeldarstellungen*, hg. v. J.N. Rümelin & M. Betzler, Stuttgart, Reclam, 1998, 460-469.
31. Als einschlägige Passagen aus den genannten Werken sind unter anderem zu nennen: *GW* 4, 67-71, 84-87, 101f.; *GW* 5/6, 21f., *GW* 10, 74-82; *GW* 11/12, 6-21, 27f. (Fußn.), 32-35; 82-85; *GW* 16/1, 29f. (Fußn.), 50-54, 72ff., 98-117, 139ff., 161-167, 207ff., 293 Fußn.; *GW* 16/2, 1-19, 30-42, 46f., 127f., 212f. (Fußn.); *SV* 1 3, 112-115; 124-127; 138f.; 189; *SV* 1 4, 281-296; 302 Fußn.; 307-309; 350-354; *SV* 1 7, 22f. (Fußn.), 40-43, 62ff., 86-103, 122ff., 141-47, 181ff., 254 Fußn., 257-273, 282-293, 296f., 365f., 438 Fußn. Auf Einzelnachweise aus den thematisch relevanten nichtpseudonymen (vor allem: *Der Begriff der Ironie*, 1841) sowie den entsprechenden postum veröffentlichten Werken (insbesondere: *Das Buch über Adler*, 1846) verzichte ich hier.
32. Vgl. zur durchweg positiven Einschätzung Trendelenburgs z.B. *GW* 16/1, 102; *SV* 1 7, 89; *Pap. V A 98* (der entsprechende Passus ist in der deutschen Übersetzung der Stelle [T 1, 340] unverständlicherweise weggelassen) und *Pap. VIII 2 C 1*. Dazu im Zusammenhang ferner A. Come, *Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's Modal Categories*, Montreal, Inter Editions, 1991.

33. Vgl. Ktl. 549–65 u. 1384–86.
34. Vgl. N. Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846*, Kap. V u. VI, bes. 231.
35. Dabei scheinen lediglich »die naturphilosophischen Abschnitte der *Encyklopädie* (...) keine Spuren hinterlassen zu haben« (N. Thulstrup, *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846*, 319).
36. Thulstrups *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835-1846* gilt nach wie vor als umfassendste Behandlung dieses Themas.
37. Vgl. zur Verteidigung dieses Verfahrens H. Schulz, *Eschatologische Identität. Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung, Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard*, Berlin/New York, de Gruyter, 1994, 15.
38. Die insbesondere für Hegel leitende »systematische Idee ist das Subjekt-Objekt, die Einheit von Denken und Sein«. Vgl. außerdem *GW* 16/2, 1–19 u. 29–42; *SV* 1 7, 257–273, 282–293; ferner *GW* 36, 137; *Pap.* VII B 235, p. 207; dazu *Pap.* III A 3, T 1, 229 u. *Pap.* IV A 192, T 1, 322).
39. So Kierkegaards Formulierung in *Pap.* III A 3, T 1, 229.
40. Vgl. die in Anm. 31 genannten Belegstellen.
41. Vgl. auch *Pap.* II A 260 u. *Pap.* V A 73, T 1, 338. Noch 1849 räumt Kierkegaard ein, daß seine Pseudonyme Hegel nicht wenig verdankten: vgl. *Pap.* X 6 B 128. G. Malantschuk (*Kierkegaard's Thought*, trans. Howard V. & Edna H. Hong, Princeton University Press, 2. Aufl. 1968, 64ff.) bringt eine knappe Übersicht zu denjenigen Bestandteilen des Kierkegaardschen Denkens, in denen dieser *faktisch* (d.h. jenseits expliziter Rezeption) von Hegel profitiert hat. Methodische, strukturelle wie auch inhaltliche Parallelen zwischen beiden Denkern würde m.E. ein – insbesondere subjektivitätstheoretischer – Vergleich der *Phänomenologie des Geistes* mit Kierkegaards *Krankheit zum Tode* aufweisen können: vgl. dazu J. Stewart, »Kierkegaard's Phenomenology of Despair in *The Sickness unto Death*«, ed. cit.; außerdem M.C. Taylor, *Journeys to Selfhood*.
42. Vgl. z.B. *GW* 16/2, 5 (mit Anm. 20); *SV* 1 7, 261: Im ursprünglichen Manuskript war hier explizit von Martensen und Heiberg die Rede. Vgl. im Kontext: *GW* 16/1, 99–117; *GW* 16/2, 3– 12 u. 29ff.; *SV* 1 7, 86–103, 260–267, 282ff.; außerdem *Pap.* II A 260 u. *Pap.* II A 697, T 1, 108.
43. Vgl. K. Schäfer, *Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards*, München, Kösel, 1968.
44. In diesem Sinne ist Kierkegaard zufolge jeder Mensch Ontologe!
45. K. Schäfer, *Hermeneutische Ontologie*, 109; vgl. *GW* 16/2, 1–19, bes. 15ff.; *SV* 1 7, 257–273, bes. 270ff.
46. K. Schäfer *Hermeneutische Ontologie*, 264 (A 136).
47. *Ibid.*, 109.
48. Für den sich viele weitere Beispiele anführen ließen: Vgl. z.B. *GW* 16/1, 99ff. u. 111; *GW* 16/2, 3, 6, 11f.; *SV* 1 7, 86ff., 97, 260, 262, 266f.
49. Vgl. *GW* 16/1, 99–117; *SV* 1 7, 86–103. Kierkegaard leugnet im übrigen nicht, daß ein System des Daseins möglich sei, beharrt aber auf dessen ausschließlichem Gegebensein für Gott als unendlichem – im Unterschied zum Menschen als existierendem – Geist (vgl. 16/1, 111): »God, but not Hegel, can be an Hegelian«, (M. Westphal, »Kierkegaard and Hegel«, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, 117). Zu Hegels Systemverständnis und zum systematischen Anspruch seiner eigenen Philosophie vgl. z.B.: *W* 3, 13f.; *W* 6, 567ff.; *W* 8, 59f.

50. Wenn Hegel daher, so Kierkegaard, im Vorwort zur großen Logik geschrieben hätte, »sie sei nur ein Gedankenexperiment, bei dem er sich überdies an vielen Stellen um etwas herumgedrückt habe, so wäre er wohl der größte Denker, der je gelebt hat. Nun ist er komisch« (*Pap. V A 73, T 1, 338*).
51. Vgl. dazu im übrigen Westphal, »Kierkegaard and Hegel«, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, 118f. Hegel macht freilich en passant selber auf die Unvermeidbarkeit des Entschlusses zu beginnen aufmerksam, erklärt aber, daß dieser der absoluten Voraussetzungslosigkeit der Logik keinerlei Abbruch tue: Denn es sei hier nur die Rede von einem Entschluß, »den man auch für eine Willkür ansehen kann, nämlich daß man das *Denken als solches* betrachten wolle« (*W 5, 68*).
52. Vgl. Röm 4, 11; außerdem Gal 3, 7ff.; Heb 11, 8-12, 17ff.
53. Vgl. zur Diskussion der ethischen Probleme, die de Silentio Interpretation aufwirft, Schulz 1995. Eine Hegel gegen Kierkegaard in Schutz nehmende Deutung trägt Stewart vor (vgl. »Hegel's View of Moral Conscience and Kierkegaard's Interpretation of Abraham«, *Kierkegaardiana* 19, 1998).
54. Genaugenommen handelt es sich um drei Bewegungen, deren erste ich hier aus Vereinfachungsgründen unterschlage: vgl. *GW 4, 52-57 u. 96f.* (Fußn.); *SV 1 3, 100-104, 134f.*; dazu H. Schulz, »Begejstringens kollisioner. Nogle etiske problemer i Søren Kierkegaards *Frygt og Bæven*«, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 3, 1995, 225f.
55. Zur Doppelgestalt des Beweggrundes, der Abraham dazu veranlaßt, jener Forderung, die dem Inhalt dieses Glaubens entspricht, Folge zu leisten, vgl. *GW 4, 73f u. 87f.*; *SV 1 3, 116f., 127f.* Im übrigen ist die Verwendung des Begriffs Glaube im Kontext der unendlichen Resignation cum grano salis zu nehmen: Zur Vermeidung doxastischer Inkonsistenzen müßte man strenggenommen von einer bloßen *Akzeptanz*, d.h. von Abrahams Bereitschaft zu *handeln, als ob er glaube*, Isaak opfern zu müssen, reden. De Silentio selbst reserviert den Glaubensbegriff konsequenterweise für die 'Bewegung kraft des Absurden': vgl. *GW 4, 57 u. 68*; *SV 1 3, 105, 112f.*
56. Die de Silentio hier im übrigen gänzlich hegelianisch *darstellt*, wobei offenbleibt, inwieweit er sie sich tatsächlich zueigen macht (vgl. H. Schulz, »Begejstringens kollisioner. Nogle etiske problemer i Søren Kierkegaards *Frygt og Bæven*«, 221f u. 223ff.; außerdem J. Stewart, »Hegel's View of Moral Conscience and Kierkegaard's Interpretation of Abraham«, 59-63).
57. *W 7, 223*; vgl. ferner *W 3, 377f.*; *W 7, 286f., 302f. u. 305f.*; *W 10, 317ff.* De Silentio bezieht sich in diesem Zusammenhang (vgl. *GW 4, 68*; *SV 1 3, 112f.*) ausschließlich auf den berühmten § 140 in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (vgl. *W 7, 265-286*), genauer auf die dort vorgeschlagene Unterscheidung von Moral und Sittlichkeit bzw. die damit einhergehende Kritik an einer im Gewissensbegriff fundierten Form von abstrakter Moralität; vgl. dazu J. Stewart, »Hegel's View of Moral Conscience and Kierkegaard's Interpretation of Abraham«, 59-63.
58. Daß *Hegel* diese Auffassung in der Tat vertritt, auf die (bzw. deren Konsequenzen) de Silentio an dieser Stelle verweist, belegt u.a. § 258 der Rechtsphilosophie. Hegel erklärt hier, es sei »für die Einzelnen (...) höchste Pflicht (...), Mitglieder des Staats zu sein« (*W 7, 399*). Vgl. dazu den Einspruch Kierkegaards durch Climacus: *GW 16/2, 212f.* (Fußn.); *SV 1 7, 438* Fußn.
59. Hier denkt de Silentio sicher nicht an die beiläufige Bemerkung Hegels in der Rechtsphilosophie (vgl. *W 7, 295f.*). Eher gemeint sein dürften die einschlägigen Passagen in der Phänomenologie bzw. Religionsphilosophie: vgl. *W 3, 391-398*; *W 16, 203-320*; *W 17, 311- 320*.

60. Ansätze zu der von de Silentio vermißten Kritik an Abrahams Haltung finden sich in Hegels theologischen Jugendschriften, die zu Kierkegaards Lebzeiten noch nicht publiziert waren. Vgl. *W* 1, 277–280, bes. 279 (Hervorh. H.S.): »(L)ieben konnte er [sc. Abraham] nichts; selbst die einzige Liebe, die er hatte, die zu seinem Sohne, (...) konnte ihn *drücken*, sein von allem sich absonderndes Gemüt *stören* und in eine Unruhe versetzen, die einmal so weit ging, daß er auch diese Liebe zerstören wollte und nur durch die Gewißheit des Gefühls beruhigt wurde, daß diese Liebe nur so stark sei, um ihm doch die Fähigkeit zu lassen, den geliebten Sohn mit eigener Hand zu schlachten.«
61. Vgl. auch Hegels Spitzensatz in *W* 17, 202: »Nicht allein, aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.«
62. Vgl. z.B. *GW* 10, 69–72 u. 75–82; *SV* 1 4, 236–240, 242–249: Climacus versucht hier den Nachweis zu erbringen, daß Hegels Anspruch einer spekulativen Durchdringung des welthistorischen Prozesses (vgl. dazu etwa *W* 12, 11–74, bes. 19ff u. 32) nicht nur modallogisch (vgl. dazu auch *GW* 16/2, 47; *SV* 1 7, 298), sondern auch doxastisch verfehlt ist. Hegel redet nämlich dort – und überdies in mißverständlicher Weise – von *Vernunft* bzw. Erkenntnis, wo einzig der Begriff des (hier: historischen) *Glaubens* seine Berechtigung hat.
63. Vgl. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, F. Meiner, 8. Aufl. 1981.
64. Vgl. dazu auch die Übersicht in Toews, »Transformations of Hegelianism, 1805–1846«, *The Cambridge Companion to Hegel*, hg. v. F.C. Beiser, Cambridge University Press, 1993, 378–413.
65. K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 7.
66. Hierin liegt, so mag man im Anschluß an Löwith hinzufügen, die eigentümliche Kontinuität in der christlich-abendländischen Philosophiegeschichte – und zwar unbeschadet ihres Umbruchs im 19. Jahrhundert, der, nur scheinbar paradox, jene Kontinuität allererst zu entdecken half.
67. Löwith zufolge führt der »Weg der Geschichte der Philosophie (...) von der griechischen *Kosmo-theologie* über die christliche *Anthropo-theologie* zur *Emanzipation des Menschen*« (*Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, 10), wobei sich, wie am Beispiel Nietzsches gezeigt wird, selbst die zuletztgenannte Bewußtseinsstellung nicht vom Erbe der christlichen Gott-Mensch-Welt-Konstellation freizumachen vermag: Auch Nietzsches dionysisch-übermenschliches Ideal des Willens zur ewigen Wiederkehr des Gleichen sei, so Löwith, im Kern »völlig ungriechisch, unklassisch, unheidnisch« (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 7. Aufl., 1979, 204); in Wahrheit stamme es »aus der jüdisch-christlichen Tradition, aus dem Glauben, daß Welt und Mensch durch Gottes Willen geschaffen sind« (*ibid.*, 204). Löwiths Kritik des historischen Bewußtseins gelangt mit dem Nachweis, daß alle vermeintlich eigenständige Philosophie der Geschichte in Wahrheit säkularisierte christliche Eschatologie sei, zu analogen Ergebnissen (vgl. *ibid.*).
68. Vgl. K. Löwith, »Wissen, Glaube, Skepsis«, *Sämtliche Schriften, Bd. 3: Wissen, Glaube, Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, Stuttgart: Metzler, 1985, 197–273. Kap. 1. Löwith steht mit diesem Urteil durchaus nicht allein. Auch Weischedels Fazit (und das vieler anderer Philosophen) lautet: Eine »christliche Philosophie (...) wäre ein

- hölzernes Eisen« (W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, München, Nymphenburger, 3. Aufl., 1975, Bd. 2, 59; vgl. zum Kontext ebd., §§ 105 u. 141).
69. In welchem Sinne und mit welchen Einschränkungen Kierkegaard den Ausdruck 'christliche Philosophie' selber für legitim hält, wird z.B. in *Pap. I A 94* erläutert.
70. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, hg. v. G. Colli & M. Montinari, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, Bd. 7, 176.