



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Was man nicht mitteilen kann **Sören Kierkegaard und indirekte Kommunikation**

Verfasser

Johannes Bode

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im Juli 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 301 295

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Publizistik- und Kommunikationswissenschaft

Betreuer:

O. Univ. Prof. Dr. Thomas A. Bauer

Vorwort und Danksagung

Mein Interesse am Philosophen Sören Kierkegaard verdanke ich einerseits O. Univ. Prof. Konrad Paul Liessmann und dem Institut für Philosophie der Universität Wien, andererseits aber auch dem Institut für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft, das mir einen Studienaufenthalt in Dänemark ermöglicht hat.

Kierkegaard ist wohl einer der ungewöhnlichsten Philosophen des 19. Jahrhunderts. Einer, der Autorschaft selbst in Frage stellte und sich eher als Kommunikationstheoretiker oder Schriftsteller denn als Philosoph bezeichnet hat. Sein Potenzial ist noch nicht erschöpft: Kierkegaard beschäftigt heute noch viele Denker in verschiedensten Fachgebieten, die seine Texte auf aktuelle Fragestellungen beziehen. Ich habe Kierkegaard im Laufe dieser Arbeit aber auch als faszinierenden Schriftsteller kennen gelernt.

Danken möchte ich dem Betreuer dieser Arbeit, Dr. Thomas A. Bauer, für seine Unterstützung und seine stets konstruktive Kritik und Mag. Petra Suchy für das Korrekturlesen dieser Arbeit. Dank gilt auch all jenen, die mich im Laufe des Studiums unterstützt haben, im Besonderen meiner Mutter.

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit bestätige ich, die vorliegende Arbeit eigenständig und entsprechend der Richtlinien redlichen wissenschaftlichen Arbeitens der Universität Wien (veröffentlicht im Mitteilungsblatt vom 31.01.2006) verfasst zu haben. Diese Arbeit wurde nicht in anderen Lehrveranstaltungen vorgelegt oder zu Prüfungszwecken eingereicht.

Wien, Juli 2009

Johannes Bode

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	1
1.1 KULTURPERSPEKTIVE UND GRUNDLEGENDE BEGRIFFE	5
1.2 FORSCHUNGSSTAND	7
1.3 ZUR DISKURSANALYSE	12
1.3.1 Forschungsfragen und Methode	12
1.3.2 Exkurs: Foucault und Habermas	14
1.3.3 Konkrete Forschungsschritte	19
2. KIERKEGAARD UND MITTEILUNG.....	25
2.1 DIE BEGRIFFE „DAS SELBST“ UND „DER EINZELNE“	25
2.2 KIERKEGAARDS SOKRATISCHE IRONIE	30
2.3 INDIREKTE MITTEILUNG UND DER BEGRIFF MEDIUM	38
2.4 DAS NICHT-MITTEILEN-KÖNNEN	45
2.4.1 Das Schweigen des Paradoxes	45
2.4.2 Das Dämonische als Verslossenheit.....	50
2.5. SCHÜLER, LEHRER UND MÄEUTIK IN DER REFLEXION	52
2.5.1 Die Wahrheit lehren?	52
2.5.2 Fragen der Methode.....	55
2.5.3 Die Dialektik der Mitteilung.....	58
2.6 ZUSAMMENFASSUNG	64
3. DER DISKURS: KIERKEGAARD UND KOMMUNIKATION	67
3.1 ZUM SPEZIALISIERTEN DISKURS	67
3.1.1 Überblick	67
3.1.2 Wirkungsgeschichte	69
3.1.3 Einschränkung und Auswahl.....	71
3.2 DIE INDIREKTE MITTEILUNG IM DISKURS	74
3.2.1 Indirekte Mitteilung als Methode	74
3.2.2 Indirekte Mitteilung als Mäeutik	79
3.2.3 Aneignung als Ziel der indirekten Mitteilung	82
3.2.4 Stilmittel der indirekten Mitteilung	84
3.2.5 Einheit oder Vielfalt der Pseudonyme?	86
3.2.6 Indirekte Mitteilung als ethisch-mäeutische Gesamtstruktur?	90
3.2.7 Theorie der antipersuasiven Rhetorik	94
3.2.8 Andere Begriffe der (indirekten) Mitteilung.....	96
3.3 DÄMONIE, GEBROCHENER DIALOG UND KRITIK	98
3.3.1 Formen der Dämonie	98
3.3.2 Der gebrochene Dialog, Diskurs und Macht	100
3.3.3 Sozialkritik und Kommunikationsanalyse	103
3.3.4 Das Zeigen und Homöopathie	105
3.3.5 Wieder Foucault und illokutive Macht	111
3.4 DAS NICHT-SAGBARE UND SPRACHLOSIGKEIT	115
3.5 VERSTEHEN, PRAXIS, EMPATHIE UND LIEBE.....	118
3.5.1 Verstehen seiner Selbst und des Anderen.....	118
3.5.2 Praktischer Vollzug	120

3.6 DAS SCHÜLER-LEHRER-VERHÄLTNIS UND PÄDAGOGIK	127
3.7 FEINANALYSE	135
3.7.1 Intime Kommunikation zwischen Einzelnen.....	136
3.7.2 Im Dialog mit dem Autor	141
3.8 ZUSAMMENFASSUNG.....	144
3.9 EXKURS: FRANKFURTER SCHULE	147
3.10 KIERKEGAARD IN DER KOMMUNIKATIONSWISSENSCHAFT	149
3.10.1 Rezeption und Auswirkungen des Diskurses?.....	149
3.10.2 Potenziale für die Kommunikationswissenschaft	152
4. RESÜMEE	155
4.1 ZUSAMMENFASSUNG UND REFLEXION DER METHODE.....	155
4.2 AUSBLICK	160
5. QUELLENVERZEICHNIS	162
6. ANHANG	168

1. Einleitung

„Meine ganze Besonderheit, meine geschichtliche Bedeutung konzentriert sich ganz in dem Einen: in meinem Begriff dessen, was Mitteilung ist.“
(Kierkegaard, zit. n. Dietz 1993, 26)

Sören Kierkegaard ist, schreibt Annemarie Pieper, für postmoderne und feministische Denkerinnen¹ interessant. (Pieper 2000, 148) Das erscheint wohl auf den ersten Blick verwunderlich. Kierkegaard hat von 1813 bis 1855 gelebt. Für Konrad Paul Liessmann liegt die Vermutung nahe, dass man mit Kierkegaard „aufbrechende Konflikte unserer Gegenwart wenn nicht lösen, so doch in vielem erst adäquat thematisieren kann.“ (Liessmann 1999, 8) Jan Cattepoel spricht von Kierkegaards „Kommunikationstheorien“ (Cattepoel 2005, 8), die der Kierkegaard-Forschung längst bekannt sind. (vgl. ebd.) Cattepoel sieht „Sören Kierkegaard als Kommunikationsanalytiker“. (ebd., 187) Doch beachtet die Kommunikationswissenschaft Kierkegaard, seine „Kommunikationstheorien“ und den aktuellen Diskurs über den Philosophen? Eine vorschnelle Antwort auf diese Frage könnte lauten: Auf den ersten Blick gilt Kierkegaard für die Kommunikationswissenschaft nicht als Kommunikationstheoretiker. Aber für wen, wenn überhaupt gilt Kierkegaard als Kommunikationstheoretiker? In dieser Arbeit soll diesen vorerst sehr rudimentär formulierten Fragen mittels eines Blickes auf den Diskurs über Kierkegaard nachgegangen werden, auch um zu sehen, ob es Verbindungen zur Kommunikationswissenschaft – oder gar Anknüpfungspunkte – gibt.

Kierkegaard selbst sah sich, wenn man das erste Zitat zum Einstieg in dieses Kapitel betrachtet, sehr wohl als Kommunikationstheoretiker. Seine Kommunikationstheorie hat Kierkegaard sowohl implizit als auch explizit erörtert, ebenso wie der Däne – zumindest nach Cattepoel – soziale Kommunikationsformen dargestellt hat. (vgl. ebd., 42)

¹ Ich möchte aus Gründen der Übersichtlichkeit und der Lesbarkeit auf eine „genderisierte“ Ausdrucksweise (/Innen, etc.) verzichten, auch wenn ich geschlechtsneutrale Formulierungen grundsätzlich für erstrebenswert halte. Hier ist die rein weibliche Form von Pieper übernommen, sonst soll die männliche Form – wie etwa bei ‚Denker‘ – für beide Geschlechter gelten.

Der Deutsche Idealismus mit Kant und vor allem Hegel hat Kierkegaard stark beeinflusst. Doch für die nachidealistischen Denker schoben sich Fragen in den Vordergrund, die den individuellen Menschen betreffen (vgl. Wesche 2003,17): Während Marx versuchte, Hegel vom Kopf auf die Füße zu stellen, stellten Kierkegaard und Nietzsche den Einzelnen in seiner Subjektivität in den Vordergrund. Und sie thematisierten damit eine Existenz, die „sich einer gesicherten Deutung versagt“. (ebd.) Nicht nur Marx und seine Analyse des Kapitalismus, sondern auch Kierkegaard und sein Blick auf das Individuum, können unter dem Aspekt der Entwicklungen des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts neu gelesen werden: Während Marx, vereinfacht ausgedrückt, und das theoretische Konzept des Marxismus mit dem Untergang des realen Staatssozialismus – überspitzt formuliert – indirekt als gescheitert erklärt wurde, kann Kierkegaard als Gegenentwurf interpretiert werden – und so nicht nur als Vorläufer der Existenzphilosophie, sondern auch als Vordenker der kapitalistischen, postmodernen, zersplitterten Individualisierung gesehen werden.

Im Gegensatz zur Spekulation oder zum System, wie Kierkegaard polemisch vor allem die Philosophie der Hegelianer bezeichnet, geht es nicht darum, „was es heißt, Mensch überhaupt zu sein, zu so etwas kriegt man wohl sogar die Spekulanten mit, sondern was es heißt, daß du und ich und er, wir alle, jeder für sich, Menschen sind“. (UN², 255)

Die Mitteilung von etwas Subjektivem, Innerlichem muss, so Kierkegaard, auf eine bestimmte Weise erfolgen, und der subjektive Denker muss beachten, dass „das Geheimnis der Mitteilung gerade darin besteht, den andern freizumachen, und gerade deshalb darf er sich nicht direkt mitteilen“. (UN, 202) Wenn das Subjektive das Wesentliche der Mitteilung ist, dann ist, so Kierkegaards Begriff, die indirekte Mitteilung anzuwenden. Zahlreiche Autoren – nicht nur Philosophen – haben sich in unterschiedlichen Ansätzen und Interpretationen mit dieser hier vorerst nur sehr oberflächlich beschriebenen Methode beschäftigt.³

² Zu den Abkürzungen der Kierkegaard-Texte siehe Literaturverzeichnis im Anhang.

³ Genauer wird in Kapitel 2 darauf eingegangen.

Das Interesse an Kierkegaard scheint tatsächlich ungebrochen zu sein: Immer noch erscheinen Bücher über Kierkegaard, die durch neue Interpretationen Aufsehen erregen, wie etwa Sophie Wenerscheids „Das Begehren nach der Wunde“ (2008), in dem sie den Zusammenhang von Religion und Erotik in den Schriften Kierkegaards untersucht. Kierkegaard ist noch oder wieder aktuell. Und ich denke, Kierkegaard ist für diese Autoren nicht ausschließlich philosophiegeschichtlich von Interesse, sondern auch weil der dänische Philosoph und Schriftsteller in gegenwärtige Problemstellungen eingebunden werden kann.

Neben unzähligen Einführungen und Biographien versuchen zahlreiche Texte, sich einzelnen Aspekten Kierkegaards zu nähern. Vor allem die Philosophie und die Theologie bzw. die Religionswissenschaften haben stetes Interesse an Kierkegaard gezeigt. Bücher über und von Kierkegaard finden sich jedoch ebenso in den Fachbibliotheken für Rechtswissenschaften, Germanistik, Literaturwissenschaft und natürlich Skandinavistik.

Warum aber soll die Kommunikationswissenschaft von Kierkegaard profitieren können? Gilt er nicht längst als überholt? Sind seine Begrifflichkeiten nicht schon längst überholt?

Reiner Keller attestiert in verschiedenen gesellschaftlichen „Handlungsfeldern“ die „enorme Verbreitung von professionalisierten Kommunikationsprozessen und -technologien, d.h. der strategisch-instrumentellen Bearbeitung der Sprachpraxis“. (Keller 2007, 9) Mit Verweis auf einige Beispiele möchte ich dem zustimmen: Man denke etwa an die Spin-Doktoren der Politiker, an das mittlerweile weit verbreitete NLP (Neuro-Linguistisches Programmieren) oder an die ausgefeilten strategischen Kommunikations-Taktiken der Werbe- oder PR-Branche. Das gilt nicht nur für die Diskursforschung, deren Konjunktur Keller mit dieser Überlegung zu begründen versucht, sondern auch für das Aufkommen anderer Modelle in der Kommunikationswissenschaft. Kann man dieser strategischen Kommunikation eine Theorie bzw. ein Modell empathischer oder existentieller Kommunikation gegenüberstellen? Kann die Andersheit des Anderen mit Kierkegaard als Zweck, als durch Kommunikation zu förderndes

Ziel verstanden werden? Gerade dort, wo eine kulturwissenschaftliche Perspektive die Praxis in den Blick rückt und Wissen als Prozess auffasst,⁴ kann vielleicht mit Kierkegaard eine neue Perspektive eingenommen werden. Der geforderte, und zum Teil vollzogene Paradigmenwechsel in der Kommunikationswissenschaft zu einer Kulturwissenschaft (vgl. Bauer 2003, 127) verschiebt die Perspektive von technischen, linearen Modellen der Kommunikation und der Medien auf einen Kulturbegriff von Kommunikation, der für Probleme, Differenzen und Widersprüche offener ist. (vgl. ebd., 132) Der Kritik von Thomas Bauer möchte ich mich anschließen: „Wenn also die Frage des Menschen nach sich selbst der Motor von Kultur und Kommunikation ist, dann muss man schon feststellen, dass sich im Verhältnis zur Wichtigkeit dieser Frage die Kommunikations- und Medienwissenschaft weit von ihrem Kompetenzfokus entfernt hat.“ (ebd., 147)

In diesen Überlegungen zu einer neuen Sichtweise kann Kierkegaard, ein Denker, der seinen eigenen Begriff einer negativen Dialektik entwickelte und immer wieder versucht war, das Denken zum Paradox hin zu treiben, vielleicht auch verortet werden. Zumindest kann damit ein Zugang angedacht werden.

⁴ Ich möchte hier, bevor diverse Aspekte näher ausgeführt werden, auf Siegfried J. Schmidt verweisen. Vgl.: Schmidt: Bildung in der Wissensgesellschaft, (o. J.), unter: <http://www.bildung-zukunft-suedtirol.it/download/schmidt.pdf> (27. 2. 2009)

1.1 Kulturperspektive und grundlegende Begriffe

Grundsätzlich jedoch bewegt sich Kierkegaard als Philosoph (auch) im Feld der Erkenntnistheorie – und er entwickelt eine Ontologie. Auf seine Begriffe und Positionen soll im zweiten Teil dieser Arbeit eingegangen werden. Das Problem dabei ist: Man muss Kierkegaards Grundannahmen und Aussagen kennen, um sozusagen in einen speziellen Diskurs eintauchen zu können, doch dieser interpretiert, ja konstruiert wiederum Aussagen und Begriffe in einer Praxis mit Regelmäßigkeiten, die es zu untersuchen gilt.⁵ Der Konstruktivismus als erkenntnistheoretische Forschung geht davon aus, dass Realität nicht als Voraussetzung, sondern als Produkt menschlicher Erkenntnis aufzufassen ist. (vgl. Sandbothe, in: Schmidt 2003, 8) Und auch wenn Konstruktivismus sozio-kulturell fundiert wird, bewegt man sich immer noch, wie Schmidt bemerkt, in einem dualistischen Theorieformat, „allein schon wegen der Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Realität“. (ebd., 23) Und damit auch in einem dualistischen Theorieformat, das bei Kierkegaard schon Gegenstand der Auseinandersetzung war. Die im gesamten kulturwissenschaftlichen Feld – etwa in den cultural studies oder im Poststrukturalismus – wichtigen Begriffe Identität und Differenz sind ebenfalls bei Kierkegaard selbst Thema.

Die Fragestellung bzw. das Erkenntnisinteresse, wie eine Aussage kulturell hergestellt ist und wie sie gekennzeichnet ist, also ob etwa eine Aussage wie „Kierkegaards Kommunikationstheorien sind der Kierkegaard-Forschung längst bekannt“ (siehe Seite 1) als gültiges Wissen oder Wahrheit gilt, macht es sinnvoll, im Rahmen einer poststrukturalistischen Diskurstheorie nach Foucault zu denken, denn: „Die These ist, dass in Kulturwelten durch diskursive Praktiken systematisch nicht nur die kulturelle Wissensordnung praktisch hervorgebracht wird, sondern dass darüber hinaus diese Wissensordnung einer Gefühlsstruktur Ausdruck gibt, die sich als Tiefenstruktur im Diskurs rekonstruieren lässt.“ (Diaz-Bone 2005, 1. Absatz) Praxis wird also als eine bedeu-

⁵ Das führe ich im Kapitel 1.3 näher aus.

tungsstiftende Kraft gedacht, und der Diskurs als sozio-historisch spezifische Wissenspraxis. (vgl. ebd., 12., 14. Absatz)

Aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht kann formuliert werden, dass die Kommunikation als soziale Praxis jene „Wissensordnung“ als (symbolisches) Regelsystem konstituiert. Das ist ein offener Prozess, der von Differenzen lebt. „Kommunikation ist wegen ihrer aporetischen Offenheit (Sinnkontingenz) und wegen ihres anthroponomischen Bedürfnischarakters in erster Linie ein kulturrelevantes und ein kulturell komplexes Geschehen. Sie vollzieht sich trotz technischer Ordnungsmodelle (Rhetorik, Medien) in nicht ausrechenbaren Dimensionen (Prinzip der endogenen Unverbrauchbarkeit) und erreicht sich selbst auch in (der Vermutung) ihrer Verfehlung.“ (Bauer 2003, 138)

Kommunikation konstituiert im poststrukturalistischen Denken als soziale Praxis soziale Zusammenhänge bzw. (re-)produziert in diskursiven Prozessen symbolische Ordnungen. (vgl. ebd., 143) Die Praxis produziert aber nicht nur symbolische Ordnungen bzw. Regeln, sondern diese symbolischen Ordnungen ermöglichen wiederum auch einzelne Aussagen. (vgl. Diaz-Bone 2005, 14. Absatz) Die poststrukturalistische Methodenskepsis (vgl. Diaz-Bone 2005, Absatz 2) soll hier nicht grundsätzlich als Problem aufgefasst werden: Ich denke, dass es wichtig sein wird, die Methode nicht nur bei der Ausarbeitung anhand dieses theoretischen Rahmens, sondern generell kritisch zu reflektieren. Mit dem Thema wird es auch unvermeidlich sein, wie oben schon kurz angesprochen, nicht nur den Gegenstand zu analysieren, sondern auch über die Beobachtung der Beobachtung nachzudenken (also zu reflektieren).⁶

⁶ „Wie ist überhaupt eine systematische Methode der Diskursanalyse möglich, wenn diese sich auch auf den Poststrukturalismus stützen will, dem als einer metaphysikkritischen Theorie jede Methodologie als Fortführung eines metaphysischen Unternehmens verdächtig erscheinen muss?“ (Diaz-Bone 2005, 3. Absatz) Dazu im Kapitel 1.3.

1.2 Forschungsstand

Ziel dieses Kapitels ist die Beantwortung der Frage, ob und wie der Diskurs über Kierkegaard und seine Kommunikationstheorien aus Sicht der Kommunikationswissenschaft bereits untersucht wurde – und mit welchen Ergebnissen. Die einzige Arbeit, die nach meiner Recherche zu diesem Thema vorliegt, ist von Birgit Nicole Sagmeister, und auch wenn sie keine Diskursanalyse ist, kann daran angeknüpft werden. Denn Sagmeister will in ihrer Diplomarbeit „Kierkegaards ironisches Spiel mit der menschlichen Sprache“ (2005) einen „neuen Farbton in die Wissenschaftsgeschichte von Kommunikationstheorie“ (Sagmeister 2005, 3) bringen und Sprache in der Kommunikationswissenschaft unter einem neuen Blickwinkel betrachten. Sagmeister versucht also, Kierkegaard durch verschiedene Verweise auf Sprachphilosophen, Sprachtheorien einzuordnen. Ihr Resümee:

„Was kann nun neben all diesen vielen Facetten von menschlicher Sprache zu einer Fußnote für die Kommunikationswissenschaft werden? Die indirekte Mitteilung würde sie wahrscheinlich mit einem experimentellen Grundton ausstatten; würde aber in einer versuchten Anwendung sicher viele interessante Fragen aufwerfen. Der gebrochene Dialog, verschiedene Formen von Artikulation und performative Sprechakte bekommen unter Kierkegaards Blickwinkel neue Perspektiven, deren detaillierte Erforschung mit Sicherheit ungewohnte Muster in die Kommunikationswissenschaft setzen würde.“ (ebd., 139)

An welchen Anknüpfungspunkten kann aus dieser Sicht nun sinnvoll weitergearbeitet werden? Den „Corsarenstreit“, Kierkegaards Konflikt mit der Zeitschrift „Der Corsar“, stellt Sagmeister ausführlich dar (vgl. ebd., 20ff), und ich denke, dass dieser biographische Aspekt, der Kierkegaards Massenmedien-Skepsis und seine Vorliebe für Polemiken zeigt, deshalb keiner weiteren Untersuchung bedarf.

Anders ist das beim Begriff des Dämonischen als kommunikative Verslossenheit: Sagmeister behandelt vor allem die sprachlichen Aspekte, arbeitet aber – obwohl sie sich auch auf Jan Cattepoel bezieht – nicht heraus, dass und warum Cattepoel von einem potenziell sozialkritischen Ansatz bei Kierkegaard spricht. (vgl. ebd., 35ff) Auch ihre Abhandlungen zur indirekten Mittei-

lung und zur sokratischen Mäeutik können weitergeführt werden, denn die Darstellung von Sagmeister leistet es jedenfalls nicht, die Differenzen im Diskurs über Kierkegaards indirekte Mitteilung oder Kommunikationstheorien darzustellen.

Den Verweis auf Siegfried J. Schmidt möchte ich als Anregung verstehen, da Sagmeister nicht ausdrücklich erklärt, warum sie ihn in Verbindung mit Kierkegaard setzt.⁷ Ob und wie Kierkegaard von der Kommunikationswissenschaft wahrgenommen wird, ist bei Sagmeister kein Thema – ob das vielleicht zu Recht so ist, gilt es herauszufinden.

Eine Art Zusammenfassung der Verbindungen von Kierkegaard zu Jaspers, Buber, Sartre und Lévinas liefert Greif in seiner oben bereits erwähnten Diplomarbeit. (vgl. Greif 2003, 83ff)

Mittels dieser Arbeiten können jedenfalls bestimmte – vorläufige – Themen und Schlüsselbegriffe angenommen werden, die in Kapitel 2 mit Kierkegaard selbst näher bestimmt werden können. Die Frage, *welche* Themen *wie* im Diskurs auftauchen, gehört ja auch zum Forschungsinteresse, insofern ist diese Umgrenzung vorläufig. Die Kodierung muss anhand der Texte offen erfolgen.

Seinkönnen und kommunikative Existenz

Der Däne Kierkegaard gilt als der Begründer der Existenzphilosophie. Und damit auch als jener Philosoph, der den erst später verwendeten Begriff *existentielle Kommunikation* mitgeprägt hat. Bestimmte Begriffe der Existenzphilosophie haben unter anderem die Begegnungsphilosophie oder den Existenzialismus maßgeblich beeinflusst und sind so auch in der Kommunikationswissenschaft aufgetaucht – darunter die Begriffe existentielle Kommunikation und empathische Kommunikation. Diese Begriffe möchte ich an dieser Stelle kurz umreißen.

Der Begriff der existenziellen Kommunikation geht zurück auf Karl Jaspers und seinen Begriff vom „liebenden Kampf“, der im Gegensatz steht zu pragmati-

⁷ Relativ vage bleibt ihr einziger Verweis in diesem Aspekt: „Schmidt bezeichnet alle unsere Kommunikationen als Handlungen. Ähnliches finden wir auch schon bei Kierkegaard und später bei Austin, wobei beide nur bestimmte Facetten unserer Sprache als Vollzug einer Handlung gesehen haben; Kierkegaard greift parallel dazu den schon besprochenen Liebessprechakt auf, indem die Tat durch das gesprochene Wort lebendig wird.“ (ebd., 122)

schen Aspekten von Kommunikation, weil es darin ausschließlich um das Selbst des Anderen geht. (vgl. Weidmann 2004, 193) Kurz zu Jaspers: Existenz ist bei ihm „Seinkönnen“ – „das heißt: ich bin nicht Existenz, sondern mögliche Existenz. Ich habe mich nicht, sondern komme zu mir. Existenz steht ständig in der Wahl, zu sein oder nicht zu sein. Ich bin nur im Ernst des Entschlusses.“ (Jaspers 2003, 173) Jaspers geht noch einen Schritt weiter, indem er diesem Prozess an das Mit-Sein und damit an Kommunikation koppelt: *„Existenz ist nur in Kommunikation von Existenzen. Als sich isolierendes Fürsichsein ist Selbstsein nicht mehr es selbst. Es kommt zu sich nur, wenn, in der Kommunikation mit anderem Selbst, dieses zu sich kommt.“* (ebd., 177) Der Mensch ist von dem Moment seiner Existenz an auf den Anderen hin, auf ein Miteinander hin angelegt. Menschliche Existenz ist damit zugleich – auch vorsprachlich – kommunikative Existenz. „Komme ich zu mir selbst, so liegt in dieser Kommunikation beides: Ichsein und Mit-dem-Anderen-Sein.“ (ebd., 180) Jaspers unterscheidet „Daseinskommunikation“ und „existentielle Kommunikation“, ersteres ist Kommunikation als Leben mit den Anderen auf unterschiedliche Weise in Gemeinschaftsbeziehungen. Daseinskommunikation ist beobachtbar, unterscheidbar und damit psychologisch oder soziologisch erforschbar – Jaspers fragt also nach der „Grenze der zu betrachtenden Kommunikation“. (ebd., 179) Existenzielle Kommunikation, „in der ich eigentlich erst mein Sein weiß, indem ich es mit dem Anderen hervorbringe, ist empirisch nicht vorhanden; ihre Erhellung ist philosophische Aufgabe“. (ebd.) Existentielle Kommunikation ist in ihrer jeweiligen Einmaligkeit, sie ist zwischen zwei Selbst, die keine Repräsentanten sein können. (vgl. ebd.)

Wird existentielle Kommunikation so aufgefasst, kann die Kommunikationswissenschaft als empirische/analytische Sozialwissenschaft sie nicht erforschen. Das beschreibt auch Georg Greif in seiner kommunikationswissenschaftlichen Diplomarbeit zum Thema empathische Kommunikation zwischen Mutter und Säugling (2003), und sieht das auch so im Hinblick auf empathische Kommunikation: „Empathie ist gemessen an gebräuchlichen wissenschaftlichen Vorgehensweisen nicht festzumachen: nicht analysierbar.“ (Greif 2003, 5) Greif

versucht dieses Dilemma zu lösen, indem er „emotionales Mitschwingen“ beim Leser auslösen will – diesem soll so durch die Erinnerung an eigene empathische Beziehungen das Verständnis erleichtert werden. (vgl. ebd.) Greif beschreibt empathische Kommunikation mit dem Begriff „Einfühlung“ als affektive Reaktion auf Gefühlsäußerungen Anderer, die auf Basis der eigenen emotionalen Erfahrungen nachvollzogen und beantwortet werden können. Dabei spielt nonverbale Kommunikation eine zentrale Rolle. (vgl. ebd., 70) Kognitives Verstehen reicht für empathische Kommunikation nicht aus, es muss intuitive Gewissheit um die Befindlichkeit des Gegenübers vorliegen, wobei unwillkürliche Imitation von nonverbalen Mustern bzw. von beobachteten Emotionsausdrücken selbst Emotionen hervorruft. (vgl. ebd., 71)

Die Kommunikationswissenschaft hat jedenfalls aus der Sicht von Greif einen „nicht unbedeutenden Anteil am heutigen Wissensstand über Empathische [sic!] Kommunikation geleistet“. (ebd., 111)

Maximilian Gottschlich beschreibt Empathie als „einführendes Zuhören“. (Gottschlich 2007, 71) Empathie kann keine wissenschaftliche Methode oder Werkzeug systematischer Beobachtung sein, sondern – und da bezieht sich Gottschlich auf Jaspers – Empathie ist aktives Mit-Leid. (vgl. ebd., 72) Den Begriff Einfühlen versteht Gottschlich als kommunikativen Vorgang, der für das Verständnis psychischer Prozesse unabdingbar ist. Einfühlen kann Selbstwahrnehmung als auch Heilprozesse bei Anderen fördern. (vgl. ebd.) Gottschlich unterscheidet inszenierte (bzw. strategische, persuasive) Kommunikation und authentische (bzw. empathische) Kommunikation: „Kommunikation ist mehr als bloß Austausch von Mitteilungen. Sie vermag ins Zentrum des subjektiven Selbstverständnisses zu treffen und ist schon deswegen von existenzieller Bedeutung.“ (ebd., 74) Das ist den Begriffen von Habermas ähnlich, etwa der nicht unproblematischen Dichotomie zwischen konsensualer Kommunikation oder Handlung und strategischer Kommunikation oder Handlung.⁸ (vgl. Biebricher 2005, 366)

Weniger nützlich ist hier meiner Ansicht nach der Begriff der Empathie, wie er

⁸ Darauf gehe ich in Kapitel 1.3.2 (Exkurs: Foucault und Habermas) ein.

beispielsweise bei Daniel Goleman verwendet wird. Empathie ist dort, zu wissen, was andere fühlen (Goleman 1999, 65) bzw. die Fähigkeit zu entwickeln, einfühlsam zu sein (ebd., 66). Goleman schreibt im Kapitel „Die Wurzeln der Empathie“: „Die Grundlage der Empathie ist Selbstwahrnehmung.“ (ebd., 127) Viel zu selbst- und nutzenorientiert scheint mir sein Ansatz zu sein, der größtenteils auf den Erkenntnissen der Psychologie beruht. Denn: „Wer einfühlsam ist, vernimmt eher die versteckten sozialen Signale, die einem anzeigen, was ein anderer braucht oder wünscht. Er wird in den Pflegeberufen, als Lehrer, Verkäufer oder Manager erfolgreicher sein.“ (ebd., 66)

Diese hier verhandelten Begriffe sollen nicht einfach unreflektiert übernommen werden – denn Teil dieser Arbeit ist es, diese Begriffe und Theorien aus der Sicht Kierkegaards und des Spezialdiskurses mitzudenken und gegebenenfalls aus einem anderen Blickwinkel zu betrachten.

1.3 Zur Diskursanalyse

1.3.1 Forschungsfragen und Methode

In diesem Abschnitt sollen konkrete Fragen und Forschungsschritte entwickelt werden. Als erster Schritt sollen Kierkegaards Werke aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht – also im Hinblick auf seine Überlegungen zu Kommunikation – neu gelesen werden. Dabei geht es auch darum, einen Einblick in die Begrifflichkeit Kierkegaards zu gewinnen. Verweise auf Einführungen setzen dabei auch die Aufarbeitung des Forschungsstandes fort. Die Diskursanalyse selbst soll jedoch beim Diskurs über Kierkegaard ansetzen und versuchen, folgende Fragen zu beantworten:

- *Warum kann Kierkegaard in einem spezialisierten Diskurs als Kommunikationstheoretiker bezeichnet werden? Wie kann das behauptet und argumentiert werden? Gilt diese Aussage überhaupt als „wahr“? Welche Rückschlüsse können auf die Struktur dieses Diskurses geschlossen werden? (Welche Differenzen gibt es dabei? Welche Aussagen gelten als anerkannt und warum? Wie wird argumentiert? Also: Welche Regelmäßigkeit (im Sinne des diskursanalytischen Begriffs) bildet sich im Diskurs ab? Lassen sich so darüber überhaupt Aussagen treffen?)*
- *Wird Kierkegaard bzw. dieser Diskurs von der Kommunikationswissenschaft wahrgenommen? Wird Kierkegaard in der Kommunikationswissenschaft als Kommunikationstheoretiker bezeichnet? (Warum bzw. warum nicht? Gibt es Verbindungen? Und lassen sich daraus Rückschlüsse ziehen?)*

Es soll hier nicht ein kommunikationswissenschaftlicher Diskurs selbst untersucht werden, sondern die – vorerst grob formuliert – Kierkegaard-Rezeption bzw. Kierkegaard-Interpretation (bestimmter Aspekte im Laufe eines bestimmten Zeitraumes) analysiert werden. Die Methode der Diskursanalyse stellt eini-

ge Begriffe bereit, mit der diese Absicht bereits besser bezeichnet werden kann: Nämlich als Analyse von einzelnen Diskursfragmenten (ev. bis zur Analyse eines Diskursstranges im Laufe der Zeit). Mit dem Begriff Diskursanalyse ist jedoch noch nicht viel über die Methode selbst gesagt – gibt es doch eine Vielzahl an unterschiedlichen Ansätzen, die sich auf verschiedene Diskurstheorien stützen. Die hier verwendete Diskursanalyse soll sich an der Linie Michel Foucaults und der Diskursanalyse, wie sie Reiner Keller oder Siegfried Jäger („Kritische Diskursanalyse“) auf der Grundlage Foucaults entwickeln, orientieren. Die auf der Basis von Jürgen Habermas entwickelte Methode orientiert sich an der „Vorstellung einer normativen Kritik, die auf Universalien beruht, welche einer kommunikativen Rationalität entstammen“ (Biebricher 2005, 365), zudem halte ich sie vor allem aufgrund der normativen Ausrichtung für nicht geeignet.⁹

Mit Keller ist anzumerken, dass Habermas keine Methode der Diskursanalyse, kein Forschungsprogramm (Keller 2007, 18), entwickelt, sondern ein diskursives Verfahren zur Normenbildung; und seine Diskursethik ist ein Konfliktregelungsmechanismus (vgl. etwa Biebricher 2005, 163). Worauf unter einem anderen Aspekt weiter unten noch eingegangen werden soll, ist, dass im Diskurs nach Habermas ideale Diskursregeln als möglich vorausgesetzt werden müssen, was jedoch, falls diese Regeln nicht gegeben sind, zur Anzweiflung des gesamten Diskurses führen müsste, denn: „Interpretiert man die Diskursregeln als idealisierende Unterstellungen, die faktisch nie gegeben sind, wie Habermas dies an vielen Stellen offensichtlich tut, dann können die inhaltlichen Konsense des Diskurses immer wieder von außen aufgrund ihres notwendig defizitären formalen Zustandekommens als ‚irrational‘ kritisiert werden.“ (ebd., 248) Auf der anderen Seite kann Thomas Biebricher gewissen Aspekten der Diskursethik schon positive Seiten abgewinnen, etwa – mit Verweis auf Richard Rorty – die Funktion, latente Konflikte aufdecken zu können bzw. auch fruchtbare Aspekte in einer Nicht-Übereinstimmung finden zu können. (ebd., 254)

⁹ Wobei hier anzumerken ist, dass sich Foucault und Jürgen Habermas in ihrem Spätwerk annähern – etwa beim Begriff der „spezialisierten Diskurse“ (vgl. Jäger 2004, 124), der hier von Bedeutung sein wird. Auch Biebricher zeigt in „Selbstkritik der Moderne“ die Gemeinsamkeiten und Potenziale gegenseitiger Bereicherung sehr gut und verwendet den Begriff „dynamische Relation“ (Biebricher 2005, 8) für das Verhältnis zwischen Foucault und Habermas.

Nach Foucault gilt es jedoch, bestimmte Diskurs-Regeln auf Basis der Aussagen zu identifizieren, um zu einer Erklärung zu gelangen, warum sich bestimmte Aussagen oder Annahmen als wahr etablieren konnten und können. (vgl. ebd., 40) Angenommen wird also, wie oben schon näher ausgeführt, dass dieser Begriff von *Wahrheit* das Produkt diskursiver Praktiken ist (vgl. ebd., 45) bzw. dass Diskurse Sinn- und Wissens-Ordnungen konstruieren, stabilisieren oder auch transformieren können. (vgl. Keller 2007, 7-9) Das Subjekt, das seine Beiträge zum Diskurs leistet, spielt in den frühen Werken Foucaults eine untergeordnete Rolle, es ist eher abhängig statt souverän, und es ist sozusagen auch diskursiv erzeugt (vgl. Biebricher 2005, 68, 103). Im Spätwerk jedoch spricht Foucault den Subjekten sehr wohl die Fähigkeit zu, sich reflexiv zum Diskurs und zu den Machtverhältnissen verhalten zu können. (vgl. ebd., 208)

1.3.2 Exkurs: Foucault und Habermas

Nicht nur für die hier mitreflektierte Methode sind Habermas und Foucault von Bedeutung: In diesem Exkurs soll auch gezeigt werden, dass ein Blick auf die gesellschaftskritischen Konzepte und die Entwürfe zu Ethik und Moral der beiden für das 20. Jahrhundert so bedeutenden Philosophen in einigen Aspekten mit Gedanken Kierkegaards in Bezug gesetzt werden können, auch wenn sie nicht direkt auf Kierkegaard rekurrieren. Es scheint auch sinnvoll, Habermas und seine Theorie der kommunikativen Rationalität – die hier naturgemäß nicht zur Gänze ausgeführt werden soll – und die oben erwähnte Dichotomie strategische und empathische Kommunikation zu verorten.

Aus einer anderen Sicht, nämlich jener einer Gesellschaftskritik basierend auf universalistischen Normen, versucht Habermas eine Unterscheidung von strategischem Handeln und kommunikativem Handeln bzw. strategischer und verständigungsorientierter Kommunikation zu setzen. Er baut sein Kommunikationsparadigma auf Intersubjektivität, also Subjekt-Subjekt-Beziehungen, auf. (vgl. Biebricher 2005, 86) Die sprachlich vermittelte Intersubjektivität soll Konstituens für eine kommunikative Rationalität sein. (vgl. ebd., 72) Dazu wird die Möglichkeit eines normativ qualifizierten Konsens vorausgesetzt. (vgl. ebd.,

73) Habermas stößt dabei auf Argumentations- und Begründungsprobleme, und modifiziert seine Theorie im Laufe seines Denkens, da er unter anderem die Trennschärfe der Kategorien nicht aufrechterhalten kann. Ich beziehe mich hier vor allem auf „Selbstkritik der Moderne“, worin Thomas Biebricher die Theorien von Habermas und Foucault vergleicht und Differenzen als auch Ergänzungspotenziale herausstreicht.

Erstes Problem, das Biebricher mit Verweis auf eine Habermas-Kritik von Agnes Heller sieht, zielt auf die Kategorie kommunikatives Handeln ab: „Habermas' Theorie der kommunikativen Rationalität ist vielleicht geeignet, den strategischen Sprachgebrauch als verkürzt zu kritisieren, aber sie tut sich schwer, ein Interesse an kommunikativem Handeln auf der Ebene des Individuums zu apostrophieren. [...] Aus der Prämisse des Menschen als rationalem Wesen lässt sich nicht das Interesse an kommunikativer Rationalität ableiten.“ (Biebricher 2005, 82)

Biebricher sieht Widersprüche in der kommunikativen Handlungstheorie und bringt sie auf den Punkt: Habermas stelle klar, dass die Theorie nicht von den Motiven oder Intentionen der Akteure bzw. des Subjekts ausgehen dürfe, es müsse viel mehr an der Struktur des sprachlichen Ausdrucks angesetzt werden. Jedoch sei die Unterscheidung von strategischem und kommunikativem Handeln danach vorzunehmen, ob die Beteiligten eine erfolgs- oder verständigungsorientierte Einstellung einnehmen. (vgl. Biebricher 2005, 83-84) „Zwar rekuriert Habermas im unmittelbaren Anschluss auch auf die Struktur des Sprechaktes, aber es scheint dennoch, als bleibe die Unterscheidung zumindest partiell von einer Entscheidung der Akteure bezüglich ihrer Intention abhängig.“ (Biebricher 2005, 84) Auch wenn Habermas dagegen argumentiert, bleibt er auf der Ebene der Subjektphilosophie. Die Regeln der Sprache haben zwar Einfluss auf Denken, Handeln und Sprechen, aber die Individuen entscheiden sich in spezifischen Situationen, wie sie die Regeln in spezifischer Weise anwenden. (vgl. ebd., 86) Wichtig ist es also, herauszustreichen, dass die von Habermas entwickelten Kategorien strategisches und kommunikatives Handeln nur in Bezug und aus Sicht des Einzelnen Sinn machen: „Die Wahlmöglichkeit zwischen kommunikativem und strategischem Handeln ist ab-

strakt, weil sie nur aus der Perspektive des einzelnen Aktors gegeben ist, nicht aus einer Perspektive der Lebenswelt.“ (ebd., 175)

Jedoch kann Habermas – nach zahlreicher Kritik – seine Dichotomie zwischen den Kategorien verständigungsorientierter Kommunikation und strategischer Kommunikation nicht aufrechterhalten, zumindest nicht so trennscharf wie anfänglich behauptet. Deshalb muss Habermas seine Kategorien spezifizieren – er verwendet die Begriffe verständigungsorientiertes und einverständnisorientiertes kommunikatives Handeln und unterscheidet auch zwischen starkem und schwachem kommunikativen Handeln.

Habermas' Diskursethik hat zwar einerseits das dialogische Prinzip mit Kierkegaards Methode gemeinsam, ebenso die anti-elitäre Haltung (vgl. ebd., 156), die Kierkegaard ähnlich durch das Schüler-Lehrer-Verhältnis im Hinblick auf Sokrates formuliert (wenn auch eher im Sinne von „auf der gleichen Stufe stehen“).¹⁰

Andererseits hat Kierkegaard im Gegensatz zu Habermas nicht den Anspruch, einen Universalisierungsgrundsatz wie Habermas zu entwickeln, im Gegenteil geht es Kierkegaard ausdrücklich um das Individuum, und so nimmt er den Totalitätsanspruch der Vernunft zurück. (vgl. Pieper 2000, 53) Habermas wurde wegen des Universalismus heftig kritisiert – etwa mit dem Argument, dass moralische Standpunkte nicht kulturübergreifend gelten könnten. (vgl. Biebricher 2005, 178) Biebricher sieht auch generelle Herleitungsprobleme: „Doch wie soll U (der Universalisierungsgrundsatz, Anm.) Konsens ermöglichen, wenn sich doch praktische Diskurse gerade an der Frage entzünden, ob eine Norm den Anforderungen von U genügt?“ (ebd., 172)

Der Vergleich von Biebricher zeigt übersichtlich, wie und in welchen Aspekten sich Foucault und Habermas im Laufe ihrer Arbeit annähern. Foucaults Genealogie, mit der er – vereinfacht und verkürzt ausgedrückt – eine Methode zur Untersuchung der Entstehung der Diskurse entwerfen will, spricht Biebricher

¹⁰ Auch Foucault würde die anti-elitäre Ausrichtung des praktischen Diskurses positiv bewerten, folgert Biebricher. Laien hätten bei Foucault die gleiche Legitimation, am praktischen Diskurs teilzunehmen, wie Experten. Bei Habermas, Foucault als auch im übertragenen Sinne bei Kierkegaard kann kein Diskursteilnehmer einen privilegierten Zugang zur Wahrheit reklamieren. (vgl. Biebricher 2005, 245)

einen größeren gesellschaftstheoretischen Kritikradius zu als der Theorie des kommunikativen Handels bei Habermas: „Dagegen gibt es für die Genealogie nichts, was nicht kritisch analysiert werden könnte und müsste, eben z. B. auch das Subjekt, dem gegenüber Habermas noch eine gewisse Unschuldsvermutung aufrechterhält.“ (Biebricher 2005, 115) Seinen Subjektbegriff modifiziert ja auch Foucault im Laufe seines Denkens. Insofern nähern sich die beiden Denker im Spätwerk einander an. Biebricher sieht dadurch auch die Möglichkeit der Komplementarität: Habermas kann Kritik normativ legitimieren, Foucault Machtmechanismen analysieren. (vgl. ebd., 120f)

Foucault sieht sich nicht als außenstehender Beobachter, sondern als Beteiligter im Machtdiskurs und gibt damit in seiner Genealogie zu einem gewissen Grad den Wahrheitsanspruch auf (vgl. ebd., 125) – zugunsten rhetorischer Strategien der Überredung: Biebricher sieht einen „neuartigen, rhetorischen Kritiktypus“ (ebd., 126) oder einen „genealogisch-rhetorischen Kritiktypus“ (ebd., 127), wobei Foucault „versucht Effekte zu erzielen, die aus Habermas' Perspektive perlokutionär zu nennen sind, da sie die Leser *überreden*, im Sinne von manipulieren, und nicht *überzeugen* wollen.“ (ebd.)

Interessant wird es in diesem Zusammenhang auch sein, einen Blick darauf zu werfen, wie sich Kierkegaard gewissen (Diskurs-)Regeln seiner Zeit zu entziehen versucht. Er will sich ja als Schreibender außerhalb des sogenannten *Systems* positionieren. Unter diesem *System* könnte man mit Kierkegaard das Regelwerk des damaligen wissenschaftlichen bzw. philosophischen Diskurses, wie es vor allem von Hegel geprägt war, verstehen.¹¹ (vgl. etwa Pieper 2000, 10)

¹¹ Im Hinblick auf Kierkegaards Selbstverständnis, sich eher zu den Schriftstellern als zu den Philosophen zu zählen, und seiner Weigerung – wie etwa im Vorwort zu „Philosophische Brosamen“ – am wissenschaftlichen Streben zu partizipieren, scheint folgende Überlegung von Habermas interessant: Wissenschaft sollte von rhetorischen Mitteln frei sein, die Philosophie nicht. Die Unterscheidung zur Literatur: Philosophie nützt die Rhetorik als Mittel, in der Literatur ist sie Zweck. (vgl. Biebricher 2005, 134) Ein Verweis ist hier noch angebracht: Kierkegaard nämlich sieht sich sehr wohl als außenstehender Beobachter, nicht nur in Bezug auf den spezifisch philosophischen Diskurs seiner Gegenwart, sondern auch als Person, die die Gesellschaft beobachtet. Ob der Kritiktypus Kierkegaards in diesem Sinne auch ein rhetorischer Kritiktypus war, wird sich noch zeigen, jedenfalls liegt das Manipulieren dem *Hineintäuschen* scheinbar durchaus nahe, jedoch geht es Foucault eben nicht um ein *Hineintäuschen* in das jeweils für den Anderen Wahre, sondern darum, sozusagen Kritik an und Widerstand gegenüber gewissen Machtrelationen zu provozieren. (vgl. ebd., 126)

Foucault und den Fokus einer Diskurstheorie halte ich also – mit Kierkegaard im Hinterkopf – insofern methodisch für passender, als er sich nicht an der normativen Situation orientiert wie Habermas (vgl. Jäger 2004, 127), sondern die Frage stellt, warum Wissen und Wahrheit als diskursive Effekte überhaupt angenommen werden – also welche Regeln zu beachten sind, welchen Zwecken sie dienen, welche Machtwirkungen sie haben, welche Gegendiskurse es gibt und wie diese wiederum geregelt sind. Damit lässt sich gezielter die Frage beantworten, ob, wie, und von wem Kierkegaard als Kommunikationstheoretiker im Laufe des Diskurses verstanden wird oder nicht – und warum.

Eine Diskursanalyse im Sinne Foucaults beansprucht, Texte nicht als primär Individuelles zu betrachten, sondern als gesellschaftliche Produkte, da die Texte bzw. Diskursfragmente im sozialen Kontext produziert und von diesem auch beeinflusst werden. (vgl. ebd., 24) Aus diskursanalytischer Sicht betrachtet ist der Text zwar von einem Individuum produziert und der Einzelne ist damit in den Diskurs verstrickt, aber er bestimmt den Diskurs nicht. Der Diskurs ist damit im Zeitverlauf „überindividuell“. (ebd., 148)

Betrachtet man den grundlegenden erkenntnistheoretischen Zugang, so ist Kierkegaards Ansatz einer, der sich für – wie Kierkegaard es nennt – subjektive Wahrheit interessiert, auch wenn es für ihn ein objektives, unabhängig vom Menschen bestehendes Faktum *Realität* gibt. Aber „nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für dich“, (EO, 933) lässt Kierkegaard den Ethiker B am Ende seines ersten Hauptwerkes „Entweder-Oder“ sagen. Vor allem in Foucaults Gedanken in „Ästhetik der Existenz“ lassen sich Parallelen zu Kierkegaards Konzeption des Selbst bzw. des Subjekts erkennen: Wie Kierkegaard spricht Foucault von einem Selbst, das gleichzeitig fremd- und selbstkonstituiert ist (vgl. Biebricher 2005, 214), von einem polyzentrischen, prozesshaften Subjekt, das mit den Identitätsaspekten ästhetisch umgehen und sich immer wieder neu erschaffen kann (vgl. ebd., 210, 215): „Foucaults letzte Schaffensphase stellt die Selbsterschaffung des Subjekts, die Freiheit, die eigene Existenz nach selbst gewählten Kriterien zu formen, in den Mittelpunkt.“ (ebd., 211) Diese freie Gestaltung der eigenen Existenz, auch wenn sie postmodern klingt,

finden wir bei Kierkegaard als grundlegendes Element seiner Philosophie, in der das Subjekt seine Identität selbst jeden Augenblick neu stiften muss (vgl. Pieper 2000, 54), und bei Foucault ist es sozusagen ein zentraler, normativer Wert seiner Ethik.

Doch zu den Begriffen Kierkegaards werde ich im zweiten Abschnitt dieser Arbeit kommen.

1.3.3 Konkrete Forschungsschritte

Keller und Jäger übernehmen von Foucault auch den Begriff der „offenen Werkzeugkiste“ („tool boxes“, vgl. auch Biebricher 2005, 120) insofern sich die Verwendung der einzelnen Diskursanalyse-Werkzeuge nach dem Forschungsinteresse und Material zu richten hat. „Welche methodischen Zugänge die konkrete Analyse verfolgt, muss im Zusammenhang der spezifischen Fragestellung, der getroffenen Datenauswahl und der anvisierten Tiefenschärfe einer Untersuchung entschieden werden.“ (Keller 2007, 79)

Denn aus den Theorien und Analysen Foucaults „resultierte freilich kein theoretisch-methodisch konsistent entwickelter Vorschlag zur Durchführung von Diskursanalysen“ (ebd., 51). Deshalb werden bei Keller – und auch in dieser Arbeit – Elemente der wissenssoziologischen Diskursanalyse herangezogen werden, die sich zum einen an kulturalistischen Ansätzen der Diskursforschung und zum anderen an der Theorie Foucaults orientieren. (vgl. ebd., 56f) „Unser Weltwissen ist nicht auf ein angeborenes, kognitives Kategoriensystem rückführbar, sondern auf gesellschaftlich hergestellte symbolische Systeme oder Ordnungen, die in und durch Diskurse produziert werden.“ (ebd., 57) Diese Analyseperspektive berücksichtigt auch historische und gesellschaftliche Kontexte (vg. ebd., 58), also den „Ort“ der Aussage. Die wissenssoziologische Diskursanalyse ist ein Interpretationsprozess, der auf bestimmten Analyseschritten basiert (die ich weiter unten ausführen werde), außerdem geht es ihr auch um die Erweiterung der theoretischen Grundlagen und Forschungsmethoden der Sozialwissenschaften.

Wenn aber angenommen wird, dass Diskurse konstruierende Praktiken sind und die Diskursanalyse systematisch die Regelmäßigkeit eines Diskurses zu

beschreiben versucht, dann liegt eine zweite Konstruktion vor. (vgl. Diaz-Bone 2005, 18. Absatz) „Diskursanalysen können damit als Rekonstruktionen strukturierter diskursiver Praxisformen verstanden werden.“ (ebd.) Diaz-Bone betont, dass auch bei der Foucault’schen Diskursanalyse vorerst etwas unterstellt werden muss, nämlich eine kohärente diskursive Praxis (vgl. ebd., 19. Absatz). Deshalb soll in dieser Arbeit – auch aufgrund des Gegenstandes – nicht außer Acht gelassen werden, dass die Analyse eine reflektierte Rekonstruktion und so auch eine Konstruktion ist.¹²

Klar ist, dass selbst bei der Konzentration auf wenige kommunikationswissenschaftlich relevante Aspekte nicht der ganze Korpus eines speziellen Diskurses über Kierkegaard einer genauen Analyse unterzogen werden kann. Die Literatur über Kierkegaard hat mittlerweile eine Dimension angenommen, die kaum überblickbar ist. Jährlich erscheinen – vor allem in den jüngsten Jahren – neue Bücher, die Kierkegaard in anderen Zusammenhängen verorten und seine Gedanken in aktuelle Diskurse einordnen.

Es gibt methodische Ansätze, etwa die linguistisch-historische Diskursanalyse, die Vorschläge liefern, wie mit großen Textkorpora umgegangen werden kann. (vgl. Keller 2007, 22f) Formen dieser auch oft historisch orientierten Analyse verwenden aber quantifizierende Textanalysen, und scheinen mir deshalb ungeeignet für diese Arbeit zu sein. Bestimmte Auswahlkriterien werden hier schon angewandt werden müssen. Das macht aber erst dann Sinn, wenn Kriterien aufgrund bestimmter Begriffe, Annahmen und Referenzen gebildet werden können, deshalb soll das erst am Beginn des dritten Teils erfolgen.

Wichtig wird sein, erst das Material zu sichten und den oder die relevanten Stränge über seinen (historischen) Zeitraum hinweg herauszufiltern und zu verfolgen. Zum Teil wird diese Untersuchung sehr grundlegenden Charakter haben. Trotz Einschränkungen wird also klar sein, dass das gesamte Material auch noch weiterführend untersucht werden könnte und sollte. Jedenfalls halte ich es für wichtig, die qualitative Bandbreite des Diskurses über das hier rele-

¹² Diaz-Bone spricht in Anlehnung an den sich selbst aus dem Sumpf ziehenden Lügenbaron vom „Münchhausen-Problem“. (vgl. ebd.)

vante Thema in einem bestimmten Zeitraum zu erfassen und zu analysieren.

Wie kann man also in diese Fülle von Daten sinnvollerweise einsteigen? Zur Identifikation von Diskursen braucht man ja ein gewisses Vorwissen.¹³ Einerseits habe ich die Werke Kierkegaards gelesen und dann, um Orientierung im Diskurs zu bekommen, auf Einführungen zurückgegriffen, die auch die Wirkungsgeschichte Kierkegaards im Laufe der Zeit nachzeichnen.

Die in dieser Arbeit verwendeten Analysemethoden sollen sich am Forschungsinteresse orientieren. Das heißt auch, dass die einzelnen Schritte wenn nötig im Forschungsprozess angepasst und ergänzt werden müssen.

Zum einen soll in dieser Arbeit ein Teil eines wissenschaftlichen Diskurses untersucht werden, ein so genannter Spezialdiskurs. Die Akteure sind also, vorerst grob gesagt, Philosophen und Sozialwissenschaftler, die Sprecherpositionen sind – nur vorläufig – klar bestimmt. Die Daten sind schriftlich fixierte Texte (wissenschaftliche Literatur, Dissertationen), auch wenn es sich um biografische Daten handelt, die einbezogen werden. Die Adressaten des Diskurses sind, so wird vorerst angenommen, nicht nur die Teilnehmer am Spezialdiskurs, sondern auch die Öffentlichkeit.

Auf der Grundlage der vorliegenden Daten muss, wie zum Teil bereits ausgeführt, der Korpus zusammengestellt werden, wobei die Identifikation, Deutung und Zuordnung der Daten ja ein Prozess sein muss, der sich „immer nur vorläufig an ‚Themen‘, Reverenzphänomenen, Schlüsselbegriffen usw. orientieren kann“. (Keller 2007, 68) Der Prozess des Lesens und Auswertens wichtig erscheinender Daten muss ebenso prinzipiell als offen angesehen werden, bis die Untersuchung abgeschlossen ist.

Leitfragen sind beim ersten Schritt: Welche Daten/Texte sind im Hinblick auf die Fragestellung wichtig? Welcher Datenumfang kann im Rahmen der verfügbaren Ressourcen erhoben werden? Sind diese Quellen selektiv? Worauf beziehen sie sich, worauf verweisen sie? Wann kann die Datensammlung abgeschlossen sein? Welche Akteure gibt es?

In diesem Schritt soll auch überblicksweise auf die Art, die Bandbreite und die

¹³ Biebricher bezeichnet Foucault als ambivalent, da er nicht nur Methoden-, sondern auch Erkenntniskritik betreibt, aber auf der anderen Seite scheinbar problemlos in andere Diskurse eintaucht. (vgl. Biebricher 2005, 56, 57)

Häufungen von Argumenten geachtet werden.

Als nächster Schritt soll das Paraphrasieren der für die Fragestellung wichtigen Inhalte einen Diskursstrang darstellen, in dem die Kodierung nach den Fragestellungen offen erfolgt. Der Darstellung und Interpretation entsprechender Makrostrukturen – wie wird argumentiert (durch Verweise, Vergleiche, Belege; interpretativ-hermeneutisch, analytisch, spekulativ?), welche sprachlichen Merkmale stehen im Mittelpunkt, welche Argumente und Abgrenzungen werden verwendet, was sind die Kernpunkte und Differenzen von inhaltlichen Auseinandersetzungen – kann bei bestimmten Texten, wenn es sinnvoll erscheint, auch die Analyse der Mikrostruktur (Merkmale der Argumentation, Stilistik, Rhetorik, Metaphern, etc.) folgen.

Eine grobe Übersicht einzelner Schritte des gesamten Forschungsprozesses (die einzelnen Schritte sind nicht unbedingt nur in dieser Reihenfolge durchzuführen, eine gewisse Offenheit muss im Prozess gewährleistet sein, ebenso eine selbstreflexive Haltung, die ihre einzelnen Schritte offenlegt):

- (knappe Charakterisierung der Diskursebene, Aufarbeitung des Forschungsstandes, theoretische Grundlagen/Hypothesen, Begriffsdefinitionen)
- Identifizierung von Themen und Gegenständen, Strukturierung
- Sichtung/Gewinnung des Datenkorpus, Aufbereiten der Materialien, grundlegende Orientierung im Thema
- Analyse inhaltlicher Aussagen und deren Beziehungen, offene Kodierung
- Analyse der Strategien und Techniken (Argumentation, etc.); Schluss auf erste Regeln der Aussage (Was findet sich regelmäßig?)
- Suche nach Verknüpfungen und nach Belegen für inter-diskursive Beziehungen, Diskurskoalitionen, etc.; Suche nach Leerstellen, Oppositionen bzw. Widerständigkeiten
- Frage nach dem historischen bzw. situativen Kontext und dessen Bedeutung

- Feinanalyse eines oder mehrerer für die Diskurspositionen typischer Diskursfragmente (soziale Situiertheit, innere stilistische Struktur bzw. sprachlich-rhetorische Aufbereitung, Tropen, etc.)
- Identifizierung der Effekte des/der Diskurse(s) – auch im Hinblick auf die Kommunikationswissenschaft, ev. Verknüpfung mit nicht-diskursiven Praxisformen
- Interpretation, Vergleiche, Gesamtdarstellung
- Ergebnisse, Wirkungsabsicht/Ertrag
- Reflexion der Methode und Struktur der Arbeit

Sinnvoll erscheint es mir, als ersten Schritt relevante Begriffe und Theorien Kierkegaards anhand seines Werkes und unter Verwendung von Einführungsliteratur aufzuarbeiten, um vorläufige Themen feststellen zu können. Das wird im Kapitel 2 vorgenommen.

2. Kierkegaard und Mitteilung

2.1. Die Begriffe „das Selbst“ und „der Einzelne“

„Die Freiheit ist beständig kommunizierend.“ (BA, 591)

Sören Kierkegaards Werk soll hier nicht umfassend – im Sinne einer Einführung – behandelt werden. Ich halte es aber für nötig, zum einen die Grundbegriffe, die Kierkegaard verwendet, zu klären, zum anderen auf gewisse Werke bzw. Aspekte zu Existenz und Kommunikation genauer einzugehen, vor allem auf jene, die Sagmeister in der oben erwähnten Diplomarbeit nicht oder nur am Rande erwähnt. Kierkegaard soll hier mit einem Ansatz gelesen werden, der besonders auf den Aspekt Kommunikation achtet, und der die Schriften nicht rein religiös versteht, sondern in den Bereichen, in denen es möglich und schlüssig erscheint, sie als nicht-religiös interpretiert. (vgl. etwa Liessmann 1999, 11) Auch Cattepoel verwendet einen ähnlichen Ansatz, wenn er das „Andere“, zu dem sich das Selbst bei Kierkegaard verhält,¹⁴ im philosophischen Sinne als das „Absolute“ bezeichnet, während es im religiösen Sinne die Bezeichnung „Gott“ haben könnte. (Cattepoel 2005, 43)

Die Werke Kierkegaards werden in der Literatur üblicherweise in verschiedene Kategorien eingeteilt, parallel dazu meist ebenso sein Leben in verschiedene Abschnitte. Die Biographie dient auch manchen Autoren zur Erklärung gewisser Problematiken, wobei ich lediglich auf die biografische Einführung in Sagmeisters Diplomarbeit verweisen möchte.

Nicht alle Schriften hat Kierkegaard unter Pseudonymen veröffentlicht, vor allem die in der Forschung als „religiöse Schriften“ bezeichneten Texte (meist Reden bzw. Predigten) hat er unter seinem Namen herausgegeben.¹⁵ Das Werk kann also in jene Schriften, die Kierkegaard unter Pseudonymen veröf-

¹⁴ Siehe dazu auch Kapitel 3.3.

¹⁵ „Vier erbauliche Reden“ (1844), „Erbauliche Reden in verschiedenem Geist“, „Christliche Reden“ (1848), „Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel“ (1848); siehe etwa Sören Kierkegaard: Ausgewählte Christliche Reden, Gießen 1909.

fentlicht hat, jene Schriften, die unter seinem Namen erschienen sind (seine „Erbaulichen Reden“) und schließlich jene, die Kierkegaard gar nicht veröffentlichen wollte, die also posthum erschienen sind, eingeteilt werden.

Egal, aus welchem Blickpunkt man die Philosophie Kierkegaards untersuchen und deuten will, es gibt Kategorien und Begriffe, die man auf keinen Fall außer Acht lassen sollte, will man ihn nicht missverstehen – dazu zählen auf jeden Fall die Begriffe „der Einzelne“ sowie „das Selbst“. Auf diese beiden wichtigen Punkte, die ich jedoch nur umreißen kann, um nicht den Rahmen der Arbeit zu sprengen, gehe ich hier ein, bevor ich mich näher der Bedeutung des Themas Kierkegaard und Kommunikation bzw. Mitteilung widme.

Grundlage für die weiteren Darstellungen und Überlegungen – auch zur Kommunikationstheorie – ist natürlich die Auffassung der menschlichen Existenz bei Kierkegaard. Der Begriff des „Selbst“ soll anhand der Werke „Die Krankheit zum Tode“ und „Der Begriff der Angst“ dargelegt werden: „Der Mensch ist eine Synthese des Seelischen und des Leiblichen. Aber eine Synthese ist undenkbar, wenn die Zwei sich nicht vereinen in einem Dritten. Dieses Dritte ist der Geist.“ (BA, 490). Kierkegaard definiert den Menschen bzw. das Selbst als eine Synthese, genauer: „das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern dass sich das Verhältnis zu sich selbst verhält“. (KT, 13) Der Mensch ist eine Synthese aus Unendlichkeit und Endlichkeit, aus dem Zeitlichen und dem Ewigen, aus Freiheit und Notwendigkeit (also aus Seele und Körper, entscheidend ist aber die Synthese), und zwischen diesen Beiden gibt es naturgemäß ein Verhältnis. „Verhält sich dagegen das Verhältnis zu sich selbst, dann ist dieses Verhältnis das positive Dritte, und dies ist das Selbst.“ (ebd.) Aber das Verhältnis hat sich nicht selbst gesetzt, sondern es wurde „durch ein Anderes gesetzt“ (KT, 14).

Auf diesem Verhältnis beruht die Möglichkeit der Verzweiflung als die Krankheit des Selbst. Genauer gesagt entsteht die Verzweiflung aus einem Missverhältnis im Verhältnis der Synthese. Kierkegaard nennt diese Form der Verzweiflung die „Krankheit zum Tode“ (KT, 9), an der, so seine Ansicht, fast jeder Mensch zu leiden habe. Diese Krankheit kann auch in alltäglichen, gemilderten

Erscheinungsformen auftreten. (vgl. Liessmann 1999, 123) Man verzweifelt an etwas, so glaubt man zumindest, aber eigentlich verzweifelt man immer, so Kierkegaard, an sich selbst: „Indem er über *etwas* verzweifelte, verzweifelte er eigentlich über sich selbst und will sich nun selbst loswerden.“ (KT, 20) Wenn es in diesem Verhältnis in der Synthese ein Übergewicht auf einer Seite gibt oder wenn es einseitig an Elementen mangelt, führt es, je nach Mangel, in eine bestimmte Form der Verzweiflung.

Ich möchte nur an einem Beispiel ein mögliches Missverhältnis darstellen: Bei einer Erscheinungsform der Krankheit misslingt die Synthese zwischen Möglichkeit und Notwendigkeit: „Verzweiflung der Notwendigkeit ist das Fehlen von Möglichkeit“ (KT, 41), diese Form kann wie jede andere auch umgekehrt auftreten. Wenn es an der Möglichkeit mangelt, erscheint dem Individuum alles notwendig, es fehlt die Möglichkeit, sich selbst zu entwerfen, es scheint alles von außen bestimmt zu sein, oder alles wird zur Trivialität – das ist die Verzweiflung des Spießbürgers: „Phantasielos, wie der Spießbürger immer ist, lebt er in einem gewiss trivialen Inbegriff von Erfahrungen: wie es zugeht, was da möglich ist, was zu geschehen pflegt – er mag im Übrigen Bierzapfer oder Staatsminister sein.“ (KT, 45) Eine weitere Form der Verzweiflung, die „am allerniedrigsten“ ist, erörtert Kierkegaard so: „Verzweifelt ein anderer sein wollen als man selbst, sich ein neues Selbst wünschen.“ Und weiter schreibt er: „Ein so Verzweifelter ist zumeist unendlich komisch. [...] Eine lächerlichere Verwechslung gibt es kaum, denn ein Selbst ist von der Äußerlichkeit gerade unendlich verschieden.“ (KT, 60) Was Kierkegaard hier vorbringt, ist für Liessmann von ungeteilter Aktualität: „Eine Unzahl der von Werbung und Medien affichierten Menschenbilder suggeriert förmlich den Wunsch, ein anderer werden zu müssen.“ (Liessmann 1999, 129)

Bei der Heilung dieser Krankheit spielen nun der Glaube und die religiöse Existenzform die entscheidende Rolle. Obwohl Kierkegaard als christlicher Denker gilt, war sein Verhältnis zum Glauben kein herkömmliches, ganz im Gegenteil: Für Kierkegaard war die Kirche zu seiner Zeit weit davon entfernt, das wahre Christentum zu verkörpern. Christsein setzt für Kierkegaard immer einen „Sprung“ in den Glauben voraus, der rational nicht erklärbar und damit pa-

radox ist. (vgl. ebd., 23) „[...] glauben heißt ja gerade, dass man den Verstand verliert, um Gott zu gewinnen.“ (KT, 42) Dieser Sprung ist auch ein Ausweg, der die „Krankheit zum Tode“ heilen kann. Denn für einen Christen ist der Tod nicht das Letzte, für den unchristlichen Menschen natürlich schon. Aber der Tod löst die Verzweiflung nicht, sondern er löst sie aus. (vgl. Liessmann 1999, 123) „In diesem Sinn bedeutet krank zum Tode sein: nicht sterben können, jedoch nicht so, als gäbe es Hoffnung auf Leben, nein, die Hoffnungslosigkeit besteht darin, dass es nicht einmal die letzte Hoffnung, den Tod, gibt.“ (KT, 19)

Kierkegaards Philosophie ist von Grund auf an den Einzelnen gerichtet, weil „die Existenz und damit die Wahrheit des Menschen sich nur und ausschließlich in seiner Einzelheit erweist“. (Liessmann 1999, S 28) Damit stehen auch die Existenzmöglichkeiten des Einzelnen im Vordergrund des Werks. Dass sich die Philosophie Kierkegaards an den Einzelnen richtet, heißt nicht, dass er damit Existenz im Hinblick auf andere ausschließt.

Warum ist der Einzelne für Kierkegaard so wichtig? Über Wahrheitsfragen könne man, so Kierkegaard, nicht abstimmen, und deshalb ist die Menge für ihn die Unwahrheit oder das Böse: „Menge – nicht diese oder jene, [...] sondern begrifflich genommen – ist die Unwahrheit, sofern Menge entweder völlige Reuelosigkeit und Unverantwortlichkeit gewährt, oder doch die Verantwortung für den Einzelnen schwächt dadurch, daß sie diese zur Größe eines Bruchs herabsetzt.“ (Kierkegaard, zit. n. Liessmann 1999, S 28/29)

In der Fragment gebliebenen autobiografischen Erzählung „Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est“¹⁶ zeigt Kierkegaard, wie er den Bezug auf den Einzelnen in der Philosophie verstanden wissen will – und formuliert damit eine Kritik an der spekulativen Philosophie seiner Zeit, vor allem an Hegel. Johannes Climacus, ein Pseudonym, das Kierkegaard auch später für andere Schriften verwendet, versucht, mit „Hilfe hergebrachter Vorstellungen“ (DODE, 119) zu philosophieren zu beginnen: Er nimmt Descartes' Grundsatz „Die Philosophie beginnt mit dem Zweifel“ (DODE, 122) ernst und stellt sich die

¹⁶ Kierkegaard hat diese Erzählung im Jahre 1842 verfasst, nach seiner Dissertation und vor „Entweder-Oder“, erschienen ist sie jedoch erst 1872, nach dem Tod Kierkegaards im Jahre 1855.

Frage, wie man sich als Einzelner dazu verhalten kann. (vgl. DODE, 141) Climacus denkt den philosophischen Zweifel dialektisch durch und wird selbst zum radikalen Zweifler. Doch: Er verzweifelt daran. „Er konnte nun nicht wieder zurück – denn um wirklich auf der äußersten Spitze des Zweifels zu sein, mußte er seine ganze Kraft brauchen, wie sollte er dann dazu kommen, irgend eine Bewegung zu machen – ohne sich selbst zu betrügen.“ Auch durch die Form der Erzählung – die tatsächlich wie eine autobiografische Schrift in der Kindheit beginnt, jedoch mit philosophischen Überlegungen über den Akt des Zweifels endet – soll Kritik an der „neuern Philosophie“ (DODE, 110) geübt werden, die, so Johannes Climacus, „vor allem dadurch von der älteren sich unterscheidet, daß sie entdeckt hat, es wäre eine Lächerlichkeit zu tun, davon man selbst sagt, man tue es oder habe es getan“. (ebd.) Die Kritik an Hegel und Descartes zielt darauf ab, dass dort dem Erkennen größerer Wert als dem Handeln eingeräumt wird. (vgl. DODE, 162) Damit soll gezeigt werden, dass Kierkegaard von Beginn seines philosophischen Denkens an den Einzelnen, sein Leben und sein Handeln im Blick hatte.

Wenn sich Kierkegaard in seinen Schriften an den Einzelnen wendet, tut er dies, so etwa Liessmann, nicht direkt (wie schon die von ihm verwendeten Pseudonyme zeigen), sondern mit einer der Mäeutik von Sokrates ähnlichen Methode, die den Einzelnen in die Wahrheit „hineintäuschen“ will, da die Wahrheit, so Kierkegaard, nicht direkt mitteilbar¹⁷ ist. „Man kann einen Menschen täuschen über das Wahre, und man kann, um an den alten Sokrates zu erinnern, einen Menschen hineintäuschen in das Wahre.“ (Kierkegaard, zit. n. Liessmann 1999, S 32). Dieser Bezug auf Sokrates ist schon in seiner Dissertation „Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates“ zu finden, in der sich erstmals zeigt, wie wichtig die Ironie für den Philosophen, aber auch für den Menschen Kierkegaard ist.

¹⁷ Übrigens entspricht das dänische Wort *meddele* (mitteilen) oder *Meddelelse* (Mitteilung) wie das deutsche *Mitteilung* sprachlich ja dem vom Lateinischen kommenden *Kommunikation* (*communicatio*, lat.: Mitteilung, Teilhabe, Verbindung, Gemeinsamkeit). Bei Kierkegaard gibt es nur den Begriff *Meddelelse*, nicht wie heute im Deutschen beide Begriffe Kommunikation und Mitteilung. Man könnte als in der Übersetzung durchaus statt *mitteilbar* auch *kommunizierbar* sagen – wobei aber bei diesem Wort ja das Dänische umstandslos ins Deutsche übersetzt werden kann.

2.2 Kierkegaards sokratische Ironie

„Ebenso wie die Philosophie mit dem Zweifel, ebenso beginnt ein Leben, das menschenwürdig genannt werden kann, mit der Ironie.“ (BI, 4)

Dieser Abschnitt soll *mit* Kierkegaard *bei* Sokrates beginnen, nämlich bei Kierkegaards Dissertation „Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates“ (BI, Gesammelte Werke, Düsseldorf/Köln 1961). Wie beginnt aber Kierkegaard in seiner Dissertation bei Sokrates? Bei Sokrates selbst zu beginnen ist ja nicht möglich, da er keine Schriften hinterlassen hat. Kierkegaard sieht sich gezwungen, mittels einer „Kombinationsrechnung“ vorzugehen, die er jedoch auch anders begründet, denn „[...] ja sogar, wenn ich mir vorstelle, daß ich gleichzeitig mit ihm [Sokrates, Anm.] lebte, wäre er gleichwohl jederzeit schwer zu verstehen.“ (BI, 10)

Dieses Kapitel soll auch dem Grund für diese interessante Vorstellung bei Kierkegaard näher kommen. Er taucht dabei jedenfalls in die Problematik des Verstehens in Zusammenhang mit der Ironie ein: „Im Hinblick auf Sokrates ist somit in einem ganz anderen Sinne als bei den meisten andern Menschen von Verstehen die Rede.“ (ebd.) Denn – vereinfacht ausgedrückt – in der Ironie bedeutet ja das, was einer sagt, eigentlich etwas anderes. Kierkegaard geht sogar so weit, zu behaupten, dass es nur „alle verschiedenen Spielarten des Mißverständnisses“ (BI, 132) von Sokrates gibt. Aber, schreibt Kierkegaard weiter, „bei einer solchen Person wie Sokrates, glaube ich, ist uns damit am besten gedient.“ (ebd.) Sokrates ist Lehrer, Mäeutiker, der es sozusagen ermöglicht, sich selbst zu verstehen, nicht ihn.

Sokrates kann also nur indirekt gelesen werden: Kierkegaard liest für seine Dissertation Platon, Xenophon und Aristophanes. Dazu kommt der zeitliche Abstand, der ein Verständnis noch schwieriger macht. Klar ist hierbei außerdem, dass jene Philosophen Sokrates nicht einfach nur wiedergegeben, sondern sozusagen dichterisch aufgearbeitet haben; und Kierkegaard versucht sich in der Interpretation dessen, was wirklich Sokrates anzurechnen ist.

Ich habe dennoch die Dissertation Kierkegaards nicht im Hinblick auf eine Neuinterpretation der sokratischen Dialoge oder auf ein besseres Verständnis von Sokrates gelesen, sondern um mehr darüber zu erfahren, wie Kierkegaard die sokratische Ironie bzw. Dialektik versteht. Denn die auf Sekundärliteratur gestützte Annahme ist, dass Kierkegaard auch in seinem späteren Werk diese Denkweise bzw. diese Methoden anwendet (wenn auch in anderer Weise) oder zumindest stark von ihnen beeinflusst ist¹⁸: „Der Mäeutiker („Geburtshelfer“) hilft seinem Gesprächspartner, das freizulegen, was bei diesem bereits vorhanden ist.“ (Purkarthofer 2005, 65)

Die Begriffe Ironie und Dialektik

Die Dissertation „Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates“, von Kierkegaard 1841 abgeschlossen, ist das einzige philosophische Werk Kierkegaards, das sich zum einen klar als philosophisch zu erkennen gibt, zum anderen noch dazu kein Pseudonym als Verfasser oder Herausgeber aufweist. Seine eigentliche Erstlingsschrift ist sie aber nicht, denn diese wurde von Kierkegaard auf eigene Kosten 1838 gedruckt¹⁹ und trägt den Titel „Aus eines noch Lebenden Papieren wider seinen Willen herausgegeben von S. Kierkegaard“. Die Kritik an H. C. Andersens Roman „Nur ein Spielmann“ ist inhaltlich für diese Arbeit nicht von Bedeutung, jedoch lassen sich mit diesem Werk zwei Aspekte zeigen: In der Einleitung zu den Erstlingsschriften bemerkt Emanuel Hirsch, dass die Schriften von Kierkegaard, die er in seiner Studienzeit verfasst hat, ihn als Vertreter eines „konservativ geprägten romantisch-idealistischen Geistes“ (Hirsch, in: ES, VIII) zeigen. Die Vertreter der späten Romantik (etwa Heiberg in Dänemark) hatten ebenso Einfluss auf Kierkegaard wie die Auseinandersetzung mit Hegel, auf den auch in der Erstlingsschrift verwiesen wird.

Nun erschafft Kierkegaard mit dieser Veröffentlichung eine Art Vorentwurf zur

¹⁸ Weiter unten wird sich zeigen, dass Kierkegaard selbst in gewissem Sinne immer Ironiker war und dass auch für diese Arbeit über Kierkegaard wichtig ist, wie der dänische Philosoph diese Form des sokratischen/platonischen Dialogs auffasst.

¹⁹ Da die Abhandlung zu lange war, um in der Zeitung "Kjøbenhavns flyvende Post", in der der junge Kierkegaard üblicherweise Artikel (besonders Polemiken) veröffentlichte, zu erscheinen, musste er sie (mit dem Geld seines verstorbenen Vaters) selbst drucken lassen. Sie erschien daraufhin auch im Kopenhagener Buchhandel. (vgl. etwa ES, 176)

pseudonymen Schriftstellerei: Er fungiert „wider Willen“ als Herausgeber, als eigentlichen Autor identifiziert Kierkegaard im Vorwort sein „alter ego“, einen Freund, der auch „alter idem“, der andere Gleiche, (vgl. ES, 41) genannt werden könnte. Der Herausgeber, also Kierkegaard, ist das „Medium, durch welches er mit der Welt in Fernverbindung steht“. (ES, 43) Kierkegaard entwirft hier, noch bevor er mit seiner Dissertation der Ironie, Mäeutik und der indirekten Mitteilung näher kommt, bereits eine Art der „indirekten Mitteilung“. Seine ironische Haltung, die von Distanz zum eigenen Werk zeugt, ist bereits am Beginn der Schrift zu erkennen, da das Vorwort des Herausgebers eine eigene Nachschrift hat. Ich zitiere diese Nachschrift zur Gänze:

„Nachschrift für diejenigen Leser, welche vom Lesen des Vorworts vielleicht Schaden haben könnten: sie können das Vorwort ja überspringen, und sprängen sie etwa gleich so weit, daß sie die Abhandlung mit überspringen, so mag auch dies ganz gleich sein.“ (ES, 45)

Dass für Kierkegaard Distanz und kritische Reflexion des eigenen Werkes – auch im Hinblick auf die „indirekte Mitteilung“ – wichtig sind, zeigt sich schon in der ästhetischen Kritik an Andersen, da er ihm den Mangel an Distanz vorwirft. (vgl. etwa ES, 61-62; 70-71) Ein Dichter muss sich von der eigenen Arbeit lösen und sie wie ein Außenstehender betrachten können, und zwar aus einer „Lebensanschauung“ heraus, um sich nicht in einem rein zufälligen und damit endlichen Verhältnis zum Werk zu befinden. (vgl. ES, 68)²⁰

Neben Sokrates und dem Dialog, der Mäeutik und der Ironie sind auch Hegel und die Dialektik ein wichtiger Bezugspunkt für Kierkegaard. In seiner Dissertation stellt Kierkegaard dem Hegelianismus die Bedeutung der subjektiven Persönlichkeit gegenüber. (vgl. Einleitung zu BI, IX) Hegels Einfluss ist zwar in dem ersten philosophischen Werk Kierkegaards deutlich erkennbar, vor allem auch die Auseinandersetzung mit der Methode der Dialektik, aber Kierkegaards Auffassung hat sich im Laufe seiner Arbeit gewandelt.

²⁰ Dass Sokrates und seine Methode für Kierkegaard nicht nur in philosophischer Hinsicht von Bedeutung sind, zeigt sich auch in den kleineren Schriften, die er in den Jahren 1837 und 1838 verfasst hat. In „Über die Kunst, Kindern Geschichten zu erzählen“ (ES, 141) heißt es, man müsse bei der Beschäftigung mit Kindern auch außerhalb der eigentlichen Unterrichtsstunden „sokratisch sein, man soll bei den Kindern die Lust zu fragen wecken“. (ES, 143)

Methodisch und inhaltlich interessant wird es für dieses Thema schon dann, wenn sich Kierkegaard mit der „Fragekunst“ bzw. der „Kunst der Unterredung“ (BI, 32) und den platonischen Dialogen auseinandersetzt. Für Sokrates und Platon ist der Dialog der methodische Ausgangspunkt. Doch in der Dichotomie des Dialogs sieht Kierkegaard nicht die Möglichkeiten des ausgeformten Dialektik-Prozesses, da es ihm „an der Einheit von allmählich fortschreitendem Verstehen und Intuition, einer Einheit, die allein durch den dialektischen Dreisatz (Trilogie) möglich wird“ (BI, 31) fehlt. Es besteht zwar ein Wechselverhältnis im Fragen und Antworten, jedoch nicht diese höhere Einheit, schon gar nicht in der speziellen ironischen Frageform des Sokrates, die nicht auf eine Antwort abzielt, sondern auf den Beweis des Nichtwissens der gefragten Person: „Entweder kann man nämlich in der Absicht fragen, eine Antwort zu erhalten, [...] oder man kann fragen, nicht um der Antwort willen, sondern um durch die Frage den scheinbaren Inhalt auszusaugen und alsdann eine Leere zurückzulassen.“ (BI 35)

Warum aber als Mäeutiker eine Leere zurücklassen, wenn man doch eigentlich „Geburtshelfer“ sein sollte? Auch bei den Reden von Sokrates ist, so Kierkegaard, „in diesem leeren Raum, diesem Nichts, das Wichtigste verborgen“. (BI, 17) Das Fragen ist gegen das erkennende Subjekt gerichtet (vgl. BI, 36/37)²¹ und deshalb verwendet Sokrates in der Interpretation Kierkegaards eine negative Methode: „Seine Eigenheiten sind, wie oben bereits angedeutet, die Ironie in ihrem das Ganze umfassenden Streben, die Dialektik in ihrer negativ befreienden Wirksamkeit.“ (BI, 125) Ich möchte bei dem bleiben, was Kierkegaard Sokrates anrechnet: Diese von der Empirie befreiende Wirkung der negativen Dialektik geht von einem subjektiven Standpunkt aus, kommt aber in ihrer Entwicklung darüber hinaus zu einem „vollendeten“ Standpunkt, der sich zu sich selbst zurückwendet. (vgl. BI, 127) Das über die Wirklichkeit hinausge-

²¹ In seiner Konklusion über Platon (Rechtfertigender Rückblick, BI ab 122) arbeitet Kierkegaard heraus, dass sich jeweils zwei Arten von Ironie und Dialektik bei Platon finden ließen: Eine Art der Ironie begreift er als „stimulus für den Gedanken“, die andere als „terminus“ (BI, 123), der sowohl operiert als auch angestrebt wird. Bei der Dialektik ist es ähnlich: Eine Art treibt an und hält den Gedanken in Bewegung, die andere will vom Abstrakten zum Konkreten kommen, sie will „mit der Idee die Wirklichkeit konstruieren“. (ebd.) Auch hier hält Kierkegaard fest, dass beide Methoden mangelhaft seien, der jeweils ersteren schreibt er das Mythische zu, der zweiten das Bildliche.

hende nennt Kierkegaard das Negative, genauer gesagt „die ins Bewußtsein aufgenommene Verneinung der Giltigkeit der Erfahrung“. (ebd.) Tatsächlich rechnet Kierkegaard Sokrates hoch an, dass dieser den Gedanken aus dem Nützlichen, aus der Endlichkeit, in die Unendlichkeit führt, in die Idealität: „Wo die Empirie endet, da hebt Sokrates an“. (BI, 129)

Xenophon sieht jedoch das Gegenteil in Sokrates, sieht die Nützlichkeit, sieht den „Apostel der Endlichkeit“ (BI, 130), wie Kierkegaard es nennt. Trotzdem ist dessen These: „das Dasein des Sokrates ist Ironie.“ (ebd.) Denn beide Deutungen sind nicht ganz falsch: „Die Ironie schillert zwischen dem idealen Ich und dem empirischen Ich“. (ebd.)²²

In Verbindung mit dem Gedanken, dass Sokrates „Stifter der Dialektik ist“ (BI, 175), kommt Kierkegaard zu folgender pointierten Aussage: „Sokrates ist [...] bis zur Idee der Dialektik gelangt, hat jedoch die Dialektik der Idee nicht besessen.“ (ebd.) Es zeigt sich hier, wie schwierig es für Kierkegaard ist, Sokrates zu fassen. Man denke an „Ich weiß, dass ich nichts weiß“: Das Nichts-Wissen kann mit Kierkegaard als philosophisches Nichts-Wissen aufgefasst werden (vgl. BI, 174), im Gegensatz zum empirischen Wissen, das Sokrates ja zweifellos besitzt, schon allein deswegen, da er ja zumindest eines weiß: Nämlich, dass er nichts weiß. Kierkegaard schreibt: „Nun ist es freilich wahr, daß in dieser hier ständig angedeuteten, in jedem Moment gesetzten und im gleichen Moment widerrufenen Negativität eine inhaltsreiche und tiefe Positivität liegt, sobald sie dahin gelangt, sich auf sich selbst zu besinnen; Sokrates jedoch hat sie ständig bloß in jener Möglichkeit festgehalten, die niemals zu Wirklichkeit ward.“ (BI, 176)²³

²² Gerade die Ironie hilft Kierkegaard, die verschiedenen Sokrates-Darstellungen von Platon und Xenophon schlüssig zu erklären, ohne beiden totales Missverstehen vorwerfen zu müssen. Denn der Ironiker muss von der Wirklichkeit ausgehen (und sie beobachten etc. – das ist die Xenophon-Deutung), aber gleichzeitig über ihr schweben und den nötigen Abstand halten (das ist der Platon-Interpretation zuzuordnen).

²³ Dass man sich dem sokratischen Satz mit Kierkegaard auch in anderer Weise nähern kann, sei hier kurz zusammengefasst: Mit dem sokratischen Dämon wird etwas Abstraktes bezeichnet, etwas Warnendes (vgl. BI, 165), das – und Kierkegaard verweist hier auf Hegel – gegen die griechischen Götter, Sitten und das Orakel etwas Subjektives setzt: Nämlich eine aufkeimende Freiheit des Subjekts (vgl. BI, 167, 168), etwas Innerliches, einen Willen. Diese Subjektivität, die „den Menschen von seinem Verhältnis zu Gott emanzipiert“ (BI, 177), zeigt sich vorerst durch Unwissenheit. Andererseits ist diese Unwissenheit auch ein Schritt zur Weisheit. (vgl. BI, 177)

In der Auseinandersetzung mit der sokratischen Auffassung der Seele in „Phädon“ als abstraktes Wesen, die das rein abstrakte Wesen in den Dingen erkennen könne, wenn sie von der Last des Körpers und der Sinne befreit ist (vgl. BI, 69, 70), entwickelt Kierkegaard einen Ansatz seiner Grundkritik an der philosophischen Spekulation: Nämlich, dass philosophisches Erkennen den Erkennenden zur leeren, unpersönlichen Abstraktion macht. Denn wenn das zu Erkennende rein Abstrakte im Gegensatz zum Konkreten ein Nichts ist (vgl. BI, 70), „folgt dann wiederum, daß die Seele in ihrer erkennenden Tätigkeit, um mit ihrem Gegenstande so recht übereinstimmend zu werden, in gleichem Maße zu einem Nichts werden muß.“ (ebd.)

Bevor die Annahme, dass das Abstrakte ein Nichts ist, kritisiert werden kann, ist zu bedenken, dass sich Kierkegaard mit der Ironie eines Sokrates auseinandersetzt, die, wie vorher dargestellt, ins Abstrakte und schlussendlich ins Nichts kippt; und Kierkegaard versteht das Abstrakte nicht im Sinne des Ontologischen, sondern im Sinne des seines Inhalts Entbehrenden (vgl. BI, 46). Das sokratische Abstrakte ist ein „inhaltsloses Bezeichnen“ (ebd.), das fast schon paradox anmutet, vor allem in der Formulierung des Ergebnisses der sokratischen Prozedur: Das Ergebnis ist „die unbestimmbare Bestimmung des reinen Seins“ (ebd.), und am Begriff der Liebe gezeigt sieht das so aus: „die Liebe ist“. (ebd.) Das ist die abstrakte Bestimmung, zu der Sokrates kommt, die sich allem zufällig Konkreten entledigt hat.

Jedenfalls ist mit diesen Überlegungen die Voraussetzung geschaffen, den Gedanken nachvollziehen zu können: Der Unterricht von Sokrates zielt nun auf das Allgemeine bzw. das Universale ab, und die Auffassung ist, dass das Bewusstsein aus sich selbst schöpft, was das Wahre ist (vgl. BI, 237). Sokrates lässt also die Mannigfaltigkeit des Wirklichen – im Sinne einer geschichtlichen Wirklichkeit – verschwinden, er „ließ überhaupt das an und für sich Seiende zum Vorschein kommen aus der Bestimmung des Mannigfaltigen heraus.“ (BI, 241) So wird das Subjekt zur gegebenen Wirklichkeit vorerst negativ frei, also frei *von* etwas. (vgl. BI, 268) In seiner Hebammenkunst lässt Sokrates also den Anderen zum Sein an sich gelangen. Das „Abstrakte“ wiederum konkret zu

machen, etwa in einer Ethik, war nicht Sache des Sokrates, so Kierkegaard. (vgl. BI, 272) Auch wenn die so gewonnene Freiheit, diese „Unendlichkeit der Möglichkeiten“ (BI, 267), den Ironiker berauscht und ihm Enthusiasmus verleiht, gibt er sich nicht hin – darin sieht Kierkegaard, im Gegensatz zu Hegel, jedoch nichts Widerwärtiges (vgl. BI, 270): Für Kierkegaard ist das berechtigte Ironie, im Gegensatz zu der Ironie von Schlegel oder Tieck. (vgl. BI, 271) Ironie müsse, besonders beim Dichter, beherrschte Ironie sein. (vgl. BI, 330)

Kierkegaard strebt sehr wohl, im Gegensatz zu Sokrates, zu einer positiven Freiheit hin, einer Freiheit *zu*. Die Ironie, zu der Kierkegaard gegen Ende seiner Dissertation kommt, ordnet sozusagen den Menschen in seiner Wirklichkeit ein, macht ihn positiv frei, und das muss er in seiner geschichtlichen Wirklichkeit, in der er existiert, sein (vgl. BI, 330, 331). Erst die begrenzte Ironie hat Berechtigung, denn sie ist damit „zu einem Moment herabgespannt“ (ebd.), sie ist „nicht die Wahrheit sondern der Weg“. (BI, 332)

Darin steckt ein erster Entwurf hin zum Ethischen, aus einer Existenz-Philosophie heraus. Man sieht, dass Kierkegaard schon hier eine konkrete Anwendung des Denkens im Leben sucht, und im Ganzen erscheint ein Weg hin zum Einzelnen – und das von der Mäeutik aus. Kierkegaard hat von Sokrates ausgehend eine Methode entwickelt, die dem Einzelnen helfen soll, sein Wesen, seine Subjektivität in seiner Freiheit selbst zu konstituieren. Diese Ironie vernichtet in dieser Interpretation schlussendlich doch nicht, sondern „gewährt damit Wahrheit, Wirklichkeit, Inhalt“. (BI 331)

Mit etwas Ironie spricht Kierkegaard selbst von einer Wahrheit oder Wirklichkeit, die als wissenschaftliches Ergebnis Gültigkeit erhält:

„Wenn so z. B. die Wissenschaft lehrt, die Wirklichkeit habe unbedingte Gültigkeit, so gilt es doch in Wahrheit, daß die Wirklichkeit Gültigkeit erlange, und man kann doch nicht leugnen: es würde überaus lächerlich sein, falls jemand, der in seiner Jugend gelernt hätte und es vielleicht andere lehrte, die Wirklichkeit habe unbedingte Bedeutung, alt würde und stürbe, ohne daß die Wirklichkeit für ihn andre Gültigkeit gehabt hätte als die, daß er, zur rechten wie zur unrechten Zeit, die Weisheit verkündigt hätte, die Wirklichkeit habe Gültigkeit.“ (BI, 333)

Hier übt Kierkegaard auch Wissenschaftskritik: Wissenschaft darf nicht von der Auffassung des Einzelnen abhängen (für den vielleicht etwas Gültigkeit er-

langt), sondern deren Erkenntnisse müssen stets intersubjektiv nachvollziehbar sein. Und nicht umsonst wird Kierkegaard später zu einem Autor, der gerade deswegen von sich behauptet, am wissenschaftlichen Streben nicht teilnehmen zu wollen. Denn, so die Auffassung Kierkegaards in seiner Dissertation, die „Wirklichkeit empfängt ihre Giltigkeit durch Handeln.“ (BI, 334)

Kurz zusammengefasst könnte man sagen, dass die sokratische Ironie zur Negativität, zum Abstrakten führt, und aus diesem kann sich das Subjekt aus seiner Freiheit heraus in seiner eigenen Wahrheit durch Handeln konstituieren. Die erste Bewegung unterstützt der sokratische Lehrer, der Mäeutiker, die zweite Bewegung jedoch nicht, diese muss das Subjekt selbst leisten, ohne sich auf eine allgemeine Wahrheit verlassen zu können. Auch war für Sokrates, so wie ihn Kierkegaard sieht, der einzelne Mensch von „unendlicher Wichtigkeit“ (BI, 186), „sein Verhältnis zum Leben war sein rein persönliches Verhältnis zu einzelnen Individuen“. (ebd.)²⁴ Im Verhältnis zum Einzelnen ist dieses negative Verhältnis für Kierkegaard nicht der Schlusspunkt – wie schon angesprochen denkt Kierkegaard in seiner Dissertation schon einen Schritt weiter und entwickelt später, unter Voraussetzung der oben ausgeführten Annahmen, seine eigene Theorie – der „indirekten Mitteilung“.

²⁴ Im Hinblick auf den Genuss, den Kierkegaard in Sokrates erkennt, nennt er ihn Erotiker und Verführer: „[...] kurz gesagt, er besaß alle verführerischen Gaben des Geistes; jedoch mitteilen, erfüllen, bereichern, das vermochte er nicht.“ (BI, 194)

2.3 Indirekte Mitteilung und der Begriff Medium

Das erste Hauptwerk, das Kierkegaard unter einem Pseudonym veröffentlicht hat, „Entweder-Oder“, ist selbst schon ein Werk der indirekten Mitteilung: Das „Lebensfragment“, so der Untertitel, wurde von Victor Eremita herausgegeben. Für Tilo Wesche „Kierkegaards radikalste Schrift, weil ihre von christlichen Aussagen freie Darstellung am kompromisslosesten die indirekte Mitteilung umsetzt“. (Wesche 2003, 184)

Der Herausgeber Victor Eremita hat, schreibt er selbst im Vorwort, Papiere gefunden, und zwar die Aufzeichnungen eines Ästhetikers, er nennt ihn A, und die Briefe eines Gerichtsrates, er nennt ihn B. Kierkegaard entwirft zwei mögliche *Existenzformen*²⁵, die ästhetische und die ethische. Die ästhetische Lebensform ist die unmittelbare, die rein der Sinnlichkeit gehorcht und im Augenblick lebt. Dadurch wird die Zeit – eigentlich das Davor und das Danach des Augenblicks, Vergangenheit und Zukunft – aufgehoben, was bewirkt, dass keine Handlung ethisch oder moralisch gedacht oder belangt werden kann. Diese Form der Ästhetik verkörpert für A Don Juan aus Mozarts „Don Giovanni“. Eine andere Form der ästhetischen Lebensweise stellt die Figur „Johannes der Verführer“ dar, der sowohl den Moment, also die Wirklichkeit, wenn sie passiert, genießt, als auch die Reflexion über die Wirklichkeit – er genießt ästhetisch in doppelter Weise. (vgl. Liessmann 1999, 41ff) In der ethischen Existenz jedoch wird die Subjektivität hinter das Allgemeine gestellt: Der ethische Mensch lebt nicht für sich, wie der ästhetische, sondern in und mit der Gemeinschaft und dadurch mit Ethik und Verantwortung. Während der Ästhetiker vor allem darauf achtet, wie er etwas tut (also, ob es ästhetischen Wert hat), geht es dem ethischen Menschen darum, was er tut (also, ob es ethisch vertretbar ist).

A ist verzweifelt, „die Zeit steht still und ich mit“ (EO, 35), schreibt er; sein Le-

²⁵ Bei Purkarthofer sind es „Lebensanschauungen“ (diesen Begriff verwendet auch Kierkegaard) oder „Standpunkte“ (vgl. Purkarthofer 2005, 29), bei Pieper „Lebensformen“ (Pieper 2000, 60), bei Wesche „Lebensmöglichkeiten“ (Wesche 2003, 183) und „Lebensanschauungen“ (ebd., 187), und bei Liessmann „Stadien“. (vgl. Liessmann 1999, 40f) Aus dem Begriff „Stadium“, der etwa im Titel von Kierkegaards „Stadien auf des Lebens Weg“ vorkommt, bildet sich einige Zeit nach Kierkegaards Tod auch die „Stadientheorie“ als Interpretationstheorie heraus. (vgl. Purkarthofer 2005, 120) Dazu im dritten Abschnitt dieser Arbeit.

ben hält er für leer und bedeutungslos. Der eigentliche Genuss ist für ihn die Vorstellung und die Reflexion, Erinnerung ist für ihn das Vollkommene im Leben, aber auch das Gefährlichste. Deshalb muss er das richtige Verhältnis von Erinnern und Vergessen finden: „Jedes Lebensmoment darf nur so viel Bedeutung für einen haben, daß man es in jedem beliebigen Augenblick vergessen kann; jedes einzelne Lebensmoment muß aber andererseits so viel Bedeutung für einen haben, daß man sich jeden Augenblick seiner erinnern kann. [...] Je poetischer man sich erinnert, um so leichter vergißt man“. (EO, 340-341) Dazu müsse man auch den Genuss im Zaume halten, so A: „Wenn man sich dergestalt in der Kunst des Vergessens und der Kunst des Erinnerns perfektioniert hat, so ist man imstande, mit dem ganzen Dasein Federball zu spielen.“ (EO, 341)²⁶

Der Ethiker B – er schreibt Briefe an A – will ihm helfen, seinen Weg hin zur Ethik, zum Mit-Sein, zu finden. Prinzipiell, so führt B aus, müsse sich das Individuum aus seiner Freiheit heraus selbst wählen, um sich als freien Geist zu setzen. Das wäre aber ein Widerspruch, da das Selbst vorher schon existiert hat, und dennoch ist das Selbst durch die Wahl erst geworden. (vgl. EO, 773-774)²⁷ Erst wer sich selbst absolut wählt, wählt sich als frei, und setzt damit erst die absolute Differenz zwischen Gut und Böse. (vgl. EO, 783) Der Ästhetiker, so B, denke nur in relativen Differenzen, aber nie in absoluten Differenzen, in Gut und Böse. (ebd.) Auch wenn sich der Mensch nicht selbst erschaffen, selbst setzen kann, sondern gesetzt ist, muss er als Gesetzter anerkennen, dass er beispielsweise einen Körper, Triebe, etc. hat; und so schafft er sich selbst, indem er sich aus seiner Freiheit heraus zu einem bestimmten Individuum macht: „Indem der Mensch aber solchermaßen sich seiner bewußt wird, übernimmt er alles unter seine Verantwortung.“ (EO, 816) Das Selbst, Freiheit,

²⁶ Die Gefahr am Erinnern: Der Ästhetiker als der „Unglücklichste“ kann weder Hoffnung noch Erinnerung auf sein Jetzt, auf die Gegenwart, beziehen.

²⁷ Dieser Gedanke ist auch grundlegend für den Existentialismus bei Sartre: Der Mensch ist, wozu er sich macht – die Existenz erfordert die Wahl: „Wenn er (der Mensch, Anm.) eine Definition findet, dann nicht, weil er sie entdeckt, sondern weil er sich entscheidet: was wir auch immer sind, es ist, was wir zu sein uns entschieden haben, und deshalb können wir es nicht wirklich sein, weil es immer die Möglichkeit gibt, anders zu entscheiden.“ (Danto 1997, 37) In Kapitel 2.5 dieser Arbeit wird es darum gehen, dass Kierkegaard Sein als Werden auffasst – und das hat wiederum Konsequenzen für die zwischenmenschliche Kommunikation und macht die indirekte Mitteilung notwendig.

Identität, Geschichte – all das bekommt das Individuum in der absoluten Wahl – aber damit auch Verantwortung, Gut und Böse, ethische Kategorien. Pflicht ist damit aber kein äußeres, sondern ein inneres Verhältnis: „Wer ethisch lebt, hat also sich selbst als seine Aufgabe.“ (EO, 822) Doch Ethik und Pflicht sind das Allgemeine, insofern sie allgemein gültig sind; was das Individuum tun kann, ist jedoch das Einzelne: „Dies zeigt, daß das Individuum zugleich das Allgemeine und das Einzelne ist.“ (EO, 831) Auch der andere Mensch muss zugleich als der allgemeine und der einzelne Mensch betrachtet werden, der seine Teleologie in sich selbst hat. (vgl. EO, 845)

Gegen die Ästhetik der Verführung, der romantischen Hingabe im Moment, argumentiert der Ethiker, dass die Ehe bzw. die Liebe in der Ehe eigentlich einen höheren ästhetischen Wert habe, der in der Dauer begründet liegt, im „Gepräge der Ewigkeit“. (EO, 544) Durch die Zeit bekommt die eheliche Liebe eine Reflexionsmöglichkeit und weist dadurch auch auf ein Höheres hinaus, auf das Religiöse, wodurch die Liebe die Unendlichkeit tatsächlich finden kann. (vgl. EO, 555) Wenn die erste Liebe (die eigentlich die wahre und ewige Liebe ist) in der Ehe frei gewählt wird, kann sich das Individuum in dieser Notwendigkeit frei fühlen – und das Wesen der Liebe wird die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit. (vgl. EO, 571) Die Liebe wird in der Ehe somit geschichtlich. (vgl. EO, 575) In der Liebe ist man für den anderen „dadurch, daß man nicht für sich ist“ (EO, 650), und das nennt B Hingabe: „Hingabe ist aber nur dadurch möglich, daß ich aus mir selber herausgehe“ (ebd.), dass ich dem Anderen offenbar werde:

„Wer dagegen liebt, hat sich selbst in einem anderen verloren, indem er sich aber in dem anderen verloren und vergessen hat, ist er dem andern offenbar, und indem er sich selbst vergißt, wird seiner in dem andern gedacht.“ (EO, 561)

Für den Ethiker ist offensichtlich, dass sich niemand A anvertrauen oder seinen Kummer mit ihm teilen würde, denn „es hätte doch niemals die wahre Bedeutung, weder für Dich noch für ihn; für ihn nicht, weil er das Willkürliche empfindet, das darinliegt, sich dir anzuvertrauen“. (EO, 622) A ist für B ein „Operateur“, der so in die Sorge eindringt, dass er „den Rückweg nicht vergißt“

(ebd.), also so, dass er sich jederzeit wieder zurückziehen kann, ohne die volle Verantwortung zu übernehmen. Der Kommunikation, der es voll und ganz um die existenzielle Sorge des Anderen geht, müsste also jedenfalls eine (nicht willkürliche) Wahl vorangehen, mit der der Einzelne auch die Verantwortung trägt und sich dessen bewusst ist. Es ist – für B – ethisch gesehen Pflicht, dem anderen offenbar zu werden.²⁸

Jedoch: B und seine Analyse der Lebensform von A, sein Besserwissertum, seine fast schon arrogant anmutende Überlegenheit und Redundanz, sein Beharren, sein überzogenes Pflichtbewusstsein (auch wenn B behauptet, keine „Pflichtenlehre“ (EO, 902) vortragen zu wollen) – all das soll den Leser zu der Überlegung führen, ob nicht auch B verzweifelt sein könnte. Die indirekte Mitteilung hat ihren ersten Erfolg, wenn der Leser die Verzweiflung von A erkennt. Dann aber – wie in der Dialektik – wird mit B die Anti-These gesetzt. Der Leser soll sich nicht voll und ganz in der Anschauung von A oder B auflösen, sondern zum Reflektieren über beide Existenzformen gebracht werden. Es gibt nur Entweder – Oder, sagt dem Leser der Titel, und fordert ihn damit zu einer Entscheidung auf, die Kierkegaard offen lässt. „Der Text weist über sich hinaus auf den praktischen Vollzug als Ort, wo sich ein Lebensverständnis einstellen könnte. [...] Erst ausgehend von der Klärung, warum gesicherte Lebensdeutung misslingt, eröffnet sich auch und überhaupt die Möglichkeit eines Lebensverständnisses, das sich in seinem praktischen Vollzug als wahr erweisen könnte.“ (Wesche 2003, 212)

Die indirekte Mitteilung besteht darin, dass, wie bei Sokrates, ein Nichts am Ende steht, das den Leser zur Reflexion und schlussendlich zum Existenzvollzug anregen soll. Der letzte Satz „denn nur die Wahrheit die erbaut, ist Wahrheit für dich“ (EO, 933) zeigt das ganz klar: Der Leser wird aufgefordert, seine

²⁸ Der Unfähigkeit von A, Freundschaft und Vertrauen aufzubauen, hält B seine Analyse der Freundschaft entgegen: Es „ist eines jeden Menschen Pflicht, offenbar zu werden.“ (EO, 901) A werde, behauptet B, nie dem Anderen wirklich offenbar, da seine Offenbarung eigentlich eine Täuschung, eine Maske, ist – und dadurch wird er eigentlich zum Betrüger (vgl. EO, 707): „Du bist nämlich nichts und bist immer nur im Verhältnis zu andern, und was Du bist, bist Du durch dies Verhältnis.“ (ebd.) Wer sich nicht offenbaren kann, kann auch nicht lieben - und ist damit der „Unglücklichste von allen“. (EO, 708)

eigene Wahrheit zu finden – und zwar im Modus des Existierens. Denn erbaun ist auch im Sinne von schaffen, aufbauen, errichten gemeint: Man kann seine Existenz im Sinne seiner eigenen Wahrheit wählen, erschaffen.

B ist kein Lehrer im empathischen oder mæeutischen Sinn – dazu ist B zu urteilend, zu direkt, zu besserwisserisch. B warnt A (vgl. 539), er sagt ihm, was ihm fehlt (etwa der Glaube, vgl. EO, 535), B stellt keine Fragen, sondern Behauptungen auf und meint sogar an einer Stelle: „[...] denn Du bleibst doch immer derselbe, wirst niemals klüger.“ (EO, 535) „B's satte Gemütlichkeit zeugt von einer Öde, die nicht einmal von ihm bemerkt wird“. (Wesche 2003, 208)

Der Herausgeber Victor Eremita gibt in seinem Vorwort eigentlich schon die Hinweise, wie diese Buch gelesen werden kann – oder sollte. Wenn man, so seine erste Überlegung, das Buch lesen würde, als sei die ganze Schrift von einer Person geschrieben worden (was sie in Realität ja auch ist), dann könne man ihr ganz neue Seiten abgewinnen: „Es wäre also ein Mensch, der in seinem Leben beide Bewegungen durchlaufen oder beide Bewegungen überdacht hätte.“ (EO, 24) Ein Hinweis soll den Leser vorerst den Titel, mit dem man am Anfang des Buches nichts anfangen kann, vergessen lassen: „Man trifft zuweilen auf Novellen, in denen von bestimmten Personen gegensätzliche Lebensanschauungen vorgetragen werden. Das endet dann zumeist damit, daß der eine den anderen überzeugt. Statt daß die Anschauung für sich selbst sprechen muß, wird der Leser mit dem historischen Ereignis bereichert, daß der andere überzeugt worden ist. Ich halte es für ein Glück, daß diese Papiere diesbezüglich nichts mitteilen.“ (EO, 24) Der Leser soll sich beide Anschauungen aneignen, selbst wählen und die Personen – sie heißen ja auch nur A und B – nach der Lektüre am besten vergessen.

Der Begriff Medium

In „Entweder – Oder“ umreißt Kierkegaard kurz den Begriff des Mediums, jedoch im Hinblick auf das, was es leisten kann. Kierkegaard tut das der Methode gemäß sowohl aus der Sicht des Ästhetikers A als auch aus der Sicht des Ethikers B. Immer wieder wird in dem Werk die Frage danach gestellt, wie sich etwas (ästhetisch) darstellen lässt. A, der natürlich poetisch denkt und ebenso

dialektisch geübt ist, reflektiert nicht nur die Situation des Dichters, sondern auch das Verhältnis zwischen Form und Inhalt (bzw. Stoff, Idee). An einem Punkt wird das Medium, wodurch eine Idee sichtbar wird, zum Gegenstand der Betrachtung. A versucht eine Einteilung der Medien nach den Kategorien des Reichtums oder der Armut eines Mediums: Je abstrakter und damit „ärmer“ die Idee, desto abstrakter und ärmer kann das Medium sein; und eine Idee ist umso konkreter, je stärker sie vom Geschichtlichen durchdrungen ist. (vgl. EO, 66-67) Die Sprache ist damit das Konkreteste aller Medien, eine Skulptur wäre dagegen sehr abstrakt, da durch das Medium Skulptur nur eine abstrakte Idee zum Ausdruck gebracht werden kann. (ebd.) Andere abstrakte Medien sind die Architektur, die Malerei und die Musik. Nicht immer jedoch muss das abstrakteste Medium die abstrakteste Idee zum Gegenstand haben. A sucht im Folgenden nach der abstraktesten Idee, die sich künstlerisch darstellen lässt.

Wo die Sprache aufhört, beginnt für den Ästhetiker das Musikalische: Die sinnliche Genialität, für A die abstrakteste Idee, ist eine Bestimmung der Innerlichkeit und gleichzeitig eine Sukzession von Momenten. Dadurch hat sinnliche Genialität zwar epischen Charakter, durch ihre Unmittelbarkeit lässt sie sich jedoch nicht poetisch darstellen, sondern nur im Medium der Musik. (vgl. EO, 69) Musik hat nämlich eine zeitliche Dimension, ebenso wie sie unmittelbar ist. Sprache eignet sich daher – so der Rückschluss – für den Ausdruck mittelbarer, reflektierbarer Ideen, also etwa für indirekte Mitteilung. Das Mittelbare, das in den Bereich der Sprache fällt, steht daher auch unter ethischen Bestimmungen (vgl. EO, 78), die Musik, die die sinnlich-erotische Genialität ausdrückt, kann verführerisch sein und hat daher das Potenzial zum „Dämonischen“. (vgl. ebd.)

A stellt Sprache und Musik nebeneinander, da beide Medien ihren Ausdruck in der Zeit haben; Skulptur und Malerei haben ihren Ausdruck im Raum. Das absolut Sinnliche jedoch hat kein Davor oder Danach, keine zeitliche Dimension, wie schon aus der Existenzform des Ästhetikers reflektiert wurde, und damit ist die Musik das Medium des Sinnlichen, da sie auch nur im Moment, unmittelbar, existiert. Die Sprache ist also dann vollkommen, wenn das Sinnliche negiert wird: „Die Sprache ist, als Medium betrachtet, das absolut geistig be-

stimmte Medium und also das eigentliche Medium der Idee.“ (EO, 81) Folglich hat auch A das Problem, sprachlich zu reflektieren, was er in der Musik erfahren hat, er kann eigentlich über das Sinnliche nicht sprechen, da es im Medium Musik viel besser dargestellt werden könnte. Daher muss A auch in seiner Abhandlung über das Musikalisch-Erotische in Mozarts Don Juan den Leser auffordern, sich Mozart anzuhören, denn es „bleibt doch stets ein Etwas zurück, das ich nicht auszusagen vermag, das aber doch gehört werden will. Es ist zu unmittelbar, um in Worten festgehalten zu werden.“ (EO, 99)²⁹

Der Ethiker dagegen unterscheidet prinzipiell zwischen dem, was ästhetisch schön ist, und dem, was sich ästhetisch schön darstellen lässt. (vgl. EO, 678) Eine ästhetische Darstellung muss sich im Moment konzentrieren (vgl. ebd.), die Poesie verkürzt, sie „konzentriert das Extensive ins Intensive“. (EO, 678-679) Für B lässt sich nur romantische Liebe, da sie im Moment ist, von Poesie oder Kunst darstellen, nicht aber die eheliche, da sie in der Zeit verwirklicht werden muss, ebenso wie alles, was täglich geschieht, was in einer Dauer verwirklicht werden muss und stetiges Werden erfordert; B gibt die Beispiele Langmut, Geduld, Demut. (vgl. EO, 681) Poesie sei zwar die vollkommenste aller Künste, kann aber „nicht das darstellen, dessen Wahrheit die zeitliche Sukzession ist.“ (EO, 682) Wie lassen sich für B diese – auch ästhetischen – Dinge darstellen: „[...] dadurch, daß es gelebt wird.“ (ebd.) Der Ehemann, so B, lebt poetisch bzw. ästhetisch: „[...] das Höchste und Schönste im Leben, davon soll man nicht lesen, nicht hören, das soll man nicht sehen, sondern, wenn man so will, es leben.“ (EO, 685)

In der Lyrik, die in gewisser Weise auf das Leben und den existenziellen Vollzug abzielt, versucht sich Kierkegaard selber: Denn sein Werk „Furcht und Zittern“ trägt den Untertitel „Dialektische Lyrik“.

²⁹ So kann Don Juan, der unmittelbare Verführer, musikalisch dargestellt werden, und wollte man einen Verführer im Medium der Sprache – etwa in einem Roman – darstellen, könnte das nur ein reflektierender Verführer sein – wie es Johannes der Verführer im Abschnitt „Tagebuch des Verführers“ ist.

2.4 Das Nicht-mitteilen-können

2.4.1 Das Schweigen des Paradoxes

Im Jahr 1843 erscheinen drei Bücher, die Kierkegaard unter Pseudonymen veröffentlicht: „Entweder-Oder“, herausgegeben von Victor Eremita, „Die Wiederholung“ von Constantin Constantius und „Furcht und Zittern“ von Johannes de Silentio.

Mit dem Pseudonym Johannes de Silentio soll schon anklingen, dass es in dem Werk eigentlich um etwas geht, das nicht mitgeteilt werden kann; etwas, das das Individuum in ein existenzielles Stadium versetzen kann, und das sich dem Anderen nicht vermitteln lässt. Vieles kann Silentio also nur im Schweigen belassen, und vieles nur lyrisch „anklingen“ lassen. Silentio selbst will sich in dieser Schrift weder als Philosoph noch als Dichter (vgl. FZ, 84) sehen, obwohl im Untertitel des Werks („Dialektische Lyrik“) eigentlich etwas von beidem enthalten ist. Jedoch gibt es für Kierkegaard im Gegensatz zur Dialektik des Denkens auch eine Dialektik des Lebens. (vgl. FZ, 144) In seinem Vorwort schreibt Silentio nicht ohne ironische Haltung und mit Anspielung auf den deutschen Idealismus:

„Der Verfasser dieser Schrift ist keineswegs Philosoph, er hat das System nicht verstanden, ob es da ist, ob es fertig ist, er hat schon genug für seinen schwachen Kopf bei dem Gedanken, welch einen ungeheuren Kopf jeder in unserer Zeit haben muß, da jeder solch einen ungeheuren Gedanken hat. [...] Verfasser dieser Schrift ist keineswegs Philosoph, er ist, *poetice et eleganter*, ein Extraschreiber, der weder das System schreibt noch das System verspricht, der sich weder am System verschreibt noch dem System verschreibt.“ (FZ, 9)

Silentio arbeitet sich zwar dialektisch zum Kern seiner Argumentation vor, es kommen aber auch lyrische und erzählerische Elemente vor. Besonders die „Stimmung“ spielt eine Rolle, kann ja Silentio selbst, wie er immer wieder betont, nicht alles verstehen oder gar aussprechen bzw. erklären. So kommen auch märchenhafte Elemente in Verwendung – das kurze Kapitel „Stimmung“ beginnt folgendermaßen: „Es war einmal ein Mann [...]“. (FZ, 11)

Kierkegaard stellt in „Furcht und Zittern“ die alttestamentarische Figur Abraham ins Zentrum seiner Ausführungen, um anhand der Situation Abrahams

das Paradox des Glaubens, die Suspension des Ethischen und auch das Problem des Nicht-mitteilen-könnens darzustellen. In literarisch bemerkenswerter Weise erörtert Silentio vorerst die Möglichkeit eines Auswegs in vier verschiedenen Variationen, in denen aber Abraham noch nicht jene Höhe des Glaubens erreicht hat, die Silentio in seiner „Lobrede auf Abraham“ herausstreicht.

Kurz zum Inhalt: Gott prüft Abraham, indem er Isaak, seinen Sohn, den Gott ihm als einzigen Sohn in hohem Alter geschenkt hat, als Opfer fordert. Abraham glaubt, nimmt die Prüfung auf sich, opfert Isaak und behält – für Kierkegaard „Kraft des Absurden“ – seinen Sohn: „Der ethische Ausdruck für das, was Abraham tat, ist, daß er Isaak morden wollte, der religiöse ist, daß er Isaak opfern wollte; aber in diesem Widerspruch liegt gerade die Angst, die wohl einen Menschen um den Schlaf bringen kann, und doch wäre Abraham nicht der, der er ist, ohne diese Angst.“ (FZ, 26)

Silentio betont selbst immer wieder, dass er Abraham nicht verstehen kann: „In den Helden *denke* ich mich *hinein*, in Abraham kann ich mich nicht hineindenken; wenn ich die Höhe erreicht habe, falle ich hinab, weil das, was sich mir bietet, ein Paradox ist.“ (FZ, 29) Der Glaube ist für Silentio das Höchste, jedoch glaubt er selbst nicht – denn er „kann die Bewegung des Glaubens nicht durchführen“. (FZ, 29-30) Silentio stellt Abraham über den in der ethischen Sphäre handelnden Helden, da Abraham das Allgemeine (und damit die ethische Handlungsweise) aufgibt, um ein noch Höheres zu ergreifen, nämlich den Glauben (vgl. FZ, 56), der eben dieses Paradox ist, dass der Einzelne höher steht als das Allgemeine. (vgl. FZ, 50) Hier kann man den Ausgangspunkt für die Suspension des Ethischen erkennen – die Tat Abrahams kann moralisch nicht gerechtfertigt werden, sondern nur im und durch den Glauben.

Doch auf das Problem der Ethik möchte ich später zurückkommen, vorerst soll es um das kommunikative Problem dieser Situation gehen. Denn Abraham kann seine Tat nicht nur ethisch nicht rechtfertigen; er kann sie weder erklären noch kann er seinen Glauben ausdrücken oder vermitteln. Das liegt an der Struktur des Glaubens bei Kierkegaard. Demnach wird der Einzelne gerade durch den Glauben, durch dieses Paradox, zum absolut Einzelnen, der sich

nicht einmal jemandem mitteilen kann, der ebenfalls glaubt – womit im Übrigen auch die Möglichkeit der Glaubensgemeinschaft ausgeschlossen ist:

„Der eine Ritter des Glaubens kann dem anderen überhaupt nicht helfen. Entweder wird der Einzelne selbst ein Ritter des Glaubens dadurch, dass er das Paradox auf sich nimmt, oder er wird es niemals. Kompaniegeschäfte sind in diesen Regionen gänzlich undenkbar. Jede nähere Erklärung dessen, was unter dem Isaak verstanden werden soll, kann der Einzelne stets nur sich selbst geben.“ (FZ, 66)

Der Einzelne steht im Glauben außerhalb des Allgemeinen, und kann sich deshalb nicht in allgemeinen Begriffen ausdrücken, der Glaube als absolutes Verhältnis zum Absoluten (vgl. FZ, 51) kann nicht in das Allgemeine eingeordnet werden. (vgl. FZ, 66) Silentio bringt die kommunikative Situation Abrahams folgendermaßen auf den Punkt: „Abraham kann nicht mediiert werden, was auch so ausgedrückt werden kann: er kann nicht reden. Sobald ich rede, drücke ich das Allgemeine aus, und wenn ich das nicht tue, so kann mich niemand verstehen.“³⁰ (FZ, 55) Abraham steht als der Einzelne in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten und damit in einer absoluten Pflicht gegenüber Gott, wodurch das Ethische heruntergesetzt wird zum Relativen (vgl. FZ, 64-65). Silentio beschreibt mit Hilfe der Geschichte Abrahams eine absolute Innerlichkeit, die nicht mitgeteilt werden kann.

Im Kapitel der dritten Problemstellung stellt sich Silentio die Frage, ob es für Abraham ethisch verantwortbar war, sein Vorhaben vor Isaak, Elieser und Sara zu verschweigen. Aus dem Standpunkt der Ethik ist die Antwort klar: Es war nicht verantwortbar. „Abraham sprach also nicht, er sprach nicht zu Sara, nicht zu Elieser, nicht zu Isaak, er übergab die drei ethischen Instanzen; denn das Ethische hatte für Abraham keinen höheren Ausdruck als das Familienleben.“ (FZ, 105) Da Abraham als der Einzelne in einem absoluten Verhältnis zum Absoluten steht, bekommt er eine „Vollmacht“ für sein Schweigen. (vgl. FZ, 104) Das Problem liegt hier aber auch darin, dass sich Abraham gar nicht mit-

³⁰ Die Begriffe Reden, Mitteilen und Ausdrücken werden hier bei Kierkegaard zwar relativ differenziert verwendet, es wird sich aber im Laufe dieses Abschnittes zeigen, wie Kierkegaard die einzelnen Begriffe versteht. Abraham kann natürlich reden, aber um verstanden zu werden, muss er „allgemein“ verständliche Wörter oder Zeichen verwenden, er muss sich auf eine kulturell konstituierte symbolische Ordnung beziehen. Doch das wiederum ist unzulänglich, um seine absolute Innerlichkeit (den Glauben) auszudrücken.

teilen kann.

„Abraham schweigt, – aber er *kann* nicht reden, darin liegt die Not und Angst. Wenn ich nämlich, indem ich rede, mich nicht verständlich machen kann, dann rede ich nicht, und wenn ich auch ununterbrochen Nacht und Tag rede. Dies ist Abrahams Fall. Er kann alles sagen; aber eins kann er nicht sagen, und doch, wenn er dies nicht sagen kann, d. h. so sagen kann, daß ein anderer es versteht, dann redet er nicht. [...] Abraham kann nur das Schönste, was die Sprache auftreiben kann, darüber sagen, wie er Isaak liebt. Aber das ist es nicht, was ihm im Sinne liegt, es ist das Tiefere, daß er ihn opfern wird, weil es eine Prüfung ist. Dies letztere kann niemand verstehen, und so kann jeder nur das erste mißverstehen.“ (FZ, 106)

Abraham kann also seine Liebe zu Isaak ausdrücken, doch alles das, was in der Sphäre des Glaubens liegt, kann er ihm nicht erklären. Was also macht Abraham, als ihn Isaak fragt, wo das Opferlamm sei? Abraham sagt: „Gott wird sich ein Lamm zum Brandopfer ansehen“. (FZ, 108). Silentio versucht, die ganze Gedankenbewegung und die „Schwierigkeit, daß Abraham überhaupt dazu kommen kann, etwas zu sagen“ (FZ, 110) nachzuvollziehen. Wie ausgeführt, liegt ja seine Angst gerade im Paradox, im Schweigen, und würde er reden, würde er selbst wieder aus dem Paradox herausfallen, „wodurch er dann aufhört, Abraham zu sein“ (FZ, 110-111). Würde er Isaak die Wahrheit sagen, wäre es Schwachheit, so Silentio, denn er hätte es viel früher tun müssen. Würde Abraham sagen, dass er es nicht wüsste, würde er lügen. (vgl. FZ, 111)

Silentio sieht eine Doppelbewegung: Zum einen die Resignation Abrahams, zum anderen die Glaubensbewegung.³¹ Zuerst sagt Abraham nichts, „und in dieser Form sagt er, was er zu sagen hat. Seine Antwort an Isaak hat die Form der Ironie, denn es ist allzeit Ironie, wenn ich etwas sage und doch nichts sage.“ (ebd.) Und dann – in der Glaubensbewegung durch das Absurde – sagt er, dass Gott sich ein Opfer wählen würde, und im Absurden (also auch wenn Abraham selbst Handelnder ist) wäre es möglich, dass Gott etwas anderes tun könnte. Er sagt also nicht die Unwahrheit, aber er kann es nicht erklären: „[...] denn er redet in einer fremden Zunge.“ (ebd.) Für Silentio zeigt sich nun, „daß

³¹ Wesche argumentiert, dass die Resignation die Anerkennung der Unmöglichkeit einer sicheren Lebensdeutung ist: „Als ‚Doppelbewegung‘ [...] bezeichnet Kierkegaard, dass aus der tätigen Verneinung die Erfahrung des Gelingens hervorgeht. Dem pseudonymen Autor Johannes de Silentio erscheint es als ein ‚Paradox‘ [...], dass die Anerkennung von Unbestimmtheit keine Erfahrung von Verzweiflung, sondern gelingende Lebensverständigung freisetzt“. (Wesche 2003, 103)

man wohl Abraham verstehen kann, aber ihn nur so verstehen kann, wie man das Paradox versteht“. (FZ, 112) Einige Zeilen weiter unten heißt es: „Aber Abraham konnte niemand verstehen.“ (ebd.) Kierkegaard als Silentio ringt hier um ein Erklären eines Paradoxes, das nicht erklärbar ist, denn er ist ja selbst Außenstehender. Und wäre er es nicht, wäre er selbst im Paradox des Glaubens, könnte er es auch nicht erklären. Silentio kann also nur versuchen, das Paradox darzustellen. Die Widersprüchlichkeit, die darin liegt, dass man Abraham nur so verstehen kann, wie man ein Paradox versteht, und ihn doch nicht verstehen kann, ist für Kierkegaard eine Konsequenz des Glaubens. Der Glaube erfordert nicht nur einen Sprung ins Paradox kraft des Absoluten, der Glaube ist auch „die höchste Leidenschaft“ (FZ, 114) – wie kann diese Leidenschaft jemandem mitgeteilt werden, der sie nicht erfahren hat? In der Liebe wie im Glauben, schreibt Kierkegaard im Epilog, muss jedes Geschlecht von vorne beginnen. (vgl. FZ, 113) Man kann den Glauben oder die Liebe nicht vererben, nicht weitergeben als objektives Wissen, nicht darüber dozieren: Jeder Einzelne muss von vorne beginnen, muss es in seiner Existenz vollziehen, ohne dass er davon profitieren könnte, dass es jemand zuvor vollzogen hat.

Der eigentliche Gläubige spürt zwar Schmerz darüber, dass er sich anderen nicht verständlich machen kann, „aber er verspürt keine eitle Lust, andern den Weg zu weisen“. (FZ, 74) Er ist kein Besserwisser, und keiner, der bewundert werden will. Eine oberflächliche Teilnahme würde den Anderen nur herabwürdigen: „Der wahre Glaubensritter ist Zeuge, niemals Lehrer, und darin liegt das tief Humane, das mehr bedeutet als die alberne Teilnahme für anderer Menschen Wehe und Wohl, der unter dem Namen Sympathie zuviel Ehre angetan wird, während sie doch nichts anderes ist als Eitelkeit.“ (FZ, 75) Nicht nur die Glaubensgemeinschaft, sondern auch einen missionarischen Gedanken weist Kierkegaard hier eindeutig zurück. Für Liessmann stellt sich die Problematik so dar: „Johannes de Silentio fragt vielmehr nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Subjektivität, die sich als Negation des Allgemeinen konstruieren kann. Seine Antwort lautet, daß solch eine Subjektivität nur als paradoxe, als nicht legitimierbare und nicht kommunizierbare gefaßt werden muß.“ (Liessmann 1999, 64)

2.4.2 Das Dämonische als Verschllossenheit

In „Der Begriff der Angst“ legt Kierkegaard (Pseudonym: Vigilius Haufniensis) unter anderem den Begriff des Dämonischen dar, der hier kurz umrissen werden soll, da er eine Art der kommunikativen Verschllossenheit miteinschließt. Den dafür grundlegenden Begriff Angst entwickelt Haufniensis in Verbindung mit dem Begriff der Sünde: „So ist die Angst der Schwindel der Freiheit“ (BA, 512), insofern erst die Freiheit die Möglichkeit setzt. Man ängstigt sich vor der Möglichkeit, die ja noch nicht verwirklicht ist, also eigentlich noch Nichts ist. „Welche Wirkung aber hat Nichts? Es erzeugt Angst.“ (BA, 487) Gegenstand der Angst ist also – im Gegensatz zur Furcht vor etwas Konkretem – Nichts, und dieses Nichts beschreibt Tilo Wesche etwa als Unbestimmtes, das sich einer gesicherten Deutung entzieht (Wesche 2003, 61). Deshalb fasst Wesche auch die verschiedenen Formen der Angst, vor allem aber die Angst vor sich selbst oder vor einer Daseinsmöglichkeit, als Selbsttäuschung zusammen: „Sie ist die Flucht vor dem Eingeständnis, dass eine sichere Deutung des Lebens stets misslingt.“ (ebd.)

Das Dämonische ist eine andere Form der Angst, sie ist die „Angst vor dem Guten“. (BA, 590) Das Dämonische hat die Freiheit als Unfreiheit gesetzt, es hat aus sich selbst heraus die Freiheit verloren. (vgl. ebd.) Nach Haufniensis hat der Mensch die Möglichkeit, sich aufgrund seiner Freiheit gegen die eigene Freiheit zu entscheiden, ebenso wie der Mensch sein Selbst verfehlen kann. Beides kann nicht folgenlos bleiben, wie etwa die Begriffe Verzweiflung und das Dämonische zeigen. „Das Dämonische ist das *Verschlossene und das unfreiwillig Offenbare*.“ (BA, 590) Während die Freiheit bei Haufniensis als eine beständig Kommunizierende angelegt ist, verschließt sich die Unfreiheit „und wünscht die Kommunikation nicht“. (BA, 591) Unfreiwillig offenbar wird die Dämonie, weil sie sich nicht ganz abschließen kann, sie behält immer ein Verhältnis. Das Verschlossene ist das Stumme, und wird nur offenbar, wenn es „wieder seinen Willen mit der Sprache herausrückt“. (BA, 592) „Offenbar werden“ (einem Anderen gegenüber) und „Durchsichtigkeit“ (sich

selbst gegenüber) sind zwei Begriffe, die Kierkegaard immer mit dem Guten gleichsetzt: Wie in „Entweder-Oder“ wird das Offenbarwerden als ethische Pflicht gesehen. Das Verstehen der Innerlichkeit kann unmittelbar als auch reflektiert sein, und kann auch in der Existenz, im Handeln, vollzogen werden. Sich selbst nicht „durchsichtig“ zu werden ist erst in der Selbstreflexion möglich, in einem aktiven *Sich-vor-der-Freiheit-verschließen*, das gerade nur möglich ist, weil eine freie Wahl dazu vorangehen kann. (vgl. BA, 615)

Dort wo die Innerlichkeit als Gewissheit fehlt, wo man nicht zu sich selbst zu kommen wagt, kommen verschiedene Formen des Dämonischen zum Vorschein: Als Beispiele führt Haufniensis die sich ergänzenden Begriffspaare Heuchelei und Entrüstung, Stolz und Feigheit oder Unglaube und Aberglaube an. (vgl. BA, 617-619) Das Dämonische besteht nicht nur dann, wenn es an Innerlichkeit mangelt, sondern vor allem dann, wenn man Angst davor hat, seine Innerlichkeit zu erwerben. Angst vor der eigenen Freiheit ist so auch Angst vor der eigenen Verantwortung, also Angst vor dem Guten. Das Verschlussene zeigt sich beispielsweise, schreibt Haufniensis, im Monolog, wenn einer nur mit sich selbst redet, oder in der „komischen Bauchrederei“ (BA, 598), wo das Geheimnis aus einem Menschen unfreiwillig, plötzlich hervorbricht.

In „Furcht und Zittern“ erzählt Johannes de Silentio eine Adaption der dänischen Sage von Agnete und dem Wassermann, um einen Aspekt des Dämonischen zu beschreiben (vgl. FZ, 87-92). Der Wassermann will Agnete verführen, will sie zu sich hinabziehen. Doch als Agnete den Wassermann demütig vertrauensvoll ansieht, lässt er sie gehen. „Er ist durch Agnete erlöst worden, der Verführer ist zunichte gemacht, er hat sich vor der Macht der Unschuld gebeugt, er kann niemals mehr verführen. Aber im gleichen Nu streiten zwei Mächte um ihn: die Reue und Agnete und die Reue. Ergreift ihn allein die Reue, so ist er verborgen, ergreifen ihn Agnete und die Reue, so ist er offenbar.“ (FZ, 89) Das Dämonische ist hier ein Verfallen in die absolute Innerlichkeit, die ebenso nicht offenbar werden will. Der Wassermann will Agnete – und sich selbst – nicht eingestehen, dass er sie verführen wollte. Tut er es aber dennoch, wird er offenbar, so kann er sich, ethisch gesehen, retten.

2.5 Schüler, Lehrer und Mäeutik in der Reflexion

2.5.1 Die Wahrheit lehren?

In „Philosophische Brosamen oder ein bißchen Philosophie“, herausgegeben 1844 von Sören Kierkegaard, begegnet dem Leser Johannes Climacus, der Zweifler, als Autor wieder. Climacus stellt sich zu Beginn die Frage, inwiefern Wahrheit gelehrt und gelernt werden kann (vgl. PB, 17), er beginnt wieder bei Sokrates und greift damit die Frage nach dem (kommunikativen) Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer auf.

Prinzipiell geht es Climacus aber um eine Einleitung zum Christwerden (nicht zum Christentum!), und dazu stellt Climacus vorerst die Fragen, ob es einen geschichtlichen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewusstsein (bzw. Bewusstsein von der Ewigkeit) geben kann, und ob man ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen gründen kann. In beiden Fällen muss der Augenblick des historischen Ausgangspunktes eine entscheidende Rolle spielen. Wie es dazu kommt, wird für diese Arbeit interessant sein – da Kierkegaard an diesem Punkt sein Mäeutik-Verständnis von Sokrates aus weiterentwickelt –, weniger der paradoxe Sprung in den Glauben.

Im Vorwort erfährt der Leser, dass Climacus nicht „am wissenschaftlichen Streben“ (BP, 13) partizipieren will, sondern seine Schrift eine „Piece“ (ebd.) nennt, und die größte Gefahr sei es, daß jemand der Piece weltgeschichtliche Bedeutung beimisst. So wird auch die erste, oben erwähnte, Frage „von dem Unwissenden gestellt, der nicht einmal weiß, was die Veranlassung dazu gegeben hat, daß er so fragt.“ (PB, 17) Climacus sieht sich selbst also als Dichter, nicht als Christ.

In der ersten Frage – inwieweit die Wahrheit gelehrt werden kann – geht es wieder um die existenzielle Wahrheit des Einzelnen, denn: Wahrheit ist bei Kierkegaard als Wesensbestimmung gesetzt, nicht als Seinsbestimmung, Erkenntnis der Wahrheit zielt auf das Wesen ab, nicht auf das Sein (vgl. PB, 101); der Glaube dagegen hat nichts mit dem Wesen zu tun, sondern mit dem Sein (vgl. PB, 103), und er ist ein Willensakt (kein Erkenntnisakt) aus Freiheit

heraus, man will glauben oder nicht (vgl. PB, 99). „Lebensverständigung gewinnt allein in ihrem Vollzug Verbindlichkeit und bleibt demzufolge einem vorpraktischen Erfassen versperrt. Sie würde ihre Geltung verlieren, sobald sie unabhängig vom Wirklichkeitsvollzug festgehalten, sozusagen von einem erfahrungsenthobenen Wissen fixiert wird. Kierkegaard verlegt damit die Verge-
wässerung von Wahrheit in die Erfahrung: Wahrheit hat ihren ursprünglichen Ort in der Praxis.“ (Wesche 2003, 100)³²

Soll die Wahrheit nun gelehrt werden, so Climacus, muss eine Abwesenheit der Wahrheit vorausgesetzt werden. Was man aber nicht kennt bzw. weiß, kann man nicht suchen, denn man würde ja nicht wissen, was man sucht. Dagegen kann man aber, was man kennt, auch nicht suchen, denn man kennt bzw. weiß es ja schon (vgl. ebd.). Diese Problematik bei Sokrates löst sich auf, indem Suchen oder Lernen eigentlich ein Erinnern ist, d. h. der Lehrer bringt die Wahrheit nicht, sondern hilft dem Anderen bloß, sich ihrer zu erinnern (vgl. ebd.), er hilft, sein Selbst in Existenz zu setzen, zu vollziehen, zu verstehen. Das macht Sokrates zur Hebamme, zum Mäeutiker: „Er war und blieb Hebamme; [...] weil er einsah, daß jenes Verhältnis das höchste ist, das ein Mensch dem andern gegenüber einnehmen kann. Und darin behält er ja in alle Ewigkeit recht; [...] zwischen Mensch und Mensch bleibt es das wahre Verhältnis.“ (PB, 18)

Der Lehrer ist nur eine Veranlassung, und mehr sollte er auch nicht sein, denn „gibt er sich und seine Gelehrsamkeit auf irgendeine andere Weise hin, dann gibt er nicht, sondern nimmt, dann ist er nicht einmal der Freund des anderen, noch weniger sein Lehrer“. (PB, 19) Die zentrale Methode dabei ist das Fragen, da ja der Andere bereits seine Wahrheit in sich hat, und er kann sie nur durch sich selbst bekommen. (vgl. PB, 21) Die Voraussetzung bzw. Bedingung, die Wahrheit zu finden, kann ihm der Lehrer aber nicht geben, sie muss schon in ihm vorhanden sein. Kierkegaard sieht diese Bedingung als von Gott gegeben, sie wurde also (durch ein Absolutes) gesetzt. Entscheidend ist aber, dass die Bedingung schon existenziell da sein muss, also dem Menschen in

³² Purkarthofer bezeichnet den Wahrheitsbegriff als „praxeologisch“. (Purkarthofer 2005, 66)

seiner Existenz selbst schon gegeben ist, denn ohne die Bedingung kann nicht ein Mensch dem anderen Menschen Lehrer werden. Dabei ist aber der Zeitpunkt, so Climacus, unwichtig: „Der zeitliche Ausgangspunkt ist ein Nichts; denn im selben Augenblick, da ich entdecke, daß ich die Wahrheit von Ewigkeit gewußt habe, ohne es zu wissen, im selben Nu ist jener Augenblick im Ewigen verborgen, darin aufgenommen“. (PB, 21)

Von diesem sokratischen Standpunkt aus denkt Climacus das Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer weiter, indem er dem Augenblick entscheidende Bedeutung verleiht und ihn nicht nur als Veranlassung sieht. Und „dann darf der Suchende gerade bis zu dem Augenblick die Wahrheit nicht gehabt haben, nicht einmal in der Form der Unwissenheit“. (PB, 22) Wenn er aber in Unwahrheit war, war er selbst schuld daran – für Climacus die Sünde. (vgl. PB, 24) Der Lehrer wird dann zum Erlöser, zum Versöhner, oder auch zum Richter. Damit ist er über die Bestimmung des Lehrers hinaus – und zwar bei Gott, der allein die Bedingung geben kann. Damit wird er ein neuer Mensch, er erlebt den Übergang vom Nicht-Sein zum Sein, eine „Wiedergeburt“. (PB, 29)

Dass der Augenblick entscheidende Bedeutung hat, setzt Climacus als Hypothese – er kann also nicht herleiten, warum der Augenblick entscheidende Bedeutung haben muss. Da er aber auf das Christwerden abzielt, muss er den Augenblick, in dem Gott Mensch wurde und „Knechtsgestalt angenommen“ (PB, 67) hat, als entscheidenden historischen Ausgangspunkt für ewiges Bewusstsein setzen: Gott (oder auch das Absolute, Ewige) tritt in die Zeit ein, indem er Mensch wird; er tritt in die Geschichte ein, und wird dann als Lehrer Ausgangspunkt für ewiges Bewusstsein. Im letzten Kapitel mit dem Titel „Die Moral“ rechtfertigt sich Climacus so:

„Dies Projekt geht unbestreitbar weiter als das Sokratische, was sich in jedem Punkt zeigt. Ob es deshalb wahrer als das Sokratische ist, ist eine ganz andre Frage, die sich nicht im gleichen Atemzug entscheiden läßt, da hier ja ein neues Organ angenommen ist: der Glaube, und eine neue Voraussetzung: das Sündenbewußtsein, eine neue Entscheidung: der Augenblick, und ein neuer Lehrer: der Gott in der Zeit, ohne die ich es wahrlich nicht gewagt hätte, mich jenem Jahrtausende hindurch bewundernden Ironiker zur Visitation zu stellen, dem ich mich so gut wie irgendeiner mit dem Herzklopfen der Begeisterung näherte. Aber weiter gehen als Sokrates, wenn man doch wesentlich das Gleiche sagt wie er, nur nicht beileibe so gut, das ist zumindest nicht sokratisch.“ (PB, 129-130)

Climacus will zum Glauben hinführen – als einer, der selbst nicht glaubt. Im Grunde geht es Climacus um den Vollzug der Existenz des Einzelnen, und deshalb ist es auch „jedem Einzelnen überlassen, sich selbst darein einzuüben, von den verschiedensten Seiten auf den Gedanken zurückzukommen, sich darein einzuüben, seine Phantasie in Bewegung zu setzen, um die sonderbarsten Fälle von relativen Verschiedenheiten und relativen Situationen herauszufinden“. (PB, 116)

Wie in der Einleitung schon kurz bemerkt, besteht im Idealfall ein Wechselverhältnis zwischen Selbstverständnis bzw. Selbstbezogenheit und Verständnis des Anderen, in „Philosophische Brosamen“ nennt Climacus das Verhalten des Lehrers „autopathisch wie sympathetisch“ (PB, 33), also wörtlich selbstleidend und mitleidend, oder selbstfühlend und mitfühlend.³³ Der Schüler schuldet dem Lehrer nichts, denn „der Schüler ist für den Lehrer die Veranlassung, sich selbst zu verstehen, der Lehrer für den Schüler Veranlassung, sich selbst zu verstehen“. (ebd.)

2.5.2 Fragen der Methode

„Falls jemand, der sich mit logischem Denken beschäftigt, zugleich menschlich genug ist, nicht zu vergessen, daß er, selbst wenn er mit dem System fertig würde, ein existierendes Individuum ist, so wird die Phantasterei und die Charlatanerei allmählich verschwinden.“ (UN, 251)

Das systematische Denken der Logik oder der Mathematik, das sogenannte objektive Ergebnisse bringt, ist für Kierkegaard Phantasterei, nicht jedoch das Subjektive. Ein System kann abgeschlossen werden, doch wer kann das System abschließen, zu einem Ergebnis kommen? Der Einzelne. Dasein jedoch, Existenz, liegt im Werden, und ist damit das genau Entgegengesetzte.

Kierkegaard entwickelt aus seiner Anthropologie die Gedanken über Erkenntnis weiter – mit Folgen für die indirekte Mitteilung, die er damit präzisieren

³³ Einen Unterschied möchte ich mit Pieper noch klarer herausarbeiten: „Lehrerfiguren wie Sokrates oder der Ethiker B haben ihren Schülern hinsichtlich des Besitzes der Wahrheit nichts voraus.“ (Pieper 2000, 86) Anders, wenn der Lehrer die Bedingung mitgibt: „Ein solcher Lehrer ist kein Mäeutiker, sondern viel mehr: nämlich ein ‚Heiland‘, ein ‚Befreier‘, ein ‚Erlöser‘“. (ebd., 87)

kann. Kurz soll hier auf die Frage der Methode eingegangen werden, um auf die Formen der Mitteilung und Kierkegaards Vorlesungsentwurf zu einer Theorie der Mitteilung zurückzukommen.

Kierkegaard als Pseudonym Johannes Climacus sieht – und das wird in der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den philosophischen Brosamen“ abgehandelt – in der Frage nach der Forschungs-Methode die Notwendigkeit einer Unterteilung: Wird nach Objektivem geforscht bzw. liegt das Erkenntnisinteresse in etwas Objektivem, etwa in einem historischen Phänomen, dann muss auch der Beobachter bzw. der Wissenschaftler versuchen, objektiv zu sein, so dass er sich selbst zurücknimmt. Doch auch diesem historischen Phänomen kann man sich nur annähern – Climacus nennt es „Approximationswissen“. (vgl. UN, 173)

Liegt aber das Erkenntnisinteresse in der „Innerlichkeit der Subjektivität“ (UN, 183); ist der Gegenstand etwa der Glaube, muss auch der Erkennende in der Subjektivität sein. Wer nicht im gleichen – einfach ausgedrückt – Zustand ist, kann nichts erkennen. Die (Hegel'sche) Spekulation ist für Kierkegaard Subjektivität, in der das Selbst des Erkennenden zum Verschwinden gebracht werden soll, um in Objektivität aufzugehen – und das ist eine Art Selbstbetrug, muss ja jeder Forscher, Wissenschaftler oder Philosoph zugeben, ein „Selbst“ zu haben, und ohne dieses Selbst nicht wissenschaftlich arbeiten zu können. Wer aber nicht von diesem Selbst ausgeht, kann nicht untersuchen, was mit diesem Selbst zu tun hat.

„Aber für den Spekulierenden kann die Frage nach seiner persönlichen ewigen Seligkeit gar nicht zutagetreten, gerade weil seine Aufgabe darin besteht, immer weiter von sich selbst fortzukommen und objektiv zu werden, und so für sich selbst zu verschwinden und die schauende Kraft der Spekulation zu werden. [...] Da der Mensch eine Synthese des Zeitlichen und Ewigen ist, wird die Seligkeit der Spekulation, die der Spekulant haben kann, eine Illusion sein, weil er in der Zeit bloß ewig sein will. Darin liegt die Unwahrheit des Spekulanten.“ (UN, 187)

Der Spekulant, der Objektivität als obersten Anspruch hat, kann nicht nur gewisse Fragen nicht beantworten, er kann sie sich gar nicht stellen. Subjektive Phänomene werden durch die Methode von vornherein ausgeschlossen.

Für Kierkegaard geht es darum, sich in Existenz zu verstehen, es geht um das

Dasein, und damit um Subjektivität – Denken kann immer nur vom existierenden Subjekt vollzogen werden, weshalb sogenanntes objektives Denken gar nicht in ein Verhältnis zu der existierenden Subjektivität gesetzt werden kann – deshalb die oben schon erwähnte „Phantasterei“. Objektiv kann, verkürzt und vereinfacht ausgedrückt, Leidenschaft nicht vorhanden sein, kann Interesse nicht vorhanden sein, und deshalb kann Entscheidung auch nicht vorhanden sein. (vgl. UN, 260, 262)³⁴

Aufgrund der Struktur des Daseins, die Werden ist, kann ein System vom Dasein nicht gegeben werden. (vgl. UN, 252) Subjektiv-werden ist die höchste Aufgabe, die einem Menschen gesetzt ist: „Es muß beständig festgehalten werden, daß das subjektive Problem nicht etwas ist, was zur Sache gehört, sondern die Sache ist die Subjektivität selbst.“ (UN, 260)

Das Ethische, das für Climacus unmittelbar mit diesen Gedanken verbunden ist, folgt daraus als Aufgabe für den Einzelnen. Das Ethische kann er jedoch nicht beobachten oder von einem Lehrer erklärt bekommen, er kann es nur bei sich selbst, aus sich selbst heraus, im Leben und im Zusammenleben mit Anderen, erfahren – weil es Innerlichkeit ist. „Um das Ethische zu studieren, ist jeder Mensch auf sich selbst angewiesen. Er selbst ist sich in dieser Hinsicht mehr als genug, ja, er ist der einzige Ort, wo *er* es mit Sicherheit studieren kann.“ (UN, 174)

Das denkende Subjekt oder der subjektive Denker hat eine bestimmte Art der Reflexion, die der Innerlichkeit, und alles ist bei ihm „ins Werden“ (UN, 200) gesetzt – es gibt kein Resultat. Diese „Doppelreflexion“ (UN, 201) heißt, dass der Denker das Allgemeine denkt, insofern er es sich – in diesem Denken existierend – in seiner Innerlichkeit erwirbt. (vgl. ebd.)³⁵ Will diese Innerlichkeit der Subjektivität sich mitteilen, muss sie das auf bestimmte Art und Weise tun.

³⁴ Dennoch: „Climacus hält – durchaus im Geist seiner Zeit – an der grundsätzlichen Verschiedenheit des subjektiven und des objektiven Denkens fest.“ (Purkarthofer 2005, 67)

³⁵ Das „Doppel“ kommt daher, weil der Einzelne etwas denkt *und* existiert. Grund dafür ist der oben angesprochene Wahrheitsbegriff.

2.5.3 Die Dialektik der Mitteilung

„Daß die Existenz wirklich urgiert wird, muß in einer wesentlichen Form ausgedrückt werden, und diese ist im Verhältnis zur Unzuverlässigkeit der Existenz eine indirekte Form: daß es kein System gebe.“ (UN, 257)

Angenommen, ein Mensch will einen Aspekt der Innerlichkeit seiner subjektiven Existenz mitteilen. Das ist auf den ersten Blick für Climacus ein Gegensatz. Dass man z. B. die Innerlichkeit der Liebe, in der man existiert, mitteilen will, ist verständlich. Jedoch ist man in dieser Innerlichkeit nicht an einem Endpunkt angelangt, sondern ist „damit beschäftigt, die Innerlichkeit der Liebe beständig zu erwerben“ (UN, 200), und wird damit auch nicht fertig, weil man ja existiert, im Werden ist. Man kann also hier kein „Resultat“ mitteilen, könnte man es aber, würde die direkte Form der Mitteilung ausreichen.

In der direkten Mitteilung ist einerseits die Subjektivität des Anderen nicht berücksichtigt, andererseits erfordert sie absolute eigene Gewissheit, die es im Werden aber nicht gibt. Die gewöhnliche Kommunikation einer (vermeintlichen) Gewissheit kann unmittelbar ausgedrückt werden (vgl. UN, 201), „sie läßt sich ableiern“ (UN, 203), und der Andere, der das wörtlich anerkennt, kann es verstehen oder auch missverstehen.

Für Climacus gilt es aber, zu verstehen, „daß wie der subjektiv existierende Denker sich selbst durch die Doppelheit frei gemacht hat, das Geheimnis der Mitteilung gerade darin besteht, den andern freizumachen, und gerade deshalb darf er sich nicht direkt mitteilen“. (UN, 202)

Die Mitteilung muss sich anpassen, sie muss in der Form „künstlerisch ebensoviel Reflexion haben“ (UN, 201) wie das Denken existierend hat. Die Bezeichnung künstlerisch meint hier, dass eben etwas nicht direkt gesagt werden kann, sondern seine Form konstruiert werden muss, also künstlich hergestellt wird. Diese indirekte, künstlerische Mitteilung muss auf den Empfänger achten, genauer gesagt, auf „die Form der Mitteilung im Verhältnis zum Mißverständnis des Empfängers“. (UN, 203) Ist man bloß auf sich selbst aufmerksam, ist das gar keine Mitteilung, denn man schließt das Negative aus: „In der List der Doppelreflexion ist die Negativität der Mitteilung gedacht und deshalb ist diese

Mitteilung, die im Vergleich mit jener andern Mitteilung keine zu sein scheint, gerade Mitteilung.“ (UN, 202-203) Dies besagt also das Verhältnis zum Missverständnis *und* zum Werden, dass man das Negative nicht ausschließt. Weil in der Synthese des Selbst, im existierenden Subjekt, das Negative im Dasein als Werden zugegen ist, muss es auch in der Mitteilung berücksichtigt werden (vgl. UN, 210) – in der doppelt reflektierten Mitteilung. Das Wie der Mitteilung muss also im Hinblick auf die Zeit dialektisch sein (vgl. UN, 344) und muss so die Form der Doppelreflexion haben. (vgl. UN, 399)

Wer einen Gedanken, etwas „Innerliches“ mitteilen will, muss vorerst in der ersten Reflektion den richtigen Ausdruck und die richtige Form finden. (vgl. UN, 204) Das betrifft den, der etwas mitteilen will. Der Empfänger dagegen muss sich die indirekte Mitteilung aneignen: Die *„objektive Ungewißheit, festgehalten in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit, ist die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt.“* (UN, 345) Grund dafür ist, dass in dieser Innerlichkeit zwischen „Geist und Geist“ (UN, 396) ein „unmittelbares Sichverhalten undenkbar im Verhältnis zu der wesentlichen Wahrheit“ (ebd.) ist.³⁶ Denn diese Wahrheit, wenn sie im Sein, im Existieren ist, wenn „das Sein der Wahrheit empirisch konkret wird, ist die Wahrheit selbst im Werden.“ (UN, 330) Das Ethische, so Climacus, sei nur an sich selbst zu studieren (UN, 272), in der Praxis; das Ethische ist ja auch ein Tun, das sich zum Wissen verhält. (UN, 296)

Darüber, wie diese indirekte Mitteilung praktisch umgesetzt werden muss, denkt Climacus anhand der (pseudonymen) Schriften Kierkegaards nach – Kierkegaard reflektiert also seine unter Pseudonymen erschienenen Werke und die Werke eines gewissen Magister Kierkegaard selbst anhand eines Pseudonyms. Er kann sich so selbst in die Lage versetzen, nur aus der Sicht des Lesers seiner eigenen Werke sprechen zu können (vgl. UN, 401).³⁷ Die „Kritik“ seiner eigenen Bücher gibt Aufschluss darüber, welche Mittel für die

³⁶ Die „Innerlichkeit“ ist nicht christlich zu verstehen: „Daß man auch außerhalb des Christentums mit Innerlichkeit existieren kann, hat unter anderem das Griechentum genügend bewiesen“. (UN, 434)

³⁷ Das geschieht natürlich nicht ohne etwas Ironie: „Was geschieht? Wie ich so dasitze, kommt Entweder-Oder heraus. Was ich tun wollte, war gerade hier getan.“ (ebd.)

indirekte Mitteilung Kierkegaard in der Praxis für erfolgreich hielt: Die Pseudonyme (UN, 401), das Fehlen eines Verfassers und einer endgültigen Entscheidung oder einer Überzeugung (UN, 402, 405), die Form eines verwirrenden Gegensatzes (UN, 414) und auch etwa das Komische (UN, 436) findet Climacus in verschiedenen Schriften und hält es für brauchbar. Und auch „Die Wiederholung“ mit dem Untertitel „Psychologisches Experiment“ hält Climacus für gelungene indirekte Mitteilung: „Es wurde mir bald klar, daß dies eine doppelt reflektierte Form der Mitteilung ist. Denn dadurch, daß die Mitteilung in der Form des Experiments geschieht, schafft sie sich selbst einen Widerstand, und das Experiment befestigt einen gähnenden Abgrund zwischen Leser und Verfasser, setzt die Scheidung der Innerlichkeit zwischen sie, so daß das direkte Verständnis unmöglich gemacht ist.“ (UN, 415)

Ganz am Ende der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ findet der Leser „Eine erste und letzte Erklärung“, die auch mit Sören Kierkegaard unterzeichnet ist. Kierkegaard „gesteht“ damit, so seine eigene Wortwahl, dass er Verfasser der pseudonymen Schriften ist – und er versucht, die Gründe zu erklären: Die Pseudonymität „hat keinen *zufälligen* Grund in meiner *Person* gehabt [...], sondern einen wesentlichen Grund in der *Produktion* selbst“. (UN, 839) Kierkegaard sieht sich als Produzent von wiederum produktiv tätigen Figuren, die ihre spezifisch individuelle Lebensanschauung darstellen, und dabei nur psychologischen „ideell“ begrenzt sind, nicht „sittlich“. (vgl. ebd.)

„Das Geschriebene ist also wohl mein Eigenes, aber nur so weit ich der *produzierenden* dichterisch-wirklichen Individualität ihre Lebensanschauung durch die Hörbarkeit der Replik in den Mund gelegt habe. [...] Ich bin nämlich unpersönlich oder persönlich in dritter Person ein Souffleur, der *dichterisch* Verfasser hervorgebracht hat, deren *Vorworte*, ja deren *Namen* wieder ihre Produkte sind. So ist in den pseudonymen Büchern nicht ein einziges Wort von mir selbst; nur als Dritter habe ich eine Meinung über sie, nur als Leser ein Wissen von ihrer Bedeutung, ich habe nicht das entfernteste private Verhältnis zu ihnen, wie es ja unmöglich ist, ein solches zu einer doppelt-reflektierten Mitteilung zu haben.“ (UN, 840)

Kierkegaard selbst bezeichnet sich als der „Gleichgültige“ (ebd.) diesen Schriften als Produkt gegenüber. „Juristisch und literarisch“ (ebd.) will Kierkegaard die Verantwortung tragen, „aber dialektisch-leicht verstanden bin ich derjenige,

der die Hörbarkeit des Produktes in der Welt [...] *veranlaßt* hat.“ (UN, 841)
Auch die weiter oben erwähnte Doppelreflexion bzw. die „dialektische Doppelheit“ (UN, 842) ist für Kierkegaard Grund für die Pseudonymität. Deshalb auch der Wunsch und die Bitte Kierkegaards, aus seinen Büchern nur unter den pseudonymen Namen zu zitieren. (vgl. UN, 841)

Kierkegaard hat versucht, die indirekte Mitteilung – unter seinem eigenen Namen – in einem Vorlesungsentwurf zu einer Theorie auszubauen. Doch er wurde nie damit fertig. Die beiden Entwürfe bzw. Fragmente Kierkegaards wurden 1997 von Tim Hagemann ins Deutsche übersetzt und unter dem Titel „Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung“ herausgegeben.

„Das Mitteilen“ besteht laut Kierkegaards grundlegender Distinktion aus vier Aspekten: Gegenstand, Mitteiler, Empfänger und – Mitteilung. (vgl. DeM, 70)³⁸
Gegenstand ist – vereinfacht formuliert – der Inhalt der Mitteilung. Die Mitteilung selbst ist das *Wie* der Mitteilung, die Form, die Kierkegaard als eine Art Bestandteil der höheren Kategorie Mitteilung sieht. Darauf basierend unterscheidet Kierkegaard, ob auf den Gegenstand oder die Mitteilung reflektiert wird (vgl. DeM, 66): Wird in der Mitteilung nur auf den Gegenstand reflektiert, handelt es sich um „Wissens-Mitteilung“ (ebd.), wird auf die Mitteilung reflektiert, und innerhalb dieser gleichmäßig auf Mitteiler und Empfänger, „dann haben wir Könnens-Mitteilung im allgemeinen Sinne“ (DeM, 67) oder Mitteilung „ästhetischen Könnens“. (DeM, 72) Wird in dieser Reflexion auf die Mitteilung nur auf den Empfänger reflektiert, spricht Kierkegaard von ethischer Mitteilung oder Mäeutik (vgl. DeM, 67): „Der Mitteiler verschwindet gleichsam, macht sich nur dienend, um dem anderen zum Werden zu verhelfen.“ (ebd.)

Wird „überwiegend“ auf den Mitteiler reflektiert, sei das „Mitteilung religiösen Könnens“ (DeM, 72), da beim Religiösen als erster Schritt ein Wissen mitgeteilt werden müsse, und der Mitteiler als Autorität gelten könne.

Das Ethische könne nicht wie Wissen vermittelt werden, da es im Grunde von

³⁸ In dem Entwurf „skizziert er (Kierkegaard, Anm.) ein für seine Zeit überraschend komplexes Kommunikationsmodell“. (Purkarthofer 2005, 64)

jedem Menschen schon gewusst wird; das Ethische beginne daher beim Realisieren (vgl. DeM, 23): „Die Mitteilung bedeutet also hier: das Ethische aus dem Individuum herauszulocken, weil es im Individuum ist.“ (DeM, 20) Innerhalb der Könnens-Mitteilung (der ethischen, indirekten Mitteilung) gibt es also keinen Gegenstand bzw. der Gegenstand verschwindet (vgl. DeM, 24) – bzw. es gibt zwar einen Gegenstand, doch diesen fasst Kierkegaard als Realisation auf (vgl. DeM, 25):³⁹ „Das Gesetz für die Könnens-Mitteilung ist: sofort damit zu beginnen, es zu tun.“ (DeM, 73) Kierkegaard bezeichnet den „Unterricht“ im ästhetischen Können als „Mitteilung von Fertigkeit“ (DeM, 75), im ethischen Können als „Erziehung“. (ebd.)

Bei den genaueren Ausführungen zur indirekten Mitteilung gibt es zum einen große Unterschiede zwischen den Entwürfen, zum anderen konnte Kierkegaard die Vorlesung nicht vollenden. Im ersten Entwurf führt Kierkegaard die „Doppel-Reflexion“ und „das Mäeutische“ (vgl. DeM, 27) näher aus, im zweiten Entwurf die „Reduplikation“ und den „Betrug“ (vgl. DeM, 77f), all das eher knapp. Die Doppel-Reflexion und das Mäeutische stehen schon im ersten Entwurf in Zusammenhang mit dem Betrug: In der doppelten Reflexion ist das Verhältnis in der Kommunikation nicht unmittelbar, vielmehr wird etwas mitgeteilt und im zweiten Schritt zurückgenommen. Bei der Mäeutik im ersten Entwurf und beim „Betrug“ im zweiten Entwurf heißt es, dass etwa ein ernsthafter Mitteiler nicht ernsthaft aussehen darf: Der Empfänger darf sich nicht „durch Nachäffen“ (DeM, 78) etwas aneignen, sondern es muss „durch sich selbst“ (ebd.) passieren. „Daß es ein Betrug ist, ist auch ein Ausdruck für die Reduplikation, in der der Lehrer und der Lernende sich voneinander scheiden, um darin zu existieren.“ (ebd.) Wenn etwas gesagt wird, und dann wird es getan bzw. verwirklicht, dann ist das für Kierkegaard eine „Reduplikation“ (DeM, 76): „Insofern endet aller Unterricht in einer Art Schweigen; denn wenn ich es existentiell ausdrücke, dann braucht mein Reden nicht hörbar zu sein.“ (ebd.) Und Kierkegaard hängt an die Überlegungen zum Betrug noch die vage Vermutung

³⁹ Die grundsätzliche Richtung, die Kierkegaard mit dieser Vorlesung einschlagen will, ist zwar klar herauszulesen, jedoch gibt es eine Vielzahl an Randbemerkungen, Wiederholungen mit minimalen Variationen und unterschiedliche Formulierungen.

an, ob nicht etwas Dämonisches in der indirekten Mitteilung liege – und inwiefern ein Mensch das Recht habe, sie zu gebrauchen. (vgl. DeM, 79)

Kierkegaard setzt im Vorlesungsentwurf auch seine Polemik gegen Wissen und Wissenschaft als auch gegen den Journalismus und die Vermittlung des Wissens fort:

„Mit den Zeitschriften kam nun auch der eigentliche mittlere Stab von Schriftstellern, d.h.: von Nichtschriftstellern auf, Leute, die so bis zu einem gewissen Grad alles verstehen, aber nichts gründlich, der entsetzlichste Volksschlag von allen. Doch das Journal besitzt die Macht des Augenblicks und die Macht der Verbreitung. Aufgrund der Geld-Interessen des Verlegers muß dann die eigentliche Literatur Konzessionen machen. Nun kehrt sich schließlich das Verhältnis um. Die Journalliteratur liefert die Kritik und schreibt für die Menge. Die Menge versteht gar nichts und die Journalisten verstehen, für die Menge zu schreiben.“ (DeM, 45)

Nicht nur wird kritisiert, dass die Menge anstelle des Einzelnen angesprochen wird, sondern Kierkegaard behauptet auch, dass mit der Schnelligkeit der Publikationen und der Wissens-Vermittlung der Mensch verwirrt wird: „Die Mitteilungsmittel werden trefflicher und trefflicher, man kann schneller und schneller drucken, mit unglaublicher Schnelligkeit – aber die Mitteilungen werden mehr und mehr geschäftig und mehr und mehr verwirrend.“⁴⁰ (DeM, 42)

⁴⁰ Es ist anhand dieser Stelle leicht, sich auszumalen, was Kierkegaard zu Google, Twitter oder Wikipedia gesagt hätte.

2.6 Zusammenfassung

Kierkegaard hat sich in seinen Arbeiten immer wieder mit Kommunikation beschäftigt, etwa mit der „Frage der Mitteilbarkeit einer als subjektiv verstandenen Wahrheit“.⁴¹ (Purkarthofer 2005, 57) Doch er hatte selbst keinen einheitlichen, fertig entwickelten Begriff der indirekten Mitteilung. Seine Auffassung bzw. die Durchführung seiner eigenen Methode hat sich im Laufe der Zeit geändert. Klar ist jedoch die Blickrichtung hin auf die Praxis: „Das Ziel der Mitteilung kann nicht sein, Lebensverständigung darzustellen, sondern nur, auf Lebenspraxis als möglichen Ort der Lebensverständigung zu verweisen.“ (Wesche 2003, 174)

Die Struktur des Selbst, die Synthese, die auch scheitern kann, ist grundlegend für diese Überlegungen. Wenn das Sein als Werden und die Wahrheit als praxeologisch aufgefasst werden, rückt das Individuum in den Vordergrund, „das als je einzelnes, von den anderen verschiedenes Ich seine Wesensbestimmung selbst existierend hervorbringen soll“ (Pieper 2000, 49). Mittels Mäeutik kann dem anderen geholfen werden, seine nicht fixierte Bestimmung in seiner Freiheit zu finden – es kann aber nur der Anstoß zu dieser Praxis gegeben werden. Die Ironie, wie Kierkegaard sie versteht, macht den Einzelnen – durch die Negativität – positiv frei, frei sich selbst zu bestimmen. Gerade diese Negativität (die auch das Werden einschließt) ist aber keine unproblematische – wie beim Verführer liegt, so zumindest die oben angesprochene Vermutung Kierkegaards, das Dämonische nahe.

Kierkegaard versucht außerdem, sich durch diverse Strategien außerhalb des von ihm so genannten philosophischen *Systems* zu stellen. Auch wenn er spekulativ oder dialektisch arbeitet, sieht er sich eher als Literat – und verwendet immer wieder literarische Stilmittel.

Und wenn Kierkegaard selbst in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“, wie

⁴¹ Es wird „die Mitteilung bzw. Kommunikation als eines der zentralen Themen in Kierkegaards Werk in verschiedenen Schriften behandelt“. (Purkarthofer 2005, 64)

im vorigen Kapitel ausgeführt, sagt, dass kein Wort der Pseudonyme von ihm selbst sei, dann macht das die Interpretation sicher nicht einfacher. Allein schon die Frage nach dem Zugang ist keine leichte: Wird Kierkegaard etwa als Literat aufgefasst, müsste man seine Werke literaturanalytisch-hermeneutisch untersuchen. Und wenn Kierkegaard dialektisch-spekulativ arbeitet, tut er das unter einem Pseudonym, für das er wiederum nur literarisch die Verantwortung tragen will.

Welche Zugänge und Diskursstandpunkte es dazu gibt und nach welchen Regelmäßigkeiten welche Aussagen über die Kommunikationstheorien getroffen werden, ist Thema des nächsten Abschnittes.

3. Der Diskurs: Kierkegaard und Kommunikation

3.1 Zum spezialisierten Diskurs

3.1.1 Überblick

Konrad Paul Liessmann, Professor am Institut für Philosophie der Universität Wien, hat zwei Publikationen über Kierkegaard veröffentlicht, eine Einführung und ein Buch über die Ästhetik bei Kierkegaard.⁴² Liessmann spricht nicht nur von einer „manischen Produktivität“ (1999, 133) Kierkegaards, sondern ebenso von einer „zwiespältigen Reaktion“ (ebd.) auf dieselbe: Kierkegaard wird einerseits als rein religiöser Denker verstanden, andererseits aber gibt es Interpretationen, die für einen Zugang argumentieren, „der es erlaubt, Kierkegaards religiöse Kategorien als Chiffren für die Grundbefindlichkeiten des modernen Menschen zu lesen.“ (ebd., 11) Liessmann schreibt 1993 (und in seiner zweiten Auflage 1999), dass das Interesse an Kierkegaard in den vergangenen Jahren gestiegen sei. Nicht nur sei „die Sekundärliteratur zu Kierkegaard so auch stetig angewachsen und nur mehr schwer zu überblicken“ (ebd., 151), sondern es hätten sich dabei „auch zunehmend speziellere Fragestellungen herauskristallisiert“. (ebd.) Walter Dietz schreibt 1993 dagegen, dass Kierkegaard „in gewisser Weise aus der Mode“ (19) gekommen sei, er sieht in dieser Flaute aber unter anderem die Chancen, auf eine vielschichtige Interpretationsgeschichte zurückzublicken und Kierkegaard aus der Distanz kritisch zu lesen. (vgl. ebd., 21)

Cattepoel erkennt 2005 in Deutschland zwar keine verstärkte Kierkegaard-Rezeption – diese habe in der jüngsten Vergangenheit stattgefunden – dafür aber eine stürmischen Wiederentdeckung in Ostmitteleuropa und Russland sowie eine beginnende Entdeckung in den angelsächsischen Ländern – was mit der Situation der übersetzten Ausgaben zusammenhänge (vgl. Cattepoel 2005, 14-15): „Diesen periodischen Wechsel in der Kierkegaard-Forschung (und Kierkegaard-Mode!) kann man so verstehen, daß er zu den Philosophen

⁴² Ästhetik der Verführung, Kierkegaards Konstruktion der Erotik aus dem Geiste der Kunst, Wien 2005.

gehört, die für die geistige Situation unserer Zeit bedeutsam sind.“ (ebd., 15) Sieht man die deutschsprachige Kierkegaard-Forschung jedoch nicht in Relation zu anderen Ländern, befinde sie sich laut Cattepoel auf einem Höhepunkt, der jene der zwanziger und fünfziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts übertreffe. (vgl. ebd., 39) Pieper wiederum unterscheidet in der Sekundärliteratur „klassische Interpreten“ (Pieper 2000, 147), die, hauptsächlich in den fünfziger und sechziger Jahren, versuchten, den ganzen Kierkegaard in den Blick zu rücken. Auf der anderen Seite stehen Autoren, die spezielle Thematiken in den Vordergrund stellen und Schwerpunkte setzen – Pieper führt da hauptsächlich Arbeiten ab Beginn der neunziger Jahre an.

Auf diesen speziellen Diskurs im Hinblick auf das hier relevante Thema soll in diesem zweiten Teil der Arbeit eingegangen werden, wobei für die Analyse gewiss Schwerpunkte zu setzen sind.

Versucht man dennoch, sich mithilfe von Sekundärliteratur und Bibliographien einen Überblick über die Literatur zu verschaffen, fällt auf den ersten Blick auf, dass der Diskurs über Kierkegaard vor allem in der Theologie, der Religionsphilosophie und der (Existenz-/Begegnungs-)Philosophie stark ausgeprägt ist. Klar ist jedoch für Liessmann, dass „Kierkegaard nicht nur im Kontext von Theologie und Religionsphilosophie, nicht nur als Ahnherr oder Vorläufer existentialistischer Philosophien zu werten ist“. (Liessmann 1999, 131)

Gewisse, bereits anerkannte Interpretationen gelten heute wieder als überholt: Deutungen, die Kierkegaard als rein subjektivistischen Denker betrachten, werden etwa von Ingolf U. Dalferth kritisiert: „Auf eine bestimmte Tradition fixierte oder gar beschränkte Interpretationsansätze, wie etwa die auf subjektivistische Innerlichkeit abhebenden Deutungen Kierkegaards von Emanuel Hirsch bis Theodor W. Adorno, sind methodisch und sachlich überholt. [...] Kierkegaard denkt viel ‚ontologischer‘ und ‚praktologischer‘ als es die existentialistische Interpretation dieses Textes nahelegt, die im deutschsprachigen Diskussionszusammenhang noch immer vorherrscht. Es ist an der Zeit, sich aus dieser Engführung der Kierkegaardinterpretation zu lösen.“ (Dalferth 2002, VI)

Von Bedeutung für diese Arbeit ist die Behauptung Cattepoels, dass auch das Thema Kommunikation bzw. die Kommunikationstheorie Kierkegaards seit 1990 mehr Beachtung findet: „Auch das Thema „Kierkegaard und die Kommunikation“ wird öfter angesprochen, allerdings nur in Bezug auf Kierkegaards explizite Theorien zur ‚indirekten‘ und ‚direkten Mitteilung‘ und zur Vermittlung religiöser Inhalte. Die sonst von Kierkegaard dargestellten und analysierten Kommunikationsformen bleiben dagegen noch weitgehend außerhalb des Blickfeldes.“ (Cattepoel 2005, 39-40)

In der Kommunikationswissenschaft selbst (auch wenn ich diese als transdisziplinäre Wissenschaft nicht als völlig abgekoppelt betrachten will, im Gegenteil) bekommt Kierkegaard auf den ersten Blick relativ wenig Beachtung. Und das, obwohl etwa von Cattepoel eine Verwandtschaft von Kierkegaards Theorie zur „double-bind-Theorie“ in der Kommunikationswissenschaft attestiert wird.⁴³

3.1.2. Wirkungsgeschichte

Kierkegaards Wirkung setzte erst ein halbes Jahrhundert nach seinem Tod im Jahr 1855 – also ab Beginn des 20. Jahrhunderts – verstärkt ein.⁴⁴ (vgl. Wesche 2003, 16) Eine umfassende Wirkungsgeschichte Kierkegaards bezeichnet Pieper im Jahr 2000 immer noch als ein Desiderat (Pieper 2000, 138). Grundsätzlich sind die Rezeption und Adaption Kierkegaards besonders von philosophischer, theologischer und literarischer Seite erfolgt. (vgl. ebd.)

Dass Franz Kafka und Rainer Maria Rilke von Kierkegaard beeinflusst wurden, ist nicht nur bei Pieper (vgl. ebd., 138), sondern ausführlicher etwa auch bei Dischner (1997, 13ff, 139) oder Wesche (2003, 16) nachzulesen. Wesche führt auch Schriftsteller wie Robert Musil, Max Frisch, Thomas Bernhard oder Samuel Beckett an, die sich ebenso wie Maler Edvard Munch oder Ludwig Witt-

⁴³ Dazu komme ich in Kapitel 3.3.

⁴⁴ Richard Purkarthofer hat dafür folgende Erklärung: „Kierkegaard sah sehr früh, vielleicht zu früh, die Probleme der Moderne. So wurde seiner Erkenntnis nicht das ihr eigentlich zustehende Gewicht beigemessen. Es bedurfte eines längeren Zeitraumes, bis seine Zeitgenossen auf Augenhöhe mit dieser Problematik gelangten.“ (Purkarthofer 2006, http://www.diedrei.org/Heft_3_06/06%20Purkarthofer-Kierkegaard.pdf, 23. September 2008)

genstein⁴⁵ – mehr oder weniger ausdrücklich – auf Kierkegaard bezogen haben (vgl. ebd.). Auf den Einfluss Kierkegaards auf Buber und Jaspers wurde weiter oben schon kurz hingewiesen, ebenso wie auf die Frankfurter Schule, wobei insbesondere Adorno Kierkegaard gelesen und interpretiert hat. (vgl. ebd.)

Der Einfluss auf Sartre, Camus und Heidegger ist in der Literatur unbestritten, Dischner versucht vor allem, die Verbindungen und Gemeinsamkeiten zwischen Kierkegaard und Heidegger herauszustreichen.⁴⁶

Dass Kierkegaard auch für postmoderne und feministische Philosophie interessant ist, behauptet Pieper: „Vor allem postmodernen Denkerinnen, die für eine Vervielfältigung des Subjekts plädieren, müßte die kierkegaardsche ‚Travestie‘ mitsamt den durch sie in den Blick gerückten Lebensformen entgegenkommen“. (Pieper 2000, 148)

Kritik an einem Diskurs, der Kierkegaard zu eng sieht, kommt von Liessmann: „Gerade weil dieses ironische Moment oft unterschlagen oder nur unter dem Gesichtspunkt einer mæeutischen Ethik gesehen wurde, wurden auch jene Dimensionen an Kierkegaard übersehen, die so gar nicht ins tradierte Bild des christlichen Denkers passen wollten: Ästhetik und Erotik.“ (Liessmann 1999, 10) Dass sich das in den vergangenen Jahren geändert hat, zeigen etwa Publikationen wie das 2008 erschienene Buch „Das Begehren nach der Wunde“ von Sophie Wenerscheid, in dem sie Religion und Erotik bei Kierkegaard thematisiert, oder die Publikation „Ästhetik der Verführung“ von Liessmann selbst. In diesem Buch meint Liessmann, dass die ästhetischen Arbeiten bisher nur aus der Sicht der Ethik und der religiösen Existenzdeutung Kierkegaards interpretiert wurde: „Denn die bisherige Rezeption des Dänen verzeichnet eine völlige Adaption einer unterstellten Selbstausslegung des Philosophen: daß das Stadium seiner ästhetischen Schriftstellerei kritisiert und auf-

⁴⁵ Die Verbindung von Wittgenstein zu Kierkegaard wird auch bei Dietz (1993) an mehreren Stellen thematisiert (siehe etwa 181f), und ausführlich bei Nientied (2003).

⁴⁶ Dischner versucht sogar, Kierkegaard anhand von Heideggers Begriffen – im Besonderen Geviert und Gestell – zu interpretieren, vor allem im Kapitel „Das Gestell als Haltung des Verführers“ (Dischner 1997, 113-127). Für Dischner ist Heidegger ohne Kierkegaard „nicht vorstellbar“. (ebd., 21)

gehoben sei in denen der ethischen und religiösen Reflexion, wurde allenthalben als biographisches und hermeneutisches Faktum genommen“. (Liessmann 2005, 78) So verzeichne die Erforschung der Wirkungsgeschichte, so Liessmann, Einflüsse Kierkegaards auf den Dialogismus, die Existenzphilosophie, einen kritischen Marxismus, auf protestantische Theologie und die Dichtung bei Ibsen, Strindberg, Kafka oder Frisch. (vgl. ebd.)

Kritik kommt auch von Tim Hagemann, der meint, dass in der Rezeption das pseudonyme Werk dominiere und die erbaulichen Reden kaum wahrgenommen würden – auch wenn sich das seiner Meinung nach zu ändern beginne. (Hagemann 2001, 13)

3.1.3 Einschränkung und Auswahl

Mit Verweis auf Pieper, Liessmann und Cattepoel, die eine zunehmende Herausbildung speziellerer Fragestellungen ab Beginn der neunziger Jahre bemerken wollen (siehe Kapitel 3.1.1), möchte ich diese Untersuchung auf eben jenen Zeitraum (1990 bis heute) und auf Texte⁴⁷ über spezielle Themen (auf Werke über die Kommunikationstheorien und Mitteilungsformen) im deutschsprachigen Raum einschränken. Dabei muss vorerst unterstellt werden, dass es einen spezialisierten Diskurs über Kierkegaard und seine Kommunikationstheorien gibt bzw. dass sich ein solcher Diskurs entwickelt.

Es ist m. E. sinnvoll, innerhalb dieser Grenzen erst einen qualitativen Querschnitt durch die Bandbreite unterschiedlicher Interpretationen im Diskurs bzw. unterschiedlicher Diskursstandpunkte herauszuarbeiten. Damit kann gezeigt werden, welche Aussagen sich unter welchen Voraussetzungen bzw. Regelmäßigkeiten treffen lassen.⁴⁸ Dabei muss also so lange nach neuen Positionen gesucht werden, bis keine mehr gefunden werden – um dann annehmen zu können, dass die gesamte Bandbreite (wenn nicht unbedingt bis ins Detail

⁴⁷ Um den umfangreichen Bereich weiter einzuschränken, berücksichtige ich die erschienenen Bücher, nicht aber Zeitschriften- oder Zeitungsartikel, berücksichtigen.

⁴⁸ Es muss damit gerechnet werden, dass dann nicht alle Positionen einer Feinanalyse unterzogen werden können. Womöglich gibt es damit Anknüpfungspunkte für folgende Analysen.

analysiert, aber zumindest) berücksichtigt werden kann.⁴⁹

Die verschiedenen Diskurspositionen zum Thema müssen vorerst, auch wenn sie verzahnt sind und aufeinander verweisen, getrennt zu bestimmten Kategorien dargestellt werden. Die Grundbegriffe und Themen zur Orientierung und Auswahl wurden aus der Auseinandersetzung mit Kierkegaard und Einführungsliteratur gewonnen, die nötigen Kategorien selbst sollen aber aus dem Material gebildet werden. Das Kodieren erfolgt sowohl offen (Was geschieht im Text? Auf welche Kategorie(n) weist der Text hin?) als auch selektiv anhand der Forschungsfragen. Falls mögliche Überschneidungen oder Unschärfen in den Kategorien nahe liegen, sollen diese unmittelbar in den einzelnen Kapiteln ausgeräumt werden. In diesem Prozess soll auch innerhalb des Diskurses auf Verweise und vor allem auf Kritikpunkte geachtet werden und auf sie je nach Möglichkeit gleich eingegangen werden.

Im folgenden Teil sollen die unterschiedlichen Interpretationen und Positionen in Kapitel bzw. Unterkapitel je nach Kategorie bzw. Unterkategorie aufgeteilt werden, um die inhaltlichen Aussagen analysieren, in Beziehung setzen und vergleichen zu können. Dabei soll auf die Techniken (Art der Argumentation) geachtet werden. Verknüpfungen und Beziehungen bzw. Oppositionen sollen danach in einem ersten Resümee analysiert werden. Nach der Feinanalyse etwaiger „Regelmäßigkeiten“ kann schließlich die Interpretation in größere Zusammenhänge (im Hinblick auf die Kommunikationswissenschaft) gestellt werden.

Dazu ein kurzer Überblick über die Bandbreite: Gisela Dischner (1997) oder Jan Cattepoel (2005) versuchen, Kierkegaard mit neuen Ansätzen fächerübergreifend und als Basis für eine Sozialkritik zu interpretieren, ebenso Tim Hagemann (2001), der den Aspekt der Rhetorik betont. Den Aspekt des Pädagogischen erarbeitet Alfred Schäfer (2004) und die Untersuchung von Mariele Nientied (2003) nimmt die sprachliche Maßnahmen in den Blick und versucht,

⁴⁹ Jene Texte, die darauf ausgerichtet sind, ausschließlich einen anderen bestimmten Aspekt Kierkegaards, etwa jenen der Angst, etc., zu behandeln, berücksichtige ich in der Analyse nicht. Ebenso habe ich bestimmte Texte nach dem Querlesen (Zusammenfassungen, Inhaltsverzeichnis, Literatur, bestimmte Passagen des Textes) ausgeschlossen, so z.B. „Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis in Sören Kierkegaards ‚Krankheit zum Tode‘“ von Wolfram Schäfer (2008), ein Buch, in dem die Themen indirekte Mitteilung, Sprache und Stil sowie Aneignung zwar vorkommen, aber nur am Rande.

Spielraum für hermeneutische Aktivitäten und neues Verstehen herauszuarbeiten. Walter Dietz (1993) geht es in seiner Auseinandersetzung mit dem Freiheitsbegriff zwar auch um eine theologische Rehabilitierung der Grundgedanken Kierkegaards, dennoch wird zum einen dem kommunikativen Aspekt eine bedeutende Rolle eingeräumt. Andererseits wird auf Dietz in später erschienen Werken häufig Bezug genommen, vor allem wegen seiner umfangreichen Darstellung unterschiedlicher Ansichten, zahlreicher Verweise und der Darstellung der Wirkung Kierkegaards. Ebenso werden bei Wilfried Greve (1990) unterschiedliche Interpretationen dargestellt. Jene Arbeiten, die versuchen, entgegen der oben beschriebenen Tendenz, Kierkegaard dezidiert christlich-religiös zu lesen, werden ebenso berücksichtigt, insofern sie im Diskurs eine Rolle spielen und „neue“ bzw. andere Positionen vertreten.

3.2 Die indirekte Mitteilung im Diskurs

„Kierkegaards Werk ist indirekte Mitteilung vom Anfang bis zum Ende.“ (Hagemann 2001, 54)

Der Begriff indirekte Mitteilung wird auffällig oft in der gesichteten Literatur verwendet, obwohl die Interpreten keineswegs einer Meinung sind, worauf sich dieser Begriff bezieht bzw. was sich darunter subsumieren lässt. In diesem Kapitel sollen in verschiedenen Unterkategorien Kohärenzen und Widersprüchlichkeiten zu diesem Begriff herausgearbeitet werden.

Die indirekte Mitteilung wird als das Hauptthema bzw. als eines der Hauptthemen in den Texten von Wilfried Greve (1990), Gisela Dischner (1997), Tim Hagemann (2001), Mariele Nientied (2003), Alfred Schäfer (2004), Jan Catterpoel (2005), abgehandelt, als Neben-Aspekt bzw. mitzuverhandelndes Thema auch bei Yong Il Kim (1992), Walter Dietz (1993), Pierre Bühler (2002), sowie ausführlich in den Einführungen von Tilo Wesche (2003) und Richard Purkarthofer (2005).

Die indirekte Mitteilung wird einerseits als grundlegende Methode Kierkegaards gelesen, andererseits als Theorie an sich, die über philosophische oder literarische Darstellungsformen hinausreicht und (etwa für Schüler-Lehrer-Verhältnisse) generell von Bedeutung ist. Andere Interpreten – etwa Gisela Dischner – deuten die Mitteilungsform als grundlegende Voraussetzung der „Menschwerdung des Menschen“ (Dischner 1997, 11), wobei der Einzelne nur durch den Anderen, durch mæeutische Geburtshilfe, zu sich selbst kommen kann – indirekte Mitteilung wird dort mit der Mæeutik gleichgesetzt. Darauf werde ich in den anschließenden Kapiteln genauer eingehen.

3.2.1. Indirekte Mitteilung als Methode

In diesem Kapitel soll auf jene Interpretationen im Diskurs eingegangen werden, in denen indirekte Mitteilung ausschließlich als Kierkegaards (eigene,

neue) Theorie bzw. Mitteilungs- oder Darstellungs-Methode gesehen wird, ohne die (sokratische) Mäeutik damit gleichzusetzen⁵⁰. Das heißt nicht, dass die Mäeutik dabei nicht als Grundlage, Vorbild oder Teil des gesamten Konzepts gesehen werden kann. Würde gesagt werden, Kierkegaard hätte die Mäeutik von Sokrates übernommen, dann wäre die Frage danach, warum und auf welcher Basis Kierkegaard als Kommunikationstheoretiker gilt, obsolet.

Bereits umrissen wurde, dass die Theorie der indirekten Mitteilung auf der Konzeption des Selbst, der Existenz im Werden, und auf dem Wahrheitsbegriff Kierkegaards beruht.

Die Theorie der indirekten Mitteilung wird in der Interpretation von Walter Dietz⁵¹ in dem Text „Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit“ zur Grundlage für die Methode: „Mit dem Terminus ‚indirekte Mitteilung‘ ist zugleich die dem Gesamtwerk zugrundeliegende Methode KIERKEGAARDS beschrieben.“ (Dietz 1993, 45) Dietz spricht auch von einer „mäeutisch-indirekten Mitteilungsmethode“⁵² (ebd.) und er bezeichnet an anderer Stelle die Mäeutik als „Hintergrund jener Mitteilungstheorie“ (Dietz 1993, 45), die Kierkegaard entwickelt. Bei Dietz wird auch zwischen dem Begriff „indirekte Mitteilung“ und den Begriffen „christliche Mäeutik“ oder „christlich-religiöse Mitteilung“ unterschieden. Er betont bei letzterem Begriff, dass dabei das Verhältnis des direkt Mitteilbaren (Wissbaren) zum indirekt Mitteilbaren (Können) umstritten ist, da das Christliche einen historischen Grund hat – also auf dem Wissbaren aufbaut. (vgl. Dietz 1993, 46)

Die auf Basis der Theorie der indirekten Mitteilung entwickelte Methode beruhe – so Dietz – auf der Differenzierung des Mitteilungsgehaltes in Bezug auf den Empfänger und die Mitteilungsintention. (vgl. ebd., 46) Er orientiert sich stark an dem Vorlesungsentwurf Kierkegaards, der im Kapitel 2.5 schon behandelt wurde. „Die indirekte Mitteilung ist als Möglichkeits- und Sollensmitteilung ethischer Natur, intendiert ein modifiziertes Selbstverständnis aufgrund des ande-

⁵⁰ Siehe dazu Kapitel 3.2.2.

⁵¹ Walter Dietz ist Professor für systematische Theologie und Sozialethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz.

⁵² Siehe auch Kapitel 3.2.2.

ren und will ihn so zum Handeln verleiten.“ (ebd.) Was nicht als Sollen mitgeteilt werden kann, ist die „veränderte Selbsterschließung von der Möglichkeit her, die dann als die eigene begriffen wird.“ (ebd.) Vorausgesetzt wird dabei „daß Kommunikation wesentliches und heilsames Instrument intersubjektiver Menschlichkeit ist“. (ebd., 415) Dietz nennt noch eine weitere Funktion: „Dabei ist die Theorie indirekter Mitteilung für die Darstellung des Wesens der Freiheit bei Kierkegaard grundlegend.“ (Dietz 1993, 417) Also sieht Dietz eine auf Kierkegaards Theorie basierende Methode mit zwei Funktionen, eine auf intersubjektiver Ebene, die man Mäeutik nennen könnte, die andere, um bestimmte Inhalte adäquat darstellen zu können.

Ganz anders Yong Il Kim⁵³: Obwohl er die indirekte Mitteilung aus der religiösen Sicht zu interpretieren versucht, verwendet er weder die Begriffe christliche bzw. religiöse Mitteilung noch den Begriff Mäeutik, sondern den Begriff Existenzmitteilung (vgl. Kim 1992, 176), und zwar ohne ihn näher abzugrenzen ganz ähnlich wie indirekte Mitteilung. Kim stellt das Selbstverstehen im Verhältnis zu Gott bzw. vor Gott in den Vordergrund (vgl. ebd., 174), und so sei indirekte Mitteilung bei ihm auch nötig, um das Paradox der Offenbarung zu verstehen, obwohl ein solches Verstehen nur durch eine doppelte Bewegung bzw. Doppelreflexion möglich sei, durch „die Reflexion des Glaubens auf das paradoxe Ereignis und seine Bewegung in das eigene Paradox hinein.“ (ebd.) Dass so Schwierigkeiten auftreten, sieht man nicht nur am eigenartigen Begriff „innere Mitteilung“ (ebd., 176), sondern auch daran, dass es bei Kim plötzlich gar keinen Anderen mehr gibt, dem etwas mitgeteilt wird: „Die Existenzmitteilung bezieht sich so einerseits auf die innere Kommunikation mit sich selbst bezüglich des Verstehens der Bewegung der eigenen Existenz, d.h. sie ist eine Dialektik der Existenzauslegung. Andererseits ist sie die transzendente Kommunikation mit Gott bezüglich des Verstehens der paradoxen Offenbarung Gottes und d.h. eine Dialektik der Existenzmitteilung.“ (ebd., 180) Beides zielt auf Selbstverstehen, ein intersubjektives Element ist gänzlich verschwunden.

⁵³ Das Buch „Existentielle Bewegung und existentielles Verstehen bei Sören Kierkegaard“ ist 1992 beim Roderer Verlag, Regensburg, erschienen. 1991 hat Yong Il Kim mit dieser Arbeit in Tübingen dissertiert.

Eine andere Diskursposition vertritt Tim Hagemann: Er argumentiert, dass das Gesamtwerk Kierkegaards, auch die erbaulichen Reden, indirekte Mitteilung sind.⁵⁴ (vgl. Hagemann 2001, 12-13, 60) Auch Mariele Nientied kommt in ihrer sprachanalytischen Argumentation zu dieser Folgerung.⁵⁵

Hagemann führt nicht nur zwei Stellen bei Kierkegaard selbst an, dessen Eigeninterpretationen diesen Schluss zulassen, sondern argumentiert auch inhaltlich innerhalb des Konzepts der indirekten Mitteilung: „Wenn wir die Theorie der indirekten Mitteilung und ihren Grundgedanken, daß nämlich jede auf eine existentielle Aneignung zielende Mitteilung der Indirektheit bedarf, ernstnehmen wollen, dann verlangt im Gegenteil kein anderer Werkteil so sehr nach indirekter Mitteilung wie der erbauliche.“ (ebd., 60)

So passt Tim Hagemann mit seiner Interpretation der indirekten Mitteilung in diese Kategorie. Denn Hagemann behauptet – eine Interpretation Emanuel Hirschs weiterführend –, dass es bei Kierkegaard selbst einen bedingten und einen unbedingten Begriff indirekter Mitteilung gebe. (vgl. Hagemann 2001, 51) Während Hirsch noch einen Widerspruch sieht, kritisiert Hagemann diese Auffassung und findet bei Kierkegaard einen elenktischen und einen mäeutischen Begriff indirekter Mitteilung, die sich ergänzen: Wenn die elenktische Bewegung⁵⁶ ihr Ziel erreicht hat, hebt die mäeutische an (vgl. ebd., 52f) – die indirekte Mitteilung besteht also aus beiden Bewegungen, die Kierkegaard zu einem neuen Konzept verbindet.⁵⁷ Hagemann teilt auch einen „Begriff“ und eine

⁵⁴ Hagemann widerspricht damit, wie er selbst schreibt, Anna Paulsen, der „grand dame der Kierkegaard-Forschung“ (ebd., 58) und Emanuel Hirsch, der diese Interpretationsoption zwar in Erwägung zieht, aber verwirft. (vgl. ebd., 60) Die Schriften der beider Autoren werden von mir nicht berücksichtigt, da sie nicht in den untersuchten Zeitrahmen fallen.

⁵⁵ Siehe Kapitel 3.3.4. Ich handle Nientieds Begründung dieser Position in einem anderen Kapitel ab, um ihre Argumentationsführung bzw. Herleitung nicht aufsplitten oder wiederholen zu müssen. Nientieds Kierkegaard-Interpretation in eigenen Kapiteln abzuhandeln ist deshalb sinnvoll, da sie sprachwissenschaftlich arbeitet.

⁵⁶ Die Elenktik bzw. die elenktische Bewegung ist bei Hagemann die „Vernichtung vorgeblichen Wissens“ (ebd., 35). Dem voraus geht ein „Sich-einlassen auf den anderen“ (ebd.), weil man ja wissen muss, welches vorgebliche Wissen es zu dekonstruieren gibt. Der Begriff Wissen wird hier scheinbar so verwendet, dass er auch Meinungen und (Lebens-)Anschauungen bezeichnet.

⁵⁷ Damit ist klar, dass Hagemann die indirekte Mitteilung nicht *ausschließlich* als Mäeutik liest. Seine Ansicht ist damit von der im Kapitel 3.2.2 abgehandelten Kategorie „Indirekte Mitteilung als Mäeutik“ abzugrenzen. Wobei Hagemann darauf hinweist, dass Kierkegaard im Vorlesungsentwurf zur Dialektik der Mitteilung das Mäeutische als den Oberbegriff bezeichnet, der die negative Bewegung der Elenktik miteinschließt, eine Bewegung, die von Fehlmeinungen

„Methode“ der indirekten Mitteilung in zwei verschiedene Kapitel auf, weil er einerseits die Art untersucht, wie diese Mitteilungsform umgesetzt wird (vgl. ebd., 44ff), andererseits den Begriff selbst, den er als vielgestaltig bzw. nicht kohärent bezeichnet. (vgl. ebd., 51)

Die Methode der indirekten Mitteilung besteht für Hagemann aus zwei Teilen: der Doppel-Reflexion und der dialektischen Reduplikation. (vgl. ebd., 44) Beide Begriffe übernimmt Hagemann von Kierkegaard selbst, und zwar aus dem Text „Einübung im Christentum“. Die Doppel-Reflexion macht einerseits durch die Pseudonyme den Verfasser zu einem Niemand, lässt ihn verschwinden: „Kierkegaard ist hinter dem Kabinett der Pseudonyme nicht zu finden und kann für das, was diese sagen, keine Verantwortung übernehmen.“ (ebd., 45) Unablässig qualitative Gegensätze in eins zu setzen sei, so Hagemann, ein Aspekt der Doppel-Reflexion, nämlich der „janusgesichtige Text“. (ebd.) Form und Inhalt wird in Spannung gesetzt, die Stilebene bleibt nicht durchgehend gleich, und wird zum Teil sogar innerhalb eines Satzes gebrochen.⁵⁸ (vgl. ebd., 46) Der janusgesichtige Stil und die antithetische Struktur wirken illusionsbrechend und verhindern eine primär ästhetische Aufnahme des Werkes. (vgl. ebd.) Die dialektische Reduplikation einer Mitteilung ist eine Mitteilung als Handlung, die den Empfänger wiederum zu einer Reduplikation als Handlung veranlassen soll – sie „muß also selbst wieder dialektisch in Richtung auf den Empfänger bestimmt sein, und auch erst damit wird sie *indirekte* Mitteilung.“ (ebd., 49) Als Ziel dieser Methoden der indirekten Mitteilung sieht Hagemann die Aneignung.⁵⁹

Hagemann arbeitet, was den Teil zur indirekten Mitteilung betrifft, nicht nur gegenständlich/substanziell (Was ist das?) in Bezug auf Kierkegaards Begriff und Theorie, sondern auch genetisch (Wie ist das entstanden?): Hagemann sieht einen biographischen, literarischen, historischen, philosophischen und einen theologischen Anlass für die indirekte Mitteilung (vgl. ebd., 9). Er versucht auf diesen verschiedenen Ebenen zu zeigen, warum es dazu kommen konnte,

reinigt bzw. Lebensanschauungen destruiert (vgl. ebd., 52). Der sokratische Ansatz wird hier auch klar sichtbar.

⁵⁸ Siehe Kapitel 3.2.4.

⁵⁹ Siehe Kapitel 3.2.3.

dass Kierkegaard diese Theorie in dieser Art entwickelt hat und verortet sozusagen Kierkegaards Position in diesen Bereichen. Auf der funktionalen Ebene (Wozu dient das?) werden bei Hagemann vor allem die antipersuasive Rhetorik und deren Elemente abgehandelt (siehe Kapitel 3.2.7).

Alfred Schäfer spricht von einem Punkt, an dem Kierkegaard über die sokratische Mäeutik hinausgeht (vgl. Schäfer 2004, 125): „Alles, was er (über Sokrates hinaus und gleichsam in einem dritten Schritt) vermag, besteht darin, dem in die Aufmerksamkeit auf sich Gezwungenen die Möglichkeiten der Selbstwahl als Möglichkeiten des Scheiterns vorzuführen.“⁶⁰ (ebd., 126)

3.2.2 Indirekte Mitteilung als Mäeutik

Gisela Dischner, Professorin für Literaturwissenschaft an der Universität Hannover, bezeichnet in ihrem Text „Es wagen, ein Einzelner zu sein“ Kierkegaard als Mäeutiker im Sinne des Geburtshelfers (vgl. Dischner 1997, 12f) – und als Mystiker, „dessen unvermittelbarer Weg zur Transzendenz als Ereignis gebunden ist an die eigene Existenz.“ (ebd., 10) Dischner findet eine „mystische Innigkeit und Innerlichkeit“ (ebd., 16) bei Kierkegaard, die als indirekte Mitteilung direkter treffen „kann als alle Wissensvermittlung weil sie in blitzhafter Erleuchtung das eigene Innere erhellt, das Verschüttete öffnet, das ‚Eismeer‘ aufreißt.“⁶¹ (ebd., 15) Dischner versucht herauszustreichen, wie schon der Titel zeigt, wie wichtig die Kategorie des Einzelnen bei Kierkegaard im Zusammenhang mit der indirekten Mitteilung ist, und spricht, weil Kierkegaard keine vermittelnden Zwischeninstanzen anerkennt, von einer „Radikalität dieser Intimkommunikation“. (ebd., 15) Die Form der (indirekten) Kommunikation wird eigentlich den ganzen Text hindurch immer wieder thematisiert.

Dischner versucht, dieses Verhältnis tatsächlich auf sich zu beziehen und als bewusst Einzelne auf die Schriften Kierkegaards einzugehen: Dischner zitiert aus Kierkegaards Vorlesungsentwurf „Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung“ eine Notiz – „Hat man das Recht, Menschen zu

⁶⁰ Warum es bei Schäfer nur Möglichkeiten des Scheiterns gibt, wird im Kapitel 3.6 ausführlicher behandelt.

⁶¹ Dischner zitiert auch sinngemäß Kafkas berühmten Satz, weil er sie an die Kierkegaardsche Methode erinnert. (vgl. ebd.)

„gewinnen’?“ (DeM, 77) – und antwortet auf die dort unbeantwortete Frage: „Nein, dieses Recht hat man nicht. Deshalb ist der Geburtshelferakt jener, der zur Schöpfung der persönlichen Existenz verhilft, ohne diese festzulegen.“⁶² (ebd., 14) Man sieht hier auch, dass Dischner tatsächlich versucht, in einen Dialog mit Kierkegaard zu treten: „Spreche ich denn über ihn? Spreche ich nicht mit ihm?“ (ebd., 18)

Ethische Mitteilung, so Dischner, ist indirekte Mitteilung – und die ist Geburtshelferkunst: „Der auf sich selbst zurückgeworfene Leser entdeckt – öffnet er sich dem initiatischen Weg der indirekten Mitteilung – in sich den göttlichen Keim, der ihm die Kraft gibt, ein Einzelner zu werden.“ (ebd., 14) Wenn Kierkegaard gegen die direkte Wissensvermittlung, in der das Selbst ausgeklammert bleibt, polemisiert, „enthält“ das für Dischner „vorweggenommene fundamentale Positivismuskritik“ (ebd., 48). Sie verweist dabei nicht auf andere Kierkegaard-Interpreten, sondern setzt Kierkegaard mit dem Zeitgenossen Nietzsche (und seiner Kritik am Herrschaftsverhalten) und auch mit Heidegger (etwa in Bezug auf den Begriff des Gestells) in Verbindung (vgl. ebd.). Diese Methoden behält Dischner bei: Auf der einen Seite beschreibt sie sehr persönlich die Wirkung der Texte auf sie selbst, analysiert hermeneutisch Inhalt und Sprache der Texte, deutet sie in der Aneignung (siehe Kapitel 3.2.3) und stellt sie auf der anderen Seite vor allem in Bezug zu anderen literarischen oder philosophischen Texten, darunter Heidegger und Nietzsche⁶³ an zahlreichen Stellen, aber auch Schlegel, Schelling, Marx, Hölderlin, Jean Paul, Walter Benjamin, Camus und Sartre. Dabei geht es ihr – in diesem Zitat bezogen auf Nietzsche – „nicht darum, die Differenzen im Denken Nietzsches und Kierkegaards zu übergehen, sondern eher geht es um Signaturen zwischen beiden Denkern, um einen Schlüssel zum Verständnis der bedeutungsvollen inneren Verwandtschaft, die äußerlich oft bis zur scheinbaren Gegensätzlichkeit unkenntlich sind.“

Dischner bezeichnet Kierkegaard eigentlich durchgehend als Schriftsteller (vgl.

⁶² Diese Stelle bei Dischner führt Tim Hagemann, der den Vorlesungsentwurf übersetzt und herausgegeben hat, in einer Anmerkung bei genau jener Stelle an. (vgl. DeM, 93) Dazu muss man natürlich sagen, dass Dischner eigentlich aus den „Tagebüchern“ zitiert, denn die deutschsprachige Einzelausgabe des Vorlesungsentwurfes von Hagemann ist im gleichen Jahr wie Dischners Buch (1997) erschienen. Hagemann muss also Dischners Text gleich kurz nach dessen Erscheinung gelesen haben.

⁶³ Vgl. ebd., 21, 25, 33, 45, 50-51, 92f.

etwa ebd., 40), und in Kombination mit der Mäeutik wird er zum „dichterischen Geburtshelfer“ (vgl. etwa ebd., 33, 37). Dischner nennt die Methode auch „dichterische Methode“ (ebd., 43). Und sie geht so weit, indirekte Mitteilung und Dichtung gleichzusetzen – wie so oft mit Verweis auf andere Dichter:

„Es geht auf dem Weg der indirekten Mitteilung um die Dichtung. Die Dichtung ist imstande, das ‚niedere‘ mit dem ‚höheren‘ Selbst zu verbinden, wie Novalis sagt. Dichtung ist immer indirekte Mitteilung. Bekenntnislyrik, direktes Engagement führt nicht zur Dichtung. In der Hingabe an den ewigen Augenblick ereignet sich das, was nur in indirekter Mitteilung weitergegeben werden kann. ‚Winke und Andeutungen sind von je her die Sprache der Götter‘ (Hölderlin).“⁶⁴ (ebd., 138)

Der Text, die indirekte Mitteilung, soll dem Leser, dem Einzelnen, helfen, zu sich selbst zu finden – ins Innere, in die Innerlichkeit. (vgl. ebd.) Diese Innerlichkeit ist ein semantisches Netz, so Dischner, eine eigene existentielle Semantik bzw. eine existentielle Urschrift. (vgl. ebd., 88) Dischner drückt sich, wenn es um die indirekte Mitteilung als Mäeutik geht, auch selbst innerhalb der Geburts-Metapher aus:

„Der durch den Text zu dir Sprechende entbindet dich zur Freiheit der Lesung deiner selbst. Jeder einzelne Leser, jeder zum Einzelnen gewordene schreibt sich einen inneren Geburtstag ein im Akt dieser schriftstellerisch-initiatischen Entbindung. Im Stande der zweiten Unschuld lernt er neu gehen, atmen, sehen. Glänzender leuchtet ihm der Morgen aus den spärlichen Sträuchern am Straßenrand, schmerzvoller trifft ihn das Auge des Verzweifelnden, heiterer das Lächeln der Geliebten.“ (ebd., 89)

An dieser Textstelle zeigt sich, dass Dischner oft selbst einen literarischen Stil verwendet, etwa wie Kierkegaard, wenn er Stilmittel, die in der Poesie oder im Märchen gebräuchlich sind, für die *Stimmung* nutzt. Dischner entzieht sich damit auch der regelhaften wissenschaftlichen Sprachpraxis – und sie tut dies absichtlich. Dischner plädiert sogar für ein tieferes Verständnis von Wissenschaftlichkeit (vgl. ebd. 23) – mit Nietzsches „Fröhlicher Wissenschaft“ im Hinterkopf: „Wieviel reicher könnte eine Wissenschaft sein, die das Persönliche nicht ausschließt, sondern zum Material der Reflexion erhebt – nicht etwa erniedrigt. Welch ‚ungeahnte Energien würden frei, welch‘ freudiger geistiger Austausch im endlich wahren Sinne des Wortes wäre möglich!“ (ebd.) Wenn sich so der Einzelne im Zusammenhang des Ganzen neu begreifen lernen und

⁶⁴ Es zeigt sich hier auch, dass es Dischner nicht unbedingt um wissenschaftliche Standards der Nachvollziehbarkeit geht, da sie die Stellen, nach denen sie zitiert, manchmal nicht angibt.

die Eigenverantwortung bejahen würde, wäre das für Dischner „der Zustand einer neuen Aufklärung“. (ebd.)

Jan Cattepoel bezeichnet überraschenderweise die Methode Kierkegaards als „eigenwillige Strategie der Mitteilung“. (Cattepoel 2005, 26) Die mæeutische Methode ist bei ihm auch gleichzeitig Bezeichnung für die indirekte Mitteilung. Zwei Merkmale streicht Cattepoel heraus: Einerseits die pseudonymen Standpunkte, die auch seiner Meinung nach nicht als Überzeugungen von Kierkegaard gelesen werden können, sondern auf eine mögliche Position des Lesers anspielen: „Kierkegaard holt also, getreu einem pädagogischen Grundsatz, den Leser da ab, wo er sich befindet.“ (ebd., 26) Andererseits sieht Cattepoel als mæeutisches Element, dass die Schriften Kierkegaards nicht in sich geschlossen seien, sondern über sich hinaus wiesen. (vgl. ebd., 27)

Für Greve ist die indirekte Mitteilung als Mæeutik die Gesamtstruktur der pseudonymen Werke. (vgl. Greve 1990, 21) Aufgrund der existentiellen Wirkungsabsicht und der Ethik-Auffassung Kierkegaards setzt Greve indirekte und ethische Mitteilung gleich: „Indirekte Mitteilung ‚im strengsten Sinn‘ ist ethische Mitteilung, weil sie die Selbsttätigkeit des Lesers in Gang setzen will“. (Greve 1990, 17) Der Mæeutik-Ansatz der Schriften spricht gegen eine theoretisch-abstrakte Rezeption bzw. Interpretation, sondern – so Greve mit Verweis auf Kierkegaards eigene Wirkungsabsicht – wünscht eine existentielle Aneignung als „Sich-ansprechen-Lassen durch den Text“. (ebd., 19) Dennoch versucht Greve selbst eine Systematisierung des gesamten pseudonymen Werks und wird als Sonderfall im Kapitel 3.2.6 näher abgehandelt.

3.2.3 Aneignung als Ziel der indirekten Mitteilung

Hagemann definiert, wie im Kapitel 3.2.1 angesprochen, die Aneignung als Ziel der indirekten Mitteilung. Sie ist aber von dieser insofern entkoppelt zu betrachten, als die Aneignung sozusagen eine von der indirekten Mitteilung gestellte Aufgabe des Empfängers ist: „Das Rätsel, das die indirekte Mitteilung

aufgibt, ist lösbar, lösbar indes nur in der existentiellen Aneignung des Empfängers.“ (Hagemann 2001, 50) Von einer zentralen Bedeutung des Aneignungsbegriffes spricht Dietz (vgl. 1993, 33), der sich vor allem auf Joachim Ringleben⁶⁵ bezieht und Wilhelm Anz⁶⁶ kritisiert. Der Aneignungsbegriff beruht bei Dietz auf dem Wahrheitsbegriff, wobei er bei Anz die Subjektivierung kritisiert: „Denn die – bei ANZ verkannte – Pointe des Aneignungsgedankens ist ja gerade die *Rückbindung der Subjektivität an das Objektive*, nicht umgekehrt die Reduzierung der Objektivität auf das bloß Subjektive.“ (ebd., 34) Warum zielt für Dietz indirekte Mitteilung ganz klar auf Aneignung ab? (vgl. etwa ebd., 45) Die Notwendigkeit der indirekten Mitteilung beruht ja gerade darauf, dass Wahrheit nicht als Resultat mitteilbar oder rezipierbar ist, da die Wahrheit „nicht unmittelbar mit sich identisch [...] sondern in sich vermittelt“ (ebd., 33) ist. Die Wahrheit ist nur in der Aneignung, im Weg der Aneignung, und damit im Bezug zum Selbstverständnis und zur Erfahrung. (vgl. ebd., 34) Damit ist Wahrheit also Werden, kein Resultat. „Der Leser ist angesprochen in Richtung auf sein Selbstverständnis, d. h. wie er sich selbst in Bezug auf die Wahrheit und Gültigkeit (Definitivität) seiner Existenz versteht.“ (ebd.)

Hagemann sieht zwar auch Aneignung als zentralen Punkt, jedoch differenziert er in verschiedenen Ebenen: Sowohl indirekte Mitteilung als auch geistliche Beredsamkeit – die Rhetorik (und deshalb spricht Hagemann ja von der zweiten Theorie indirekter Mitteilung) – bemühen sich um Aneignung. (vgl. Hagemann 2001, 12) Hagemann zieht auch Joachim Ringleben zur Definition des Begriffs heran: „Inhalt ist nur wirklich in dieser aktuellen Form, als subjektiv formierter, und der subjektive Akt gehört selber zur Wirklichkeit dessen, worauf er sich aneignend richtet. In der Aneignung wird der gegenständliche Inhalt lebendige Gegenwart.“ (Ringleben, zit. n. Hagemann 2001, 12) Das hat, wie Hagemann zeigt, Entscheidung bzw. Wahl zur Voraussetzung. (vgl. ebd.) Und folgende Aussage leitet Hagemann direkt von Kierkegaard ab: „Die rechte Aus-

⁶⁵ Ringleben, Joachim: Aneignung. Die spekulative Theologie Sören Kierkegaards, Berlin 1983. Ich berücksichtige dieses Buch nicht, weil es nicht in dem hier untersuchten Zeitrahmen veröffentlicht wurde.

⁶⁶ Anz, Wilhelm: Kierkegaard und der deutsche Idealismus (Vortrag DK, 1955), Tübingen 1956.

legung besteht in der Aneignung“. (ebd., 106) Das kann als Kierkegaards eigener Standpunkt gesehen werden, Hagemann verwendet hier sogar einen Ausdruck im Stile Kierkegaards, wenn er von der „rechten“ Auslegung schreibt.

Dischner geht auf theoretischer Ebene kaum auf den Begriff „Aneignung“ ein, sondern versucht, diese Aneignung in der Praxis der Textauslegung zu vollziehen und sozusagen ihre persönliche Auseinandersetzung mit den Texten in den Vordergrund zu rücken: „Kierkegaards Reflexion über das Dozieren traf mich geradezu von hinten. Ich fühlte seinen Griff im Nacken mit der Bemerkung: Habe ich dich erwischt? Denn was tue ich denn hier? Ich doziere über Kierkegaards Ernstnehmen der Existenz. Müßte ich nicht vielmehr davon sprechen, wie seine indirekte Mitteilung mich berührte? Welche Konsequenzen sie für mein Denken und Leben hatte, seit ich sie vor mehr als zwei Dutzend Jahren zu lesen begann?“ (Dischner 1997, 20) Dischner argumentiert, dass „der Leser im Nachvollzug das Buch ‚selbst produziert‘“ (ebd., 16-17), weil die Autorenschaft, da sie ganz von sich als Existenz ausgeht, nebensächlich wird.

Auf die Aneignung in der Interpretation von Mariele Nientied aus sprachwissenschaftlicher Sicht werde ich im Kapitel 3.4.4. getrennt eingehen, um die Argumentation Nientieds im Ganzen zu beleuchten.

Die Kategorie der Aneignung ist insofern von der weiter unten behandelten Kategorie Praxis abzugrenzen, als sich Aneignung auf das Verhältnis zwischen Text und Rezipient, auf die wie bei Hagemann verstandene Auslegung, bezieht, und Praxis die Praxis des Vollzugs der Existenz bezeichnet – und so auch das Mit-Sein, Ethik und Liebe. Im Kierkegaard'schen Idealfall geht bei der Textlektüre die Aneignung der Praxis voraus, sie führt zur Praxis.

3.2.4 Stilmittel der indirekten Mitteilung

Wie die indirekte Mitteilung auf der Ebene des Textes funktioniert, mit welchen Mitteln Kierkegaard versucht, sie herzustellen bzw. woran sie fassbar wird, ist ein immer wieder auftauchendes Thema in dem Diskurs. Hagemann, auf des-

sen Interpretation der Doppel-Reflexion und der dialektischen Reduplikation im Kapitel 3.2.1 schon eingegangen wurde, argumentiert, dass das literarische Repertoire, das Kierkegaard verwendet, aus Stilmitteln besteht, die der Romantik entlehnt seien. (vgl. Hagemann 2001, 27) Dazu zählt Hagemann die fragmentarische Form, die Stimmung und Verfasser- und Herausgeberfiktionen. (vgl. ebd., 27-28) Auch bei Goethe, so Hagemann, habe Kierkegaard gelernt – und verwende ebenso verschiedene literarische Formen in einem Werk, etwa literaturkritische Exkurse, Briefe, Tagebücher und Aphorismen (vgl. ebd., 26). Bei all diesen Fällen weist Hagemann aber darauf hin, zwischen dem literarischen Repertoire und seinem Gebrauch zu unterscheiden, und er argumentiert mit Johannes Sløk, dass Kierkegaard die romantische Apparatur nur nutzte, um das Anti-Romantische zu verkünden: „Kierkegaard ironisiert in der Tat eine Romantik, die zur Selbstironie fähig ist.“ (ebd., 29)

Hagemann ortet in den Texten Kierkegaards – und dabei basieren seine Argumente auf zwei anderen dänischen Kierkegaard-Interpretationen von Paul Müller⁶⁷ und Jørgen Bukdahl⁶⁸ – Antimetabole, die aus zwei Oxymora gebildet werden.⁶⁹ Das Oxymoron, das Ineinsetzen qualitativer Gegensätze, ist wie eine Antithese, und diese wird spiegelbildlich wiederholt: „In der Antimetabole finden wir beide Prinzipien, Wiederholung und Antithese, miteinander vereinigt“. (ebd., 47) Auch die Satzzeichen erhalten eine antithetische Funktion bei Kierkegaard, so Hagemann, vor allem Doppelpunkt und Gedankenstrich. Hagemann kann sich dabei auf Kierkegaard direkt beziehen, da er sich zu seiner Satzzeichensetzung selbst geäußert hat. (vgl. ebd., 48)

Tilo Wesche spricht in seiner Einführung davon, dass Kierkegaards Schriften eine Vielzahl von elenktischen Eigenschaften aufweisen, die beim Leser Irritationen auslösen sollen – und er verweist dabei auf Hagemann. (vgl. Wesche 2003, 168) Als häufiges Stilmittel sieht Wesche die diskontinuierliche Paraphrase: Der Text setzt mit einem geläufigen Stil ein, bricht diesen ab und setzt

⁶⁷ Müller, Paul: Søren Kierkegaards kommunikationsteori, Kopenhagen 1984.

⁶⁸ Bukdahl, Jørgen K.: Kierkegaards teori om vækkelse, in: ders.: Om Søren Kierkegaard. Artikler i udvalg ved Jan Lindhardt, Kopenhagen 1981.

⁶⁹ Ein Beispiel Hagemanns: „Angst ist eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie.“ (Kierkegaard, zit. n. Hagemann 2001, 47)

in die entgegengesetzte Richtung fort. (vgl. ebd.) Auf sprachlicher Ebene sieht Wesche auch eine sperrige Grammatik, beirrend gesetzte Satzzeichen und uneingängige Neologismen. (vgl. ebd., 169)

Gisela Dischner thematisiert an mehreren Stellen die Stilmittel in den Texten Kierkegaards – und sie versucht auch zu beschreiben, wie diese Stilmittel auf sie selbst wirken. Über die Tagebücher schreibt Dischner: „Kierkegaards minimal art wirkt hier wie ein geistiger Schleudersitz: Die Fragmente und Aphorismen, die sich oft in leicht verständlichen Bildern angenehm lesen lassen, versetzen mich plötzlich in eine andere Dimension. [...] Darüber läßt sich – fürwahr – nicht dozieren! Dies sind gleichsam musikalische Wirkungen, deren Wesentliches in der bloßen Analyse verraucht.“ (Dischner 1997, 21) Dischner findet bei Kierkegaard häufig Bilder, Gleichnisse, Wortspiele und Märchenhaftes (vgl. ebd., 87, 122) sowie lyrische Verkürzungen, ironische Verschlüsselungen (vgl. ebd., 122) und neue Begriffsbestimmungen (vgl. ebd., 61).

Vor allem Hagemann (der ja Rhetorik studierte) und die Literaturwissenschaftlerinnen Dischner und Nientied (siehe Kapitel 3.3.4. und 3.3.5.) analysieren die textliche Ebene ausführlicher bzw. arbeiten hermeneutisch. Wie unterschiedlich Dischner und Nientied dennoch arbeiten, wird sich in den folgenden Kapiteln noch genauer zeigen.

3.2.5 Einheit oder Vielfalt der Pseudonyme?

Dass die Kierkegaard'schen Pseudonyme in Zusammenhang mit der Methode der indirekten Mitteilung stehen, wird in den hier analysierten Texten nicht bestritten. Das liegt m. E. sicher auch daran, dass Kierkegaard selbst schlüssig darstellt, warum er die Pseudonyme angewendet hat.⁷⁰ Dennoch gibt es unterschiedliche Aussagen und Positionen im Diskurs, wie die Pseudonyme eigentlich gelesen werden sollen.

Will man im Sinne Kierkegaards – so wie etwa Liessmann (1999), Cattepoel (2005) oder Dischner (1997) – die Pseudonyme als Teil der Methode verstehen, kann man ihre Aussagen nicht (immer) mit der Auffassung Kierkegaards

⁷⁰ Siehe Kapitel 2.5.3.

gleichsetzen. Ein Beispiel: Cattepoel arbeitet anhand von Sekundärliteratur heraus, dass das Pseudonym Vigilius Haufniensis (im „Begriff Angst“) die Freiheit als Selbstsetzung definiert, während Anti-Climacus („Die Krankheit zum Tode“, „Einübung im Christentum“) bei der Setzung das Element *vor Gott* in den Vordergrund stellt. Schlüssiger Grund für Cattepoel ist, dass Haufniensis als Figur kein gläubiger Christ ist, Anti-Climacus dagegen schon. (Cattepoel 2005, 58)

Tim Hagemann kritisiert – nach der Gegenüberstellung verschiedener Interpretationen⁷¹ – den Ansatz, anhand der Pseudonymität eine klare Einteilung in direkte und indirekte Mitteilung vorzunehmen: „Doch ist Pseudonymität allein ebensowenig hinreichendes Indiz wie eine notwendige Bedingung für das vorliegen indirekter Mitteilung.“ (Hagemann 2001, 69)

Gegen die Möglichkeit einer systematischen Gesamtdarstellung, ohne die Pseudonyme zu berücksichtigen, spricht sich Dietz aus – er hält sie weder für legitim noch für sinnvoll, da die Ansichten der Pseudonyme zwar in sich kohärent sind, jedoch nicht in Bezug auf einander. (vgl. Dietz 1993, 418) „Die Pseudonymität Kierkegaards ist weder vom Gehalt noch von der Intention seines Werkes abzutrennen“. (ebd.) Somit ist für Dietz die Pseudonymität nur in Verbindung mit der Methode der indirekten Mitteilung zu verstehen, als „experimentelle Darstellung bestimmter Sichtweisen und Perspektiven“. (ebd., 43) Dennoch: Auch wenn es Kierkegaard wirklich wollte, kann er nicht völlig hinter dem Pseudonym verschwinden (vgl. ebd., 44). Die Pseudonyme würden, so Dietz, diverse Standpunkte und Perspektiven; bestimmte Themeninteressen und bestimmte Reflexionsbestimmungen widerspiegeln. (vgl. ebd., 415)

Auch bei Greves Interpretation ist es so, dass die fiktiven Pseudonyme den „Eindruck lebendiger Auseinandersetzung erwecken“. (Greve 1990, 26) Dass sich die Pseudonyme aufeinander beziehen, ermöglicht Greve den Versuch

⁷¹ Hagemann geht kurz auf die Ansichten von Michael Theunissen (Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard, Freiburg/München 1958), Gregor Malantschuk (Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard, Kopenhagen 1990), Johannes Sløk (Christentum mit Leidenschaft, München 1990) und George Pattison („Who“ is the Discourse? A Study in Kierkegaard's Religious Literature, in: Kierkegaardiana 16, Kopenhagen 1993) ein.

einer Systematisierung des pseudonymen Werkes.

Auch wenn Jan Cattepoel anmerkt, dass die Pseudonyme nicht den Standpunkt Kierkegaards vertreten, argumentiert er, dass manche Pseudonyme näher an Kierkegaards eigenen Standpunkt herankommen als andere. Er führt die Schriften „Die Krankheit zum Tode“ (von Anti-Climacus) und „Der Begriff Angst“ (von Vigilius Haufniensis) an, deren Aussagen Cattepoel mit der Auffassung Kierkegaards gleichsetzt. (vgl. Cattepoel 2005, 31) Bei letzterem Werk ist das Argument dafür schlüssig, weil Cattepoel auf die Tatsache verweist, dass Kierkegaard es ursprünglich unter seinem eigenen Namen veröffentlichen wollte. Das Argument, dass Kierkegaards Auffassung jener von Anti-Climacus entspricht, weil Kierkegaard ihn aus einem Standpunkt sprechen lässt, der seinem eigenen Standpunkt übergeordnet ist (vgl. ebd.) – da Anti-Climacus Christ ist – erscheint mir dagegen weniger schlüssig, vor allem würde es auch dem Beispiel (am Anfang des Kapitels) widersprechen.

Mariele Nientied rekurriert wohl darauf, wenn sie meint, dass das Pseudonym Anti-Climacus in der Forschung als unechtes Pseudonym gilt, weil es sozusagen eine Meta-Ebene einnimmt und die anderen Pseudonyme beurteilt. Doch sie argumentiert, dass die Unterscheidung zwischen pseudonymen und antonymen Schriften generell wenig hilfreich sei.⁷² (vgl. Nientied 2003, 19)

Klar ist für Gisela Dischner dagegen, da sie Kierkegaard, wie weiter oben erwähnt, als mæutischen Geburtshelfer interpretiert, dass die Pseudonyme kein romantisches Spiel, sondern „poeto-logische Konsequenz seiner Geburtshelferaufgabe als Schriftsteller“ (Dischner 1997, 40) seien. Auch an dieser Stelle belegt Dischner ihre Argumentation vor allem mit Stellen aus den Tagebüchern – und meint:

„In einer Zeit, in der die Wahrheitsvermittlung zum wissenschaftlichen Objektivismus verdreht wird, in einer Zeit, in der das Publikum zur Instanz geworden ist und der Einzelne hinter den Instanzen zur Zahl geschrumpft ist, wird das Pseudonym zum überdeutlichen Wink dessen, was der Fall ist: dem Ausgelöschtsein der Existenz, der Vernichtung des Selbst, der Entäußerung des Eigenen bis zu jenem Grad, in dem die Innerlichkeit zerstört wird.“ (ebd.)

Konrad Paul Liessmann entwickelt aus der Deutung von „Entweder/Oder“ eine

⁷² Warum das so ist, führe ich im Kapitel 3.4.3. weiter aus.

andere Position: Liessmann übernimmt die Bezeichnung „Kästchenspiel“ vom Pseudonym Viktor Eremita selbst (vgl. Liessmann 2005, 14), um zu beschreiben, wie ein Verfasser wiederum als Herausgeber fungiert und der nächste Verfasser sozusagen drinsteckt: Als Herausgeber fungiert Eremita, A ist einer der Verfasser, der sich jedoch wiederum nur als Herausgeber des „Tagebuchs des Verführers“ ausgibt. Liessmann kann die bei Eremita anklingende Sorge verstehen: „Seine Abwehr des Kästchenspiels entspringt der Besorgnis um eben diese: jedes weitere Kästchen entwertet das vorausgegangene, es entpuppt sich als bloße Hülle für einen Inhalt, nicht als dieser selbst. Gleichzeitig aber wird der Leser mit jedem Kästchen um ein weiteres Stück weggerückt vom ursprünglichen oder ersten Autor.“ (ebd.)

Warum? Bei Liessmann in Bezug auf „Entweder/Oder“ vorerst deshalb, weil die Frage, ob B schlussendlich A überzeugen kann, in den Papieren eben kein Ende finden könne. Liessmann will die Eigeninterpretation im Text unterstützen: Eremita wählt den Titel, um darauf hinzuweisen, dass sich eine Frage nach Sieg oder Niederlage einer Lebensform nicht zu stellen hat. Jede andere Interpretation würde aufgrund der disjunktivischen Konstellation eine Entscheidung geradezu zwingend machen. (vgl. ebd.) Das erklärt das Kästchenspiel nicht unbedingt, und noch dazu stellt Liessmann den nächsten Autor, A, selbst in Frage: „Ist A wirklich A?“. (ebd., 15) Diese spielerisch den Satz der Identität untergrabende Frage verneint Liessmann mit Hinweis auf die unterschiedlichen Stile und inhaltlichen Differenzen in den Papieren des Ästhetikers, die selbst nur Versuche darstellen könnten: „Verabschieden wir also auch A als *Person*. A sei, was ‚A‘ nur sein kann: ein Ordnungszeichen, ein Platzhalter, ein Joker.“ (ebd.)

Liessmann kommt dann doch zu einer Art Erklärung, indem er dieses „Spiel als Spiel“ (ebd., 80), die Pseudonymität und Polyonymität, als Methode und Kierkegaard selbst als „Experimentator“ bezeichnet: „Nicht zuletzt in dieser Methode liegt die radikale Modernität Kierkegaards: er ist der erste literarisch-psychologische Experimentator; die Figuren, die er von seinen pseudonymen Autoren entwerfen läßt, stellen im Wortsinn *Abstraktionen* dar – Repräsentanten konsequenter Einseitigkeit.“ (ebd.) Diese Konstruktionen stellen nach

Liessmann Möglichkeiten dar, doch diese poetischen oder ästhetischen Konstruktionen müssen in ihrer angelegten Stellung zur Wirklichkeit beachtet werden: „Der Witz dieses ästhetischen Experiments liegt im Verbot, es nur als *ästhetisches* Experiment zu lesen; denn es ist als solches als *philosophisches* Unterfangen ernst zu nehmen.“⁷³ (ebd., 82)

3.2.6 Indirekte Mitteilung als ethisch-mäeutische Gesamtstruktur?

Wilfried Greve⁷⁴ interpretiert indirekte Mitteilung und Mäeutik als Struktur innerhalb der Stadienlehre: Das pseudonyme Werk hat für ihn eine „indirekt-maieutische Gesamtfunktion“ (Greve 1990, 22), die Schriften entwickeln eine „aneignungsorientierte maieutische Theorie“ (ebd., 21), indem die einzelnen Pseudonyme die Existenz-Stufen oder -Stadien sukzessiv darstellen. Greve sieht eine Progression (vgl. ebd., 23), in der ein Pseudonym in Vertretung für ein Stadium (das Ästhetische, Ethische, Religiöse oder Zwischenstufen) das jeweils vorhergehende kritisieren und mäeutisch sozusagen das nächste Stadium zur Geburt zu bringen.⁷⁵ Auf dieser Struktur baut die von Greve so genannte mäeutische Ethik auf (vgl. ebd., 261), die eine Ethik mit dialogischer Struktur ist. (vgl., ebd., 32) Dabei dürften, argumentiert Greve, die indirekte Mitteilung und die Mäeutik nicht bloß als Formen unabhängig vom Inhalt betrachtet werden und – Greve bezieht sich hier auf Poul Lübcke – es müsse die Verbindung von Auslegung und Aneignung gewahrt bleiben. (vgl. ebd., 20, 21) Um diese progressive Struktur durchhalten zu können, muss Greve den Schrif-

⁷³ Liessmann untersucht zwar, wie gezeigt wurde, im Text „Ästhetik der Verführung“ (2005) die Methode Kierkegaards – auch in Zusammenhang mit seinen ästhetischen Mitteln und Theorien – doch er thematisiert die indirekte Mitteilung nicht. Wenn Liessmann Kierkegaard als psychologischen Experimentator sieht, kann ihm der Leser auf dem Weg der Experimente folgen oder nicht, er kann sie nachvollziehen oder nicht – aber der Grundgedanke der Mäeutik lässt sich darin auch nicht finden.

⁷⁴ Wilfried Greve ist laut Zeitschrift „Information Philosophie“ „geb. 1950, Studium der Philosophie und Germanistik in Bonn und Heidelberg, Gymnasiallehrer in Flensburg (Deutsch und Philosophie), Leiter des dortigen Abendgymnasiums. Kierkegaard-Kenner.“ (<http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=787&n=2&y=2&c=8>, 22. Mai 2009). Greve hat mit Michael Theunissen das Buch „Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards“, Frankfurt/Main, 1979, herausgegeben.

⁷⁵ Greve meint, dass sich der Begriff „Existenzdialektik“ im Anschluss an Helmut Fahrenbach und Hermann Diem „zur Gesamtbezeichnung Kierkegaard’schen Denkens weitgehend eingebürgert“ (ebd., 278) habe.

ten „Philosophische Brosamen“ und „Der Begriff Angst“ eine „andere Mitteilungsweise“ (ebd., 26) zuordnen, die von der veranschaulichenden Präsentation der früheren pseudonymen Werke zu begrifflicher Reflexion weitergeht. (vgl. ebd., 27) Die frühen Schriften („Entweder/Oder“, „Wiederholung“, „Furcht und Zittern“, „Stadien“) bezeichnet er als „konkrete“ Linie mit konkreten Pseudonymen, „Begriff Angst“ und „Philosophische Brosamen“ als „abstrakte“ Linie mit abstrakten Pseudonymen, die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift“ führe beide Linien zusammen. (vgl. ebd., 261) Mit Bezug auf Kierkegaard unterscheidet Greve noch zwischen „erster Philosophie“ (Metaphysik in der platonisch-sokratischen Tradition) und erster Ethik sowie „zweiter Philosophie“ (christlich-religiöse Dogmatik) und zweiter Ethik. Die konkreten Schriften gehören der ersten Philosophie an, die Abstrakten der zweiten Philosophie, und die Nachschrift trennt die erste Philosophie in die sokratische und die platonisch-idealistische Metaphysik und errichtet aus ihr eine neue Ethik.⁷⁶ (vgl. ebd.)

Die mäeutische Bewegung setzt für Greve bei der Ästhetik-Kritik des Ethikers B in „Entweder/Oder“ an – der Anfangsschritt ist aber Strategie, da B ja den Ästhetiker A mäeutisch zu einer Ethik führen will, und so muss er ihn von den ästhetischen Aspekten einer Ethik überzeugen. Daher entwirft B eine teleologische bzw. utilitaristische Ethik: „Hier handelt es sich, genauer, um eine *egoistische* Konzeption: Das Ethische als Selbstbestimmung rechtfertigt sich, weil und insofern es geeignetes Mittel ist für den außermoralischen (eudämonistisch gedachten) Zweck des individuellen Wohlergehens.“ (ebd., 264) Ethik ist hier also aufgrund der starken Betonung des Glücks eudämonistisch, sie hat einen hedonistischen Anspruch. (vgl. ebd., 120, 121) In der Wahl des Ethikers, im Ergreifen der Freiheit, ist er auch vor die Aufgabe gestellt, Durchsichtigkeit zu gewinnen – und wenn das gelingt, stellt sich Glück ein, aber nur als Konsequenz, nicht als Zweck. (vgl. ebd.) Aber auch Offenbarwerden der Anderen

⁷⁶ Auch wenn an dieser systematischen Einteilung Kritik geübt wurde, wie weiter unten noch ausgeführt, denke ich, dass Greves Verdienst vor allem darin besteht, die verschiedenen Ethik-Auffassungen der Pseudonyme und so die Entwicklung der Ethik bei Kierkegaard herausgearbeitet und dargestellt zu haben. Da Kierkegaards indirekte Mitteilung eine stark ausgeprägte ethische Komponente besitzt, ist Ethik in dieser Arbeit immer wieder Thema. Eine ausführliche, davon abgesonderte Darstellung der Überlegungen zur Ethik bei Kierkegaard bzw. in der Sekundärliteratur würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

gegenüber stellt sich mit der Wahl als Pflicht ein, ebenso wie Solidarität im Offenbarwerden, und als Ziel können Souveränität und Verzweiflungslosigkeit erreicht werden – also auch Glück. (vgl. ebd., 117) Die Wahltheorie hat für Greve einen mäeutischen Aspekt: Sie ist nicht nur Alternativentwurf zum ästhetischen Dasein (vgl. ebd., 136), sondern vielmehr bekommt die Wirklichkeit für den Einzelnen erst im Vollzug der Wahl Bedeutung bzw. Gültigkeit. (vgl. ebd., 138)

Die mäeutische „Gesamtorganisation“ ist nach Greve so aufgebaut, dass die Pseudonyme nicht direkt auf die Probleme und Begriffe der vorhergehenden Pseudonyme eingehen, sondern indirekt durch versteckte Bezüge. (vgl. ebd., 144) Anders als in „Entweder/Oder“ verkörpern die späteren Pseudonyme die Existenzweisen nicht, und ebenso wenig können sie ihre Anschauungen direkt mitteilen, weil die Probleme des „Sich-Aussprechens“ (ebd.) und des Offenbarwerdens selbst zu verhandeln sind.

Um die progressive Struktur aufrecht erhalten zu können, muss Greve jedoch die Reihenfolge der Erscheinung der Schriften umdrehen – und zwar erstmals jene von „Furcht und Zittern“ und der „Wiederholung“. Andererseits muss Greve im Anschluss die „Stadien“, vor „Der Begriff Angst“ und „Philosophische Brocken“, abhandeln (vgl. ebd.). Für das Thema dieser Arbeit ist diese Problematik nicht von Bedeutung, ich möchte deshalb zur Schlussfolgerung Greves kommen.

Ebenso wie die Ethik von B in „Entweder/Oder“ sei jene der „Nachschrift“ eine deontologische Ethik, meint Greve: Es werden keine moralischen Vorschriften aufgestellt, sondern das moralische Sollen wird von jedem Einzelnen selbst begründet (vgl. ebd., 265): „die Wahrheit der ethischen Forderung läßt sich von außen nie einsehen. Sie schließt sich erst in und mit der Wahl selber auf, setzt die Entscheidung zum Ethischen voraus, ist Sache der Praxis anstatt der Theorie.“ (ebd.) Das Konzept des Offenbarwerdens legt zwar fest, dass sich Handeln in Bezug zu „sozialer Allgemeinheit“ (ebd.) und in dieser Verantwortung zu vollziehen hat, aber die Generierung der Pflichten obliegt dem Einzelnen. Wenn das Subjekt, das Selbst, eine Synthese ist (Kierkegaards Ontologie-Konzept), dann ergibt sich daraus die „ethische Forderung der Synthetisie-

rung“ (ebd.), die aktive Verwirklichung der Wahl (de-ontologische Ethik).⁷⁷

Eine moderne Ethik als Begründung intersubjektiver Normen ist für Greve nicht aus der mæeutischen Ethik Kierkegaards ableitbar:

„Sie [die mæeutische Ethik, Anm.] fragt vielmehr nach dem guten Leben [...]. Zumindest gelingt ihr, was bloßer Normenbegründung nie gelingen kann: Ethik zu beziehen auf die so oft konstatierte Sinnkrise der Moderne selber.“ (ebd., 267)

Mariele Nientied verweist an zwei Stellen auf Greve: Zum einen streicht sie die Akzentuierung der „ethischen Stoßrichtung der indirekten Mitteilung“ (Nientied 2003, 28) bei Greve heraus und grenzt seinen Zugang von anderen ab: „Anders als Lesarten, die Kierkegaard als Dichter in romantischer Tradition verstünden oder andere, die die spezifische Form der Texte zugunsten eines herauszuarbeitenden argumentativen Gehalts ignorierten, soll die Wirkungsabsicht nicht von der Theoriebetrachtung getrennt werden, die Auslegung nicht von der Forderung nach Aneignung entkoppelt werden.“ (ebd.) Zum anderen kritisiert Nientied, dass Greve die pseudonymen Texte als chronologische, kontinuierliche und systematische Stufenfolge der Existenzstadien verstehen will. „Die Tatsache, daß jede Schrift eine radikale Distinktion herausarbeitet, daß sich diese Distinktionen aber nicht gegeneinander aufrechnen lassen, macht es schwierig, die Existenzstadien ästhetisch-ethisch-religiös wie einen Entwicklungsprozeß in Analogie zu einem Bildungsroman [...] aufzufassen.“ (ebd., 46) Ohne forcierte Lesart erlaube es ebenso die Gesamtkonzeption der pseudonymen Schriften nicht, zu terminologischen Fixpunkten zu gelangen. Vielmehr meint Nientied inkommensurable existentielle Standpunkte zu erkennen, die den Leser zu einer Entscheidung zwingen (vgl. ebd.). So verweist Nientied auch darauf, dass Greve die Schwierigkeiten und Komplikationen selbst deutlich thematisiert, die „eine reibungslose Kontinuität schwierig machen“. (ebd.) Auch Liessmann verweist in „Ästhetik der Verführung“ auf Greve: Eine Lektüre allein unter dem Aspekt der Stadientheorie hält Liessmann für „unzulänglich“. (Liessmann 2005, 152)

⁷⁷ Um das Problem der Sünde (bzw. Erbsünde) kreisen die Schriften der ethikkritischen Pseudonyme, die auf das Religiöse und den Gedanken der Sündenvergebung hinweisen: „Die Legitimation religiösen Glaubens gegenüber dem Nicht-Religiösen erwächst aus dem existentiellen Ungenügen vor-religiöser ethischer Haltung: Das Religiöse rechtfertigt sich, weil und insofern es geeignetes Mittel ist für den Zweck des Ethischen selber.“ (ebd., 266)

3.2.7. Theorie der antipersuasiven Rhetorik

Tim Hagemann spricht von einer zweiten Theorie Kierkegaards, jene der antipersuasiven Rhetorik, die das Werk der indirekten Mitteilung in den Reden wiederholt und fortsetzt. (vgl. Hagemann 2001, 12) Da beide Theorieentwürfe bei Kierkegaard Fragment geblieben sind, wie Hagemann selbst herausstreicht, müsse er den Begriff und die Theorie der indirekten Mitteilung präzisieren (siehe Kapitel 3.2.1.), die Theorie auch auf das erbauliche Werk anwenden und so versuchen, die antipersuasive Rhetorik „freizulegen“. (ebd., 13) Denn auch die bisherige Kierkegaard-Rezeption habe „die Existenz einer zweiten Theorie neben der indirekten Mitteilung kaum je wahrgenommen [...]“. So umfangreich die in die Hunderte gehende Literatur zu Kierkegaards indirekter Mitteilung ist, so spärlich ist die Literatur zu seiner Rhetorik, zumal auch die wenigen Arbeiten, die die Rhetorik im Titel führen, in der Regel wiederum nur auf die indirekte Mitteilung verweisen“. (ebd.)

Dennoch kann Hagemann bei seinen Argumenten auf andere Autoren verweisen, und zwar zu Kierkegaards Predigtauffassung auf Hartmut Metzger (Kriterien christlicher Predigt nach Søren Kierkegaard, 1964) und auf Guido Schüpp (Das Paradox des Glaubens. Kierkegaards Anstöße für die christliche Verkündigung, 1964). Bezüglich Kierkegaards Bedeutung für die Rhetorik verweist Hagemann auf Raymond Anderson (Kierkegaard's Theory of Communication, 1959). Aber auch was die Hypothese betrifft, dass die Reden indirekte Mitteilung sind und dass der Verfasser *Kierkegaard* auch als Pseudonym zu verstehen ist, kann sich Hagemann auf verschiedene Autoren berufen. F.J. Billeskov Jansens „Studier i Søren Kierkegaards litterære Kunst“ (1951) habe das Feld der literarischen Analyse von Kierkegaards Werken eröffnet. (vgl. ebd., 13) Hagemann selbst arbeitet im zweiten Abschnitt seines Textes, jenem über Rhetorik, auch literaturanalytisch:

Die Stimmung kommt bei Kierkegaards Rhetorik in den Reden zum Einsatz, aber nicht als intentionales Gefühl (das auf etwas gelenkt wäre, etwa auf das

Christentum), sondern als vom Gefühl getrennte, unkalkulierbare Stimmung.⁷⁸ (vgl. ebd., 91) Die Reden hätten, so Hagemann, einen schlichten, einheitlichen Stil, der Pathos-Einsatz ist maßvoll-beherrscht, es findet keine Affektsteigerung in der peroratio (im Schlussteil) statt, der Pathos-Einsatz im exordium (Anfang) bilde vielmehr bereits den Affektschwerpunkt. (vgl. ebd., 93) Mit Verweis auf George Pattison zieht Hagemann den Schluss: „Die peroratio ist so unausgebildet, weil der Leser und die Leserin selbst den Schluß der Rede *in ihrem Leben ausdrücken* müssen.“ (ebd., 96)

Die gleichnisartigen, „langsamen“ Reden sind von einem einfältigen Stil geprägt, der für Hagemann auch die von Kierkegaard geforderte Einfalt im Sinne von Primitivität als Möglichkeit zur Selbstbesinnung fördern solle. (vgl. ebd., 99) Langmut, Langsamkeit und Langeweile werden als von Kierkegaard absichtlich eingesetzte Stilmittel interpretiert, die dem Erwerb der Geduld dienen. (vgl. ebd., 102ff) Neben Gleichnis-Interpretationen und Gleichnis-Dichtungen ortet Hagemann auch einen Bibelton – ein Ausdruck von Hagemann selbst, unter dem er „eine sprachliche Atmosphäre, die von Anklängen an die Bibel erfüllt ist, ohne sie eigentlich zu zitieren“ (ebd., 107) versteht.

Hagemann bezieht sich in diesen Interpretationen immer wieder auf diverse Autoren, sowohl um die eigene Argumentation zu unterstützen, als auch vergleichend und kritisch. Hagemann arbeitet aber durchwegs die Details und seine Argumentation anhand einer Analyse der Texte Kierkegaards als auch anhand von Vergleichen von Kierkegaards eigenen Aussagen über seine Texte heraus. Auch biographische Daten werden dabei von Hagemann herangezogen.⁷⁹

Die Schlussfolgerungen Hagemanns: Kierkegaard überführt das sokratische

⁷⁸ Auch in „Furcht und Zittern“, versucht Hagemann nachzuweisen, werde die Stimmung derart eingesetzt – und zielen nicht auf einführendes Verstehen (vgl. ebd., 90), also empathische Kommunikation, ab.

⁷⁹ So etwa zum Bibelton: „Henning Schröder weist darauf hin, daß der ‚biblische Ton‘ Kierkegaards schon im Pastorseminar, an dessen Übungen Kierkegaard 1840/41 teilnahm, notiert wurde.“ (ebd., 107) Wobei Hagemann die Ansicht äußert, dass bei der Kierkegaard-Interpretation der biographische Anlass nicht mit der Lösung einer Problemstellung verwechselt werden dürfe: „Hier wie überall greift eine biographische Interpretation Kierkegaards zu kurz.“ (ebd., 125)

Modell in die Rhetorik bzw. vereint Mäeutik und Rhetorik in einem der indirekten Mitteilung parallelen Theorieentwurf (vgl. ebd., 72), dessen rhetorischer Grundgedanke die Suspension der Überzeugungsabsicht des christlichen Redners ist. (vgl. ebd., 75) Damit versucht Kierkegaard, das aristotelische Rhetorik-Paradigma zu überwinden. (vgl. ebd., 130) Es ist nicht Ziel des Redners, zu überzeugen oder zu überreden, es geht auch weder um Wahrheit noch um Wahrscheinlichkeit (vgl. ebd., 80), die Rede zielt allein auf Anwendung im Leben, auf Vollzug des religiösen Glaubensakts ab – man kann ja nicht zum Glauben überzeugt werden. (vgl. ebd., 129) Weitere Forschungsperspektiven ergeben sich für Hagemann: Zum einen sollte dieser Ansatz zu einer geschlossenen Homiletik, also einer Predigtlehre der praktischen Theologie, ausgebaut werden, zum anderen stehe es aber gerade an, diese anti-persuasive Rhetorik auf ihr säkulares Potenzial zu untersuchen. (vgl. ebd., 131)

3.2.8 Andere Begriffe der (indirekten) Mitteilung

Es gibt in den Texten einige andere Begriffe, die statt bzw. genauso wie der Begriff indirekte Mitteilung verwendet werden. Das mag zum einen wohl daran liegen, dass Kierkegaard selbst verschiedene Begriffe verwendet hat, zum anderen sollen mit diesen Begriffen im Diskurs bestimmte Aspekte der indirekten Mitteilung erhellt werden. So verwendet Dischner den Begriff „Existenzmitteilung“, den auch Kierkegaard verwendet hat. (vgl. Dischner 1997, 59-61) Damit wird auch betont, dass die indirekte Mitteilung keine Lehre ist, sondern eine Weise des Existierens, die nicht lehrhaft vermittelt werden kann. (vgl. ebd., 58) Oben wurde schon erwähnt, dass auch Yong Il Kim den Begriff Existenzmitteilung verwendet. (vgl. Kim 1992, 176)

Wie bei Kierkegaard⁸⁰ wird auch der Begriff „Dialektik der Mitteilung“ oder „dialektische Mitteilung“ verwendet, bei Hagemann, um die dialektische Reduplikation, die in Richtung auf den Empfänger bestimmt ist, als Bestandteil der indirekten Mitteilung zu bestimmen. (vgl. Hagemann 2001, 38, 48f)

⁸⁰ Vgl. Vorlesungsentwurf „Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung“.

Tilo Wesche spricht von einem „Programm indirekter Mitteilung“ (Wesche 2003, 166) und von einer „Mitteilungsdiagnostik“. (ebd., 175)

Statt indirekter Mitteilung wird bei Cattepoel auch der Begriff „mittelbare Mitteilung“ (vgl. Cattepoel 2005, 26) verwendet. Kierkegaard hat die unmittelbare Mitteilung der indirekten Kommunikation gegenübergestellt und verwendet die Begriffe „direkte Mitteilung“ oder, als möglicher Gegensatz dazu, „mittelbare Mitteilung“ kaum. (vgl. ebd.)

3.3 Dämonie, gebrochener Dialog und Kritik

„Kierkegaards Sozialkritik ist eine Kritik menschlicher Kommunikation.“

(Cattepoel 2005, 188)

Die Dämonie wird als kommunikationstheoretisches Sujet bei Cattepoel und Nientied thematisiert.⁸¹ In diesem Kapitel möchte ich zuerst die Argumentation in der Arbeit von Jan Cattepoel analysieren, der versucht, das Potenzial, Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationsanalytiker zu lesen, herauszuarbeiten. Mariele Nientied rückt die indirekte Kommunikation selbst in die Nähe des Dämonischen, worauf ich ausführlicher in Kapitel 3.4.4. eingehe.

Jan Cattepoel kann in diesem spezialisierten, wissenschaftlichen Diskurs schon von seiner Sprecherposition aus als Sonderfall betrachtet werden, denn er ist eigentlich Jurist. Cattepoel war 1973 bis 1976 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Rechtsgeschichte der Universität Marburg, anschließend Evaluationsbeauftragter für den Fachbereich Rechtswissenschaften an der Universität Trier. 1982 bis 1987 arbeitete Cattepoel als Rechtsanwalt, von 1990 bis 1992 als Dozent für EDV und Rechtswissenschaft in Mainz, Jena und Saalfeld. Seit 1993 ist er wieder Rechtsanwalt in Mainz. 2005 dissertierte Cattepoel an der Johannes Gutenberg Universität in Mainz im Fachbereich Philosophie und Pädagogik mit der Arbeit „Søren Kierkegaard als Kommunikationsanalytiker und Sozialkritiker“. Das Dämonische, das Cattepoel unter Verwendung der Kommunikationsform des „gebrochenen Dialogs“ als Herrschaftsstrategie sieht, soll im ersten Unterkapitel dargestellt werden.

3.3.1 Formen der Dämonie

Der Begriff Dämonie bei Kierkegaard wurde im ersten Teil dieser Arbeit bereits umrissen.⁸² Der Begriff spielt in dem hier behandelten Diskurs auch in anderen

⁸¹ Wie im zweiten Abschnitt dieser Arbeit angesprochen hat ja Kierkegaard selbst im Vorlesungsentwurf die Vermutung angestellt, dass in der indirekten Mitteilung etwas Dämonisches liegen könnte. (s. o. Kapitel 2.5.3.)

⁸² Siehe Kapitel 2.4.2.

Texten eine Rolle, aber nicht in Bezug auf die Mitteilungstheorie.⁸³ Die Menge an Sekundärliteratur zu seinem spezifischen Thema bezeichnet Cattepoel als „außergewöhnlich gering“ (Cattepoel 2005, 22), da das Thema Kierkegaard und Kommunikation nur in Bezug auf die expliziten Theorien zur indirekten Kommunikation behandelt wird und andere Kommunikationsanalysen unberücksichtigt bleiben. (vgl. ebd., 40)

Grundlegend beschreibt Cattepoel den Begriff „Dämonie“ nach Kierkegaard in seiner von Angst geprägten Unfreiheit, die sich vor dem Offenbar-Werden, das prinzipiell in jeder Form der Kommunikation möglich ist, verschließt. (vgl. ebd., 61) Tritt das verschlossene Innenleben hervor, so erscheint es in Hinblick auf die Zeit als das „Plötzliche“ (ebd., 62), im Hinblick auf den Inhalt als das „Triviale, Langweilige“. (ebd., 63) Weil sich das Dämonische aber in seiner Unfreiheit auf ein abstraktes Prinzip, auf eine Idee, festlegt, erscheint es für andere Menschen stabil, vernünftig und konsequent bis hin zu radikal (vgl. ebd., 64, 73), es hat jedoch keine Entwicklungsmöglichkeit. (vgl. ebd., 68) Das Dämonische ist für Kierkegaard, ebenso wie andere Formen der Verzweiflung, eine alltägliche Erscheinung, Cattepoel rechnet den gesamten Bereich der Neurosen, den Bereich der Ideologien und den Bereich doktrinäer Verhärtungen, wie Orthodoxie, Aberglaube oder intoleranten Atheismus, dazu. (vgl. ebd., 72)

Kierkegaard thematisiert das Dämonische anhand verschiedener Figuren in unterschiedlichen Bereichen und Aspekten, und Cattepoel stellt die verschiedenen Formen übersichtlich dar, wobei ich hier nur einen kurzen Überblick geben möchte. (vgl. ebd., 75-109)

⁸³ Zwei andere Aspekte des Dämonischen behandelt Yong Il Kim knapp, und zwar im Hinblick auf die Sinnlichkeit und die Sünde: Dämonische Verschlossenheit besteht dort, wo der Sünder nur Sünder bleiben will (vgl. Kim 1992, 130); und dort, wo der Ästhetiker ins unmittelbar Sinnlich-Geistige bzw. Geistig-Dämonisches verfällt. (vgl. ebd., 26, 27) Liessmann (1999) behandelt in seiner Einführung, die hier nicht analysiert wird, den Begriff nur anhand der Sage von Agnete und dem Wassermann und stellt nur einen Aspekt des Begriffs dar: Er sieht das Dämonische als Reue, als heftige innere Bewegung, die ein Geständnis unmöglich macht, ohne das ganze Verhältnis zunichte zu machen – also als ein Wissen, das nicht gesagt werden darf (vgl. 66). Dass diese Darstellung des Begriffs verkürzt ist und nicht alle Aspekte umfasst, liegt auf der Hand, auch wenn die Konsequenz im Hinblick auf die Kommunikation – „das ‚Dämonische‘ – verstanden wohl als Verfallenheit an eine absolute Innerlichkeit, die keinen Weg nach Außen, keine Mitteilung mehr kennt“ (ebd., 67) – schon ausgewiesen wird.

Das Dämonische zeigt sich bei Kierkegaard in Bezug zur:

- Erotik (Bsp. für Figuren: Don Juan, Johannes der Verführer, Constantin Constantius, der Modehändler)
- Künstlerexistenz (in den Kategorien: der Dichter, das Genie; z. B.: Mozart, Faust)
- Religion (in den Kategorien: der Abergläubische, der Orthodoxe, der Frömmler, der Freidenker, der religiöse Spekulant, der Mystiker; z. B.: Quidam)
- Politik (in den Kategorien: Macht als Versuchung, Verformung der Persönlichkeit, Politik als Revanche, der Politiker als Verbündeter des Schicksals, der Hasardeur; z. B.: Nero, Cäsar, Richard III, Napoleon, Macbeth)

Cattepoel untersucht also nicht nur die Textstellen, in denen sich Kierkegaard mit dem Begriff Dämonie auseinandersetzt, sondern Cattepoel sucht nach Figuren, entweder Pseudonymen oder von ihnen thematisierte bzw. erfundene *Typen*, die einen Dämon – ausdrücklich oder implizit – verkörpern. Das Raster, anhand dessen Cattepoel die Figuren herausfiltert, ist die Kierkegaard'sche Auffassung des Dämonischen.

3.3.2 Der gebrochene Dialog, Diskurs und Macht

Das eigentlich – gewollt – Böse liegt für Cattepoel darin, dass sich der „Dämon“ gegenüber seinen Mitmenschen verschließt. (vgl. ebd., 65) Cattepoel sieht das Dämonische als spezifisches Verhältnis des „Dämons“ zu seinen Mitmenschen, das auf einer bestimmten Kommunikationsform beruht (vgl. ebd., 7), die sich auf einem der unterschiedlichen Wege in einem Herrschafts- bzw. Machtverhältnis manifestiert.

Anhand der Eigenschaften von Johannes dem Verführer arbeitet Cattepoel das Verhältnis des doppelten Betrugers heraus: Der reflektierte, berechnende Verführer betrügt die Frauen im herkömmlichen Sinne, und zudem dadurch, dass er sie an seinem vermeintlich freien, unabhängigen und extravaganten Leben teilnehmen lässt, „und zwar durch seine Vermittlung“ (ebd., 83): „Der Verführer sagt also gewissermaßen: Ich mache dich frei. Und dies ist eben ein Widerspruch, denn frei sein kann man nur aus sich selbst heraus.“ (ebd.) Auch indirekte Mitteilung kann nur aufmerksam machen, hinführen, aber durchführen, existieren, seine Freiheit annehmen – das muss jeder für sich alleine. Die Figur des Modehändlers, auch wenn sie vielleicht weniger dämonisch ist, sagt, dass sie Schönheit geben, Ästhetik und Genuss vermitteln kann. Der Widerspruch liegt darin, dass man Schönheit generell nicht geben kann. Der Modehändler nutzt sozusagen den Widerspruch der Kulturerscheinung Mode aus. (vgl. ebd., 85) Nero – um ein Beispiel aus der politischen Dämonie zu nennen – ergötzt sich überhaupt an der Angst der Anderen, er sucht Strategien, um die Mitmenschen zu beherrschen, er führt immer ein Machtmittel mit sich (symbolisch durch Zeichen oder konkret durch Waffen oder Wächter), er vermittelt Ungewissheit in den grundlegenden Formen der Kommunikation (beim Blick anfangen), er verstellt sich, zeigt sich als krank, versucht Mitleid zu erregen und unberechenbar zu erscheinen. An der Furcht und Angst, die er in den Anderen auslöst, erfreut er sich ästhetisch – und er braucht eine stetige Steigerung der Dosis. (vgl. ebd., 119-122) Auch politische Macht, so Cattepoel, sei in der Darstellung Kierkegaards ein ideales Mittel, um die Dämonie auszuleben und gestörte Sozialbeziehungen in Herrschaftsverhältnisse umzuwandeln.

Der gebrochene Dialog⁸⁴ zwischen Dämon und Opfer ist durch diese Bruchstellen in der „Verfügungsgewalt des Dämonischen“ (ebd., 85) gekennzeichnet. Eine bestimmte Form von Dämonie sucht sich immer ein bestimmtes Opfer – und die Dämonie baut auf der Angst des Opfers auf. (vgl. ebd., 110, 117) Es werden eine Idee und deren Erfüllung versprochen, der Dämon präsentiert

⁸⁴ Cattepoel verwendet auch die Bezeichnung „gebrochener Diskurs“, um eine gesellschaftliche Dimension anzudeuten. (vgl. ebd., 85)

sich als Vermittler (in all den Widersprüchen) und will das Opfer daran hindern, zu sich selbst zu kommen (vgl. ebd., 118) – also eigentlich das Gegenteil dessen, was die Verwendung der indirekten Mitteilung bezweckt. Dadurch wird das Opfer selbst weiter in Angst, Unfreiheit und Verzweiflung gedrängt – nämlich „passive Verzweiflung“. (ebd., 125) Das reicht vom Nachlaufen der gleichen Idee, auf die sich das Dämonische festgelegt hat, bis hin zur Verantwortungslosigkeit in der ausgeprägten dämonischen Beziehung. Und der Doktrin, der Ideologie des Erlösers, müsse alles andere untergeordnet werden.

Cattepoel sieht die Nähe zu totalitären Regimen und – ohne es direkt auszusprechen – auch zum Nationalsozialismus: „Und in dieser ‚Idee‘ treffen sich der Dämonische und sein Opfer unmittelbar: Der dämonische Verführer brüllt: ‚Wollt ihr den totalen Krieg?!‘ und der Chor der Verführten antwortet, verblendet von der Idee, sie seien jetzt weltgeschichtliche Helden, ebenfalls mit Gebrüll: ‚Ja, ja, ja!!‘“ (ebd., 126)

Das Bindende, das in der widersprüchlichen Vermittlerrolle des Dämonischen liegt, passiert immer im Dialog: Auf eine widersprüchliche Ansprache (z. B. „Ich gebe dir Freiheit“) kann das Opfer nur falsch reagieren, und es wird damit in eine minderwertige Rolle gedrängt. (vgl. ebd., 127, 128) Cattepoel argumentiert, dass der Widerspruch bewusst gesetzt werde, indem ein Informations-element zu viel mitgeteilt wird: „Bei den formal paradoxen ist es die zusätzliche Aussage, die der ursprünglichen widerspricht, bei den empirischen Widersprüchen ist es die Tatsache, daß der angesprochene Gegenstand oder Vorgang unreal ist.“ (ebd., 129)

So sieht Cattepoel die bemerkenswerte Nähe zur „double-bind-Theorie“ in der Kommunikationswissenschaft gegeben (vgl. ebd., 134), die ebenso von einer paradoxen Kommunikationsform spricht – wie etwa in der Aufforderung „Sei spontan“, auf die der Angesprochene nicht adäquat reagieren kann. Das Gemeinsame liegt für Cattepoel in der Kommunikationsform, nicht in der Existenzform. (vgl. ebd., 136) „Der Unterschied liegt vor allem darin, daß die „double-bind-Theorie“ von bereits bestehenden Autoritätsverhältnissen ausgeht, die die Grundlage für die paradoxe Kommunikation darstellen, während

Kierkegaard bei der Untersuchung der Dämonie zu dem Ergebnis kommt, daß die paradoxe Kommunikation das extreme Autoritätsverhältnis erst schafft.“ (ebd., 135)

3.3.3 Sozialkritik und Kommunikationsanalyse

Es scheint hier, dass der gebrochene Dialog des Dämonischen, der ja in ein Abhängigkeits- bzw. Herrschaftsverhältnis führt, das Gegenstück in der indirekten Kommunikation hat, die dem Anderen zu sich selbst führen und ihm damit ermöglichen soll, frei zu existieren. Cattepoel konstruiert jedenfalls einen Zusammenhang zwischen der expliziten Kommunikationstheorie (der indirekten Mitteilung) und der impliziten Kommunikationsanalyse (dem Dämonischen).

Cattepoel behauptet anhand dieser Interpretation auch, dass an diesem Punkt bei Kierkegaard erst Kritik möglich werde, ohne den eigenen Grundannahmen zu widersprechen: „Kierkegaards explizite Kommunikationstheorien werden erst richtig verständlich vor dem Hintergrund des ‚gebrochenen Dialogs‘. Sie geben nämlich Auskunft über die Fragen, wie ein Kritiker Fehler kritisieren kann, ohne behaupten zu müssen, er sei im Vollbesitz der Wahrheit.“ (ebd., 147)

Kierkegaard könne also, so Cattepoel, auch aus seiner Position Sozialkritik üben. Cattepoel führt Beispiele aus der Biographie Kierkegaards an, etwa die Auseinandersetzungen mit der satirischen Zeitschrift „Corsar“ und der dänischen Staatskirche. An oben genannten Beispielen zum Dämonischen, vor allem in der politischen Kategorie, meint Cattepoel zu erkennen, dass der Begriff über unmittelbare Beziehungen zwischen zwei Menschen (Dialog) hinausreiche. Auf der gleichen Kommunikationsform beruhten gesellschaftliche Strukturen (Diskurs), behauptet Cattepoel in seiner Interpretation, die er versucht, schlüssig mit Kierkegaard zu belegen: Der Streit mit dem Korsar dreht sich um die Begriffe „Publikum“ und „Masse“ (vgl. ebd., 153), die beide für Kierkegaard negativ besetzt sind. Während es ihm um das Ansprechen des Einzelnen geht, steht in einem Massenmedium ein anonymes Autor einem anonymen Leser

gegenüber, es wird – ohne qualitative Unterschiede zu setzen – die Menge der Leser angesprochen, die damit „nivelliert“ werden. (vgl. ebd., 155, 161) Das Publikum ist nicht der bestimmte Mensch, sondern die Menge.

Kierkegaard kritisiere, laut Cattepoel, an seiner Zeit – der nachrevolutionären Biedermeierzeit – die Leidenschaftslosigkeit und den fehlenden Mut, zu entscheiden und zu handeln (vgl. ebd., 159, 160), was sich in den sozialen Phänomenen Neid, Nivellierung (etwa der Individualitäten zu Zahlen in Statistiken), Anonymität, Unpersönlichkeit und im Schwatzen⁸⁵ zeige. (vgl. ebd., 162-165) Nivellierung⁸⁶ setzt Cattepoel in Verbindung mit den Begriffen Gleichheitswahn und Gleichschaltung: „Wir können Kierkegaards Warnung vor einer schrankenlosen Nivellierung im Hinblick auf die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts als zutreffend bezeichnen, denn dessen vielgepriesene Ideologien, der Marxismus-Leninismus, der Faschismus und der Nationalsozialismus, führten ja nicht zu der versprochenen freien Entfaltung der Persönlichkeiten“. (ebd., 169-170) Cattepoel entdeckt in Kierkegaards Kritiken an sozialen Erscheinungen, an der „Vermassung“, die gleichen Phänomene wie im gebrochenen Dialog, etwa die Verantwortungslosigkeit des Einzelnen als Mitglied in einer Massenorganisation. (vgl. ebd., 197-182) Den einzigen Unterschied erkennt er darin, dass das Dämonische vorsätzlich handelt, während der zur Nivellierung führende gebrochene Dialog fahrlässig passieren bzw. sogar schon in latenten Widersprüchen in Kulturercheinungen begründet sein kann (vgl. ebd., 183) – und diese Widersprüche gelte es aufzudecken. Cattepoels zentraler Punkt ist, dass in beiden Formen eine Verschiebung des Machtverhältnisses stattfindet.

„Eine moderne Sozialkritik muß sich demnach zu einem nicht geringen Teil mit dem Problem „Herrschaft und Autorität“ auseinandersetzen [...]. Kierkegaards Ansätze zu einer Sozialphilosophie bestehen im Kern in einer Entlarvung falscher Autoritäten, sowohl innerhalb von sehr kleinen als auch sehr großen gesellschaftlichen Zusammenhängen.“ (ebd., 187-188)

Diese Sozialkritik setzt außerdem bei der menschlichen Kommunikation an,

⁸⁵ Für Kierkegaard ist *schwatzen* weder reden noch schweigen, damit wäre der Begriff wohl auch geeignet, zu beschreiben, was Elfriede Jelinek in manchen Büchern sprachlich so treffend umsetzt und thematisiert.

⁸⁶ Dietz behandelt Nivellierung bei Kierkegaard im Hinblick auf den Tod, der alle gleich macht: „KIERKEGAARD thematisiert hier in einer für die christliche Tradition ungewohnten Schärfe die vernichtende und nivellierende Macht des Todes“. (Dietz 1993, 368)

und könnte deshalb auch für die Kommunikationswissenschaft von Interesse sein. Grundlagen für eine empirische Sozialforschung erarbeitet Kierkegaard nicht (vgl. ebd.), jedoch Ansätze bzw. eine Basis für Kritik, die auf einer Kommunikationsanalyse gründet. (vgl. ebd., 190)

Dietz verweist in „Existenz und Freiheit“ darauf, dass Herbert Marcuse die gesellschaftskritischen Implikationen Kierkegaards wesentlich klarer als etwa Adorno erkenne. (Dietz 1993, 37) Generell sieht Dietz eine „verstärkte Kulturkritik“ (ebd., 80) im Spätwerk Kierkegaards.⁸⁷ In seinen „Grenzanzeigen“, die Dietz als kritische Antithesen sieht, die den Dialog fördern sollen (ebd., 417), wird postuliert, dass Kierkegaard „aufgrund seiner dezidiert anti-totalitaristischen Tendenz dem *Individualismus* effektiv Vorschub geleistet“ (ebd., 422) habe. Der Kritikpunkt ist, dass Kierkegaard die Kategorie des Einzelnen nicht immer deutlich genug auf ihren gesellschaftlich-geschichtlichen Kontext bezogen habe. (vg. ebd.) Gerade aufgrund dieses Individualismus im Verhältnis zur Gesellschaft wird Kierkegaard aber auch Aktualität zugesprochen (siehe dieses Kapitel weiter oben).

3.3.4. Das Zeigen und Homöopathie

Nachdem einige Aspekte des Textes von Mariele Nientied bereits angeführt wurden, soll in diesem Kapitel auf ihre Argumentation genauer eingegangen werden. Nientied ist Professorin für Literaturwissenschaft an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Europa-Universität Viadrina Frankfurt an der Oder. Das Buch „Kierkegaard und Wittgenstein. ‚Hineintäuschen in das Wahre‘“ (2003) basiert auf ihrer überarbeiteten Dissertation.⁸⁸

Auch Nientied setzt indirekte Kommunikation in Verbindung zum Dämoni-

⁸⁷ Dietz verweist in diesem Aspekt auf Hermann Deuser, der „die eminent (zumindest potentiell) gesellschaftskritische Komponente im Spätwerk KIERKEGAARDS aufgezeigt hat“. (Dietz 1993, 307)

⁸⁸ Das Buch ist in der Serie „Kierkegaard Studies – Monograph Series“ des Walter de Gruyter-Verlages erschienen. Die Serie wird in Zusammenarbeit mit dem Kopenhagener „Søren Kierkegaard Research Centre“ und den Mitarbeitern Niels Jørgen Cappelørn und Hermann Deuser herausgegeben. Die Aktivitäten des Forschungszentrums werden seit 1996 im Kierkegaard Studies Yearbook dokumentiert. Siehe dazu etwa <http://www.sk.ku.dk>

schen, jedoch ohne direkt auf Cattepoel aufzubauen.⁸⁹ Nientied stellt als grundsätzliches Anliegen ihres Textes Kierkegaard und Wittgenstein gegenüber, arbeitet Differenzen heraus und versucht, einander befruchtende Ansätze zu finden.⁹⁰

Nientieds sprachwissenschaftlich-philosophischer Ansatz geht von der Problematik aus, dass Sprechen abstrakt und allgemein sein müsse, um kontext- und sprecherindifferent Gültigkeit zu haben, wobei der Einzelne und seine (Verstehens-)Bedingungen nicht berücksichtigt werden könnten. Und auch das zweite Anliegen Kierkegaards, existenzielle Aneignung, könne nicht durch Mitteilung hervorgerufen werden. (vgl. Nientied 2003, 1) Deshalb muss Platz für „fremden Sinn“ und „Andersheit“ eröffnet werden, für eine „Logik der Alterität“. (vgl. ebd., 2) So meint Nientied, „daß sich das Kierkegaardsche Programm der ‚indirekten Mitteilung‘ als paradoxe Konstellation herausstellt, die dem performativen Widerspruch einer sich selbst abschaffenden Mitteilung ausgesetzt ist“. (ebd., 2-3) Damit wird der Anspruch aufgegeben, „etwas“, einen durch die Vermittlungsprozesse konstant bleibenden sinnhaften Gehalt, durch die Rede auf Andere verlustlos übertragen zu können.“ (ebd., 3)⁹¹

⁸⁹ Das Buch „Dämonie und Gesellschaft – Søren Kierkegaard als Kommunikationstheoretiker und Sozialkritiker“ von Jan Cattepoel ist im Karl Alber Verlag 1992 erschienen, wurde aber 2005 als Dissertation mit Änderungen wieder veröffentlicht unter „Søren Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationsanalytiker“ (Mainz 2005) – daraus zitiere ich. Nientieds Buch ist 2003 erschienen, dennoch wird Cattepoel nicht berücksichtigt, er kommt auch in der Literaturliste nicht vor. Nientied wird schon in der Literaturliste von Cattepoel angeführt, er verweist jedoch weder auf Nientied noch zitiert er sie – was kaum überrascht, setzt doch Nientied ihre Untersuchung sprachwissenschaftlich an.

⁹⁰ Es gibt auch einen Text von Helmut Fahrenbach (1997), der die Ansätze Kierkegaards und Wittgensteins gegenüberstellt. Ich möchte diesen kurzen Text hier nur als Ergänzung anführen, weil er, erschienen in den „Wittgenstein Studies 2/97“, Wittgenstein ins Zentrum rückt. In seinem Fazit zum existentiell-ethischen Mitteilungsproblem schreibt Fahrenbach: „Wittgenstein und Kierkegaard (wie auch Jaspers) stimmen also in wesentlichen Punkten prinzipiell überein. 1. in der Zurückweisung eines objektiv und allgemeingültigen ausweisbaren Wissens- und Begründungsanspruchs hinsichtlich der existentiellen ethischen und religiösen Sinn-Fragen, Annahmen, Überzeugungen und Denkweisen und dementsprechend auch in der Abweisung einer darüber möglichen und objektiv mitteilbaren Lehre oder Theorie; 2. darin daß sie daraus keine szientistische bzw. positivistische Diskreditierung dieses Bereichs der existentiellen Lebens- und Sinnprobleme (als gegenstands- und sinnlos oder lediglich subjektiv beliebigen Gefühlseinstellung zugehörig) ableiten, sondern vielmehr 3. die eigene und ausgezeichnete Bedeutung der das ‚Sich-in-Existenz-verstehen‘ (Kierkegaard) und die individuelle Lebenshaltung existentiell prägenden ‚Denk- und Handlungsweisen‘ (Wittgenstein) herausstellen“. (Fahrenbach 1997, unter: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/520>, 22. Februar 2009)

⁹¹ An dieser Stelle lässt sich mit einem kulturwissenschaftlichem Ansatz in der Kommunikationswissenschaft weiterdenken, doch dazu im nächsten Abschnitt.

„Der bei Kierkegaard eröffnete Spielraum für hermeneutische Aktivitäten provoziert neues und anderes Verstehen, ohne daß dies grundsätzlich als Mißverstehen zu beklagen wäre. Aber gerade diese Freisetzung für fremdes Verstehen glückt gegebenenfalls mißlicherweise gerade dadurch, daß das Anliegen des Sprechers nicht Resultat der Kommunikation ist.“ (ebd.)

Die von Nientied angeführten sprachlichen und textlichen Mittel würden eigentlich in das Kapitel 3.2.4. (Kategorie Stilmittel der indirekten Mitteilung) passen, ich möchte aber gerade die sprach- und textanalytischen Ansätze in diesem Kapitel mitausführen, da Nientieds Argumentation größtenteils darauf basiert. Vor allem arbeitet sie jene bei Kierkegaard eingesetzten Mittel heraus, die einerseits eine eindeutige Lektüre erschweren und damit Entscheidungen provozieren, andererseits die Autorität des Autors untergraben: „Die Sprecherposition ist nur provisorisch besetzt, denn der Autor als fiktive Figur ist jeder Zurechenbarkeit entzogen.“ (ebd., 6)

Dort, wo Kierkegaard die Innerlichkeit in den Vordergrund stellt (v. a. im Religiösen), ist ein *sich Zeigen*, das Nientied auch mit Wittgenstein verhandelt, in der Existenz notwendig. (vgl. ebd., 7) Wobei Kierkegaard auch die zeigende Funktion von Sprache verwende, um Aneignung erforderlich zu machen:

„Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß Kierkegaard und Wittgenstein sagende Zeichen, also Verbalsprache, zeigend verwenden, d. h. sie lassen die Semantik durch Pragmatik beeinflussen, prägen oder gar bestimmen. Bei beiden gewinnt das *Wie* der Vermittlung dem *Was* gegenüber Priorität, so daß jede Äußerung einer (existentiell-wirksamen oder lebenspraktisch erfolgreichen) Lokalisierung bedarf, um signifikant zu werden.“⁹² (ebd., 8)

Das Zeigen führt nicht nur die Dichotomie Innen/Außen ad absurdum, sondern könnte – gemeinsam mit den anderen Ambivalenzen und Sprachverwendungen – jede Mitteilung ad absurdum führen, wenn die Botschaft, statt sie als Aufforderung zur Sinnfindung zu verwenden, de facto preisgegeben wird – und zwar der Indifferenz eines sich selbst zunichtemachenden Autors. (vgl. ebd., 12) Nientied entdeckt (und das ist sozusagen kurz zusammengefasst die eine Seite) „Fremdes“ in Kierkegaards Texten (vgl. ebd., 354), erratische Störfälle

⁹² Vor allem anhand von Wittgenstein stellt Nientied die epistemologischen Konsequenzen dar, da „ein zeigendes Zeichen die Aufmerksamkeit auf die präsente Konstellation refokussiert und so das Gegebene zu einem anderen werden läßt, ohne an ihm auch nur ein Detail zu verändern.“ (ebd., 10)

(vgl. ebd., 351) bzw. die Relevanz des Erratum (vgl. ebd., 349), Störfaktoren als Strategie (vgl. ebd., 355), Doppeldeutigkeiten (vgl. ebd., 314), paradoxe Konstellationen⁹³ und eine Übermacht des Wie. (vgl. ebd., 33) Das führt Kierkegaards Methode selbst in die Nähe des Dämonischen: Die Ambivalenzen bzw. Doppeldeutigkeiten entsprechen einer „dämonischen Doppelung“. (ebd., 315) Das Widerspruchsvolle und das Herausbrechen einer verschlossenen Innerlichkeit sind Anzeichen des Dämonischen.

In der Darstellung des Dämonischen selbst bekommt andererseits das Ästhetische neue Relevanz. (vgl. ebd., 351) Und auch wenn das Charakteristikum der Dämonie, sich nicht zusammenhängend ausdrücken zu können, als untauglich verworfen wird (vgl. ebd., 346), sieht Nientied bei Kierkegaard, dass die indirekte Mitteilung über das Dämonische wirke:

„In den *Papirer* gibt Kierkegaard zu verstehen, daß ‚indirekte Mitteilung‘ dem Dämonischen verfallen ist, aber nur so wirken kann. [...] Die in den *Schriften über sich selbst* programmatisch formulierte Zielsetzung „Hineintäuschen in das Wahre“ muß als Täuschung zwar wirksam sein, darf es aber nicht dabei belassen. Wenn also der Autor ein fiktiver ist, wenn dieser erklärtermaßen über seine Verhältnisse hinausgeht, weil er bespricht, was er existentiell nicht einlösen kann, wenn Analogien als verfehlte deklariert werden und Sprache nur zeigen kann, läßt Kierkegaard die ästhetische Form ansetzen aber scheitern.“ (ebd., 352)

Das Ästhetische, folgert Nientied, sei auch dann noch vonnöten, wenn die eigene Grenze und Gefahr bezeichnet werden soll. (vgl. ebd., 356) Die Störfaktoren machen auf die „gefährliche dämonische Qualität allen Schreibens qua ästhetischer Angelegenheit aufmerksam“ (ebd., 355), und das unfreiwillige Offenbarwerden ist gespielter Bestandteil der Pseudonymität. Ein gezielter Etikettenschwindel ruft etablierte Bedeutungen auf, um sie zu unterwandern (vgl. ebd., 44):

⁹³ Der Begriff „Sprung“ ist ein bei Kierkegaard zentraler Ausdruck für die Unmöglichkeit einer Herleitung, eines Paradoxes, wie etwa beim Sprung in den Glauben. Wo eine Erklärungsleistung nicht zu gewinnen ist, ist der Verstand provoziert oder er kapituliert gar, so Nientied (vgl. ebd., 171), und es spricht ja auch Kierkegaard selbst an vielen Stellen vom „Ärgernis“ für den Verstand. Zusätzlich verwendet Kierkegaard auch hier noch Ironisierungen – zu einer Stelle über den Sprung in Zusammenhang mit der Sünde schreibt Nientied: „Wir haben hier wieder das kursiv gedruckte, logische Stringenz ironisierende ‚ergo‘, es ist auch hier das genaue Gegenteil einer Folgerichtigkeit und dient dazu, genau diese zu verabschieden.“ (ebd.)

„Die Konfrontation mit dem Vertrauten, das hinterrücks zum anderen geworden ist, täuscht (zunächst) und läßt eine Veränderung eher vollziehen als der direkte Angriff. Damit ist die Ironie als Paradebeispiel indirekter Mitteilung ein homöopathisches Mittel, das das Symptom kuriert, indem der Erreger modifiziert gegen es eingesetzt wird.“ (vgl. ebd.)

Das Dämonische wird also mit den Mitteln des Dämonischen bekämpft.⁹⁴ Damit ist das eine Strategie, deren Effekte Kierkegaard „zu steuern versucht“ (ebd., 355), schreibt Nientied. Aber, dass die Effekte nicht gänzlich zu steuern sind, ist klar, ebenso, dass fremdes Verstehen oder Missverstehen nicht klar beurteilt werden kann. Und so stelle sich bei Kierkegaard, meint Nientied, die Frage nach dem Recht darauf, die Leser zu *täuschen* – und die Frage nach Verantwortung.⁹⁵

„Wie in meiner Zugabe mit Derrida und Lévinas angedeutet, kann Kierkegaard nicht umhin, die fremde Sinnggebung in sein Schreiben einzubeziehen, auch und gerade dann, wenn er sich ihr gegenüber letztlich machtlos weiß.“ (ebd., 375)

Das eigentlich Dämonische ist nach Cattepoel in seiner Wirkung auf die Mitmenschen ja nicht machtlos. Dass aber auch im Irreführen eine Anmaßung stecke, weist Nientied klar aus. Und sie argumentiert, dass sich Kierkegaard letztlich – je eindeutiger er sich dem Religiösen widmet – eine anderen Anmaßung begehe: Da Kierkegaard sich zur christlichen Tradition bekennt, vereinigt er sein Schreiben und verschafft seinen Texten höhere Autorität. (vgl. ebd., 381) „Kierkegaard ist vollkommen klar, daß er mit dieser Einordnung seiner Texte deren wichtigstes Merkmal, die Zweideutigkeit, zugunsten einer religiösen Lesart nimmt.“ (ebd., 385) Hier wird indirekte Mitteilung für Nientied problematisch, ebenso wie der Gedanke der Nachfolge Christi bzw. der „imitatio Christi“ (ebd., 369), den sie in manchen Textstellen ausfindig macht.⁹⁶ Dass

⁹⁴ Der Begriff Homöopathie setzt sich ja aus den griechischen Begriffen *hómoios* (das Gleiche, Gleichartige) und *páthos* (das Leid) zusammen, und so erklärt der Name auch das Wirkungsprinzip, nämlich dass Ähnliches mit Ähnlichem geheilt werden soll (das Ähnlichkeitsprinzip). Deshalb spielt die richtige Dosis – die in der Homöopathie ja sehr gering ausfällt – eine so große Rolle.

⁹⁵ Diese Frage stellt sich ja auch Kierkegaard selbst, wie aus dem Vorlesungsentwurf ersichtlich ist.

⁹⁶ Kierkegaards *imitatio* vollziehe sich, so Nientied, auf textlicher Ebene: „Seine ‚Zeichen des Widerspruchs‘ provozieren ebenfalls existentiell wirksame Aneignung oder Ärgernis und sein eigentliches Anliegen bleibt incognito wie die Gottessohnschaft Jesu. [...] Kierkegaards Nachfolge ist daher Wiederholung, denn sie vollzieht sich textuell und unter der christlich geforderten Selbstvernichtung der eigenen Person.“ (ebd., 373)

das auch für Kierkegaard ein nicht ganz unproblematischer Aspekt gewesen sei, glaubt Nientied daran zu erkennen, da in den religiösen Schriften „parado-xerweise ganz am Schluß noch einmal eine fremde Stimme her“ (ebd.) muss. Denn die explizit religiösen Reden hat Kierkegaard ja nicht unter einem Pseu-donym veröffentlicht.

Trotzdem sieht Nientied – wie Tim Hagemann⁹⁷ – gerade die Reden als eigene Form der indirekten Kommunikation, die aber „die Indirektheit auf die Spitze treibt und ad absurdum führt, weil sie mit (fremder) Explizitheit ineinsfällt“.⁹⁸ (ebd., 63) Warum? Kierkegaards erbaulichen Reden sprechen nicht den Un-gläubigen an, sondern den Gläubigen, sie verwenden also keine Argumente (denn der Gläubige ist ja schon überzeugt, dass Glauben der richtige Weg für ihn ist), sondern sie sind stilistisch als auch argumentativ unergiebiges Erbau-ungsliteratur (vgl. ebd., 62), die Bibelstellen repetitiv und eindeutig erörtert. Die Texte seien keine Mitteilung, argumentiert Nientied, da sie tatsächlich fremde Worte – wie eine Maske – verwenden (vgl. ebd., 64), und sie seien entweder durch Bibellektüre selbst oder durch religiöse Lebensführung ersetzbar. (vgl. ebd., 65) Belege dafür findet Nientied auf der sprachlichen Ebene: Die Texte sind semantisch entleert (vgl. ebd., 66) und bekommen tatsächlich erst durch den Leser Bedeutung. (vgl. ebd., 70) Deshalb fordert Kierkegaard den Leser auf, laut zu lesen.⁹⁹ (vgl. ebd., 70) Hier zeigt sich wieder eine homöopathische Maßnahme: Diesmal wird das formelhafte Sprechen des Gewohnheits-Christen, das Kierkegaard zu bekämpfen versucht, aufgegriffen. (vgl. ebd., 73) Nur hier funktioniere die Maßnahme nicht, folgert Nientied, denn sie werde be-langlos. „Anders als in den pseudonymen Schriften kann das Symptom aber

⁹⁷ Siehe Kapitel 3.2.1.

⁹⁸ Nientied verweist auf die jüngere Kierkegaardforschung, die ihr dazu den Anstoß gegeben habe, aber nicht auf Tim Hagemann, sondern vor allem auf Literatur aus dem englischsprachigen Raum, George Pattison und Michael Strawser. (vgl. ebd., 63). Hier gäbe es also auch An-sätze für weiterführende Arbeiten, die ich im Kapitel 4.2 noch anspreche.

⁹⁹ „Die Rede von ‚Stimmung‘ und ‚Modulation‘ erweitern die für Semantik brisanten Aspekte um die klangliche, musikalische Seite jeder sprachlichen Äußerung, die Intonation.“ (ebd., 160) Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Verweis Nientieds auf Roger Poole, der die Beobachtung beschreibt, dass der „Begriff Angst“ laut gelesen von einer auffälligen Häufung von Zischlauten geprägt sei, wodurch der Leser eigentlich Schlängengezische nachahme (vgl. ebd., 180) – was in einer Abhandlung über den Begriff (Erb-)Sünde natürlich symbolisch sehr aussagekräftig wäre. Nientied ergänzt: „Nicht nur die zischende Sprache, sondern auch der Körper der Schlange wird durch die abwechselnd lineare und zirkuläre Diskussion abgebildet und exponiert die verführerische Gewalt der eigenen Mittel und Maßnahmen.“ (ebd.)

nicht als Gegengift wirksam sein, wenn die Unkenntlichkeit weitestgehend unironisch durchgehalten wird.“ (ebd.) Und: Verletzt kann nur werden was belebt ist, also keine leblose Institution wie die Staatskirche – Nientied sieht darin den Grund, weshalb Kierkegaard schließlich zum direkten, öffentlichen Angriff auf die dänische Kirche übergeht. (vgl. ebd.) Womit die Frage nach der Möglichkeit von Gesellschaftskritik von einer anderen Seite her wieder gestellt wird.

3.3.5 Wieder Foucault und illokutive Macht

In der Ironie der indirekten Mitteilung als auch in der überspitzten Indirektheit der Reden zeigen sich für Nientied Rahmungen, die eine Aussage verweigern, Verbindlichkeiten suspendieren oder einen möglichen Gehalt nur einklammern, und (wie oben schon ausgeführt) sie wirken dem entgegen, was sie propagieren. (vgl. ebd., 18) Mit Hilfe von Wittgenstein und der Unterscheidung zwischen Sagen und Zeigen meint Nientied, dass Aneignung dann funktioniere, wenn der Leser das Gelesene zu einem für ihn sinnvollen Zeichen werden lasse – durch eine Kontextualisierung, die im Vollzug natürlich die jeweils eigene existenzielle Situation konstitutiv einbezieht. (vgl. ebd.)

Spezifisch ist jedoch bei Kierkegaard, dass die Mitteilung vom Negativen gezeichnet sein muss, für die Widersprüche und Veränderungen des Daseins offen sein muss. Es wird kein Resultat, sondern eine Aufgabe mitgeteilt.¹⁰⁰ (vgl. ebd., 24) Die Mitteilung wird existenziell wirksam, wenn sie einen Realitätsbezug erst suspendiert, und ihn dem Individuum je nach seinen eigenen Daseinsbedingungen neu stiften lässt. (vgl. ebd., 25) Diese Mitteilung – als *Kunst* – nutzt den ästhetischen Schein, jedoch ohne es dabei zu belassen, denn die Mitteilung soll ja auch außerhalb ihrer Darstellungsform Wirkung zeigen. (vgl. ebd., 26) Die ästhetische Form bekommt also, schreibt Nientied, eine appellative Funktion, es wird die „subtilitas applicandi“, die Anwendbarkeit ausschlag-

¹⁰⁰ Zugrunde liegt hier, wie Nientied auch herausarbeitet, die Konzeption des Selbst bei Kierkegaard. Das Selbst ist ja keine substanzielle Entität, sondern ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, und sozusagen zwischen Widersprüchen vermittelt (Zeitlichkeit und Ewigkeit, etc.). Damit muss sich das Selbst immer wieder konstituieren, es ist nicht abgeschlossen (vgl. ebd., 23): „Selbstsein ist eine Forderung und Aufgabe, der immer neu nachgekommen werden muß.“ (ebd., 24)

gebend (vgl. ebd., 28), und der entscheidende Faktor liegt auf der pragmatischen Ebene, „so daß der Text nicht mehr dafür verbürgt, welche Konsequenzen seine Erschließung hat.“ (ebd., 28-29)

Durch Äquivokationen bieten sich dem Leser mehrere Lesarten an, die zu einer Entscheidung herausfordern. (vgl. ebd., 30) Ja mehr sogar: Um nicht als Wahrheitsinstanz verstanden zu werden, werden Missverständnisse gezielt heraufbeschworen: „Längst ist eine paradoxe Konstellation erreicht: Wenn Kommunikation darauf zielt, die Unmöglichkeit intersubjektiver Wahrheitsvermittlung oder -generierung deutlich werden zu lassen, unterläuft sie paradoxerweise den eigenen Vollzug.“ (ebd., 33) Nientied spricht von einem „zumindest problematischen“ (ebd.) oder „gefährlichen“ (ebd., 34) Unterfangen. Sprechen ohne Autorität führt für Nientied per se zu einer Aporie. (vgl. ebd., 35f) Bei Kierkegaards Texten muss der Leser selbst eine Autorisierung vornehmen. (vgl. ebd., 38-39) Über Johannes Climacus, pseudonymer Verfasser der „Philosophischen Brosamen“ und der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“, schreibt Nientied:

„In Austinscher Terminologie gewendet versucht Climacus, die illokutionäre Dimension zu tilgen, d. h. die Rolle der Äußerung unbestimmt zu lassen. Was bleibt, ist einerseits die Lokution, d. h. der Text, wie er vorliegt, in einem handlungsrelevanten Vakuum, ohne damit eine verpflichtende Tat zu vollziehen. Andererseits bleibt die Perlokution, d. h. der Effekt der Äußerung auf Leser- bzw. Hörerseite und in dessen Autorisierung. Ob diese Wirkung vom Sprechenden/Schreibenden beabsichtigt war, wird gezielt unklar gelassen, denn die (nicht-linguistische) Konvention, kraft derer eine Äußerung als Tat gilt, wird streitig gemacht. Was gesagt wird, vor allem, wie es gesagt wird, wirkt dem Sagen als verbindlichem Akt entgegen.“ (ebd., 38)

Dem Leser bleibt es, die Aneignung, sprich die Geltung und Verbindlichkeit, selbst neu zu vollziehen – was zu eigen gemacht werden soll, muss zuvor reorganisiert werden. Warum Nientied dann jedoch bemerkt, dass die Rede von der Aneignung nicht zum mäeutischen Modell passt, ist nicht gänzlich klar, sie begründet das jedenfalls mit einer „Metapherkollision“, in der jede Interpretationsleistung sofort mit anderen Interpretationen in Widerspruch gerät. (vgl. ebd., 40) Denn es passt ja auch die Schwangerschaftsmetapher für Nientied, „wo das ‚Innerliche‘ und ‚Eigene‘ zugleich ein Neues und Anderes ist, das als solches zutage tritt und umwertet“, (ebd., 41); insofern könnte auch die Meta-

pher des Geburtshelfers passen. Doch insgesamt bleibt eine „performative Widersprüchlichkeit durch die Abwehr aller Vermittlungsleistung mittels einer sprachlichen Äußerung“ (ebd.), und deshalb müsse Climacus, so Nientied, einen „impliziten Leser“ (ebd., 42) in den Text einbauen, der nur fiktiv ist.¹⁰¹ Durch das absichtliche Hervorrufen kontroversieller Lesarten enthebt Kierkegaard „seine Schriften aller existentiellen Relevanz und ethischen Wirkungsmacht, er ignoriert, was Aneignung in ihrem empathischen Sinne ausrichten soll“. (ebd., 47-48) Wenn die Instanz, die einen Redeakt vollzieht, dekonstruiert wird, bleibt der Text als einzige Instanz – die jedoch keine Verantwortung übernehmen kann. (vgl. ebd., 48) Nientied sieht hier eine Parallele zum französischen Poststrukturalismus (Barthes, Foucault, Derrida), der die von Gadamer angestoßene Diagnose vom Tod des Autors radikalisiert. (vgl. ebd., 49) Diese Parallele findet Nientied in Kierkegaards „Vorworten“, geschrieben vom Pseudonym Nikolaus Notabene, wieder: Notabene schreibt nur Vorworte, und damit ein Buch, das eigentlich keinen Gegenstand hat und keine Aussage macht: „Das ‚Vorwort‘ ist – wie ‚Metaphysik‘ oder ‚Poststrukturalismus‘ – bestimmt durch negativen Bezug auf ein anderes. Ohne positive spezifische Qualifizierung wird so eine Ausgrenzung zum einzigen Charakteristikum. Damit ist die Relation zu dem, wovon es ausgegrenzt ist, gleichzeitig gekappt und notwendig zur Identifizierung“. (ebd., 50) Eine Art der Beziehung ist nur durch Negation gekennzeichnet (wie weiter oben ausgeführt die Mitteilung durch Negatives gekennzeichnet sein muss), und dadurch erwächst Spielraum für alles Uneigentliche, „Ermöglichungsraum für Worte, paradoxerweise in Worten“. (ebd., 51)

„Gerade deshalb bieten sie aber eine Möglichkeit eigener Qualität, sie erlauben, das zugunsten des Eigentlichen Verschwiegene, Verdrängte und Ausgeschiedene zutage treten zu lassen. Nikolaus spielt mit dem Gedanken, sich ausschließlich auf das Studium von Vorworten zu spezialisieren, um so (Foucault antizipierend) eine Art Gegen-Geistesgeschichte des Unterdrückten durch alle Jahrhunderte und Sparten zu erschließen.“ (ebd.)

Dass Notabene sein Vorhaben des Studiums der Vorworte abbricht, gerade

¹⁰¹ Wie im ersten Teil bemerkt, ist dieser (fiktive) Leser ein Einzelner, so wie in der „Wiederholung“. (vgl. etwa W, 432)

weil er des gelehrten Apparats ermangelt, interpretiert Nientied als Dialektik des eigentlich zu Verhandelnden: „Uneigentliches zum Eigentlichen zu erheben bleibt dem Eigentlichen verfallen; eine leerlaufende Konvention läßt sich nicht von ihrer anerkannten performativen Rolle lösen.“ (ebd., 52) Anders ausgedrückt: Negative Ausgrenzung bleibt dem Ausgegrenzten verfallen. Die andere Pointe für Nientied ist, dass gezeigt werde, wie Diskurse auch Nichtigkeiten zu Sachen machen und deshalb täuschen können, wenn sie ihre eigene Ermächtigung nicht thematisieren.¹⁰² (vgl. ebd., 57) Dies tue normalerweise das Vorwort – es grenze Uneigentliches aus und führe zum Eigentlichen: „Vorworthafte Tätigkeiten haben illokutive Macht.“ (ebd.) Die Frage der Autorität der Autorschaft bleibt jedenfalls bei Kierkegaard eine virulente.¹⁰³

Während Nientied vom ästhetischen Schein spricht, bzw. davon, dass Kierkegaard das Ästhetische scheitern lässt, versucht Liessmann in der „Ästhetik der Verführung“, die Ästhetik Kierkegaards und seine Ästhetik der Verführung unter ästhetischen Prämissen zu studieren. „Natürlich, Kierkegaard selbst reflektierte das Ästhetische aus der Perspektive des Ethischen – aber, und dies wird leicht übersehen, mit den Mitteln der Ästhetik.“ (Liessmann 2005, 11) Und so könnten die Dokumente von A in „Entweder/Oder“ als ästhetische Versuche über die Verzweiflung gelesen werden, nicht als Dokumente der Verzweiflung, wie B sie liest: „B sieht nicht und darf es nicht sehen, daß die Thematisierung der Verzweiflung in einem ästhetischen Kontext die Verzweiflung genauso unterläuft, wie das Ästhetische das Leben selbst hintergeht.“ (ebd., 77)

¹⁰² Ich habe versucht, auf diese Problematik – jene der Diskursanalyse als zweite Konstruktion – in den Kapiteln 1.1. und 1.3.2. einzugehen. Ich habe dort auch betont, dass diese Tatsache bei der Durchführung mitzudenken ist, und deshalb möchte ich im Schlussteil noch einmal die Methode reflektieren.

¹⁰³ Bezeichnend ist für Nientied auch, dass Kierkegaard immer wieder in Fußnoten Neben-Schauplätze eröffnet und zeitgenössische Themen diskutiert. „Argumentative Auseinandersetzung findet viel in Neben-Texten, Unter-Texten, Hintergrund-Texten (nachgelassenen Papieren und Tagebüchern) statt.“ (ebd., 161)

3.4 Das Nicht-sagbare und Sprachlosigkeit

Die indirekte Mitteilung wird im Diskurs – ganz grob zusammengefasst, ohne die bisher offensichtlich gewordenen Differenzen zu berücksichtigen – als eine bestimmte Form der Kommunikation diskutiert, die dem Einzelnen etwas die Existenz betreffendes mitzuteilen versucht, so dass es sich der Empfänger anzueignen und zu vollziehen vermag. Dabei wurden auch verschiedene Problematiken diskutiert, bei Nientied auch das Potenzial des Scheiterns dieses Versuches, und bei Cattepoel mit der Interpretation des Dämonischen eine Art frei gewählte Form der Verslossenheit. Es werden in dem Diskurs von Dietz, Dischner und Schäfer aber auch jene Phänomene diskutiert, die bei Kierkegaard in Sprachlosigkeit münden oder Sprache als Mittel obsolet machen.

Anhand „Der Wiederholung“ vom Pseudonym Constantin Constantius und der Figur des jungen Mannes arbeitet Dietz eine Leidenserfahrung bei Kierkegaard heraus, die in Sprachlosigkeit mündet. Das Leiden entzieht sich bei Dietz durch die eigene (Un-)Freiheitserfahrung seiner Mitteilbarkeit. (vgl. Dietz 1993, 249) Wie bei anderen Interpretationen im Hinblick auf indirekte Mitteilung ist Sprache auch bei Dietz im Hinblick auf die Mitteilung des Existenziellen ungeeignet: „Bemerkenswert ist aber nicht nur diese Isolation in der Konkretion des Leidens, sondern auch das tiefe Mißtrauen gegenüber der Kommunizierbarkeit dessen, was einen im Innersten angeht und bewegt.“ (ebd., 248) Diese Begrenztheit führt bei Dietz wiederum zu Isolation, Verslossenheit, was ja nicht nur Unfreiheit bezeuge, wie er schreibt (vgl. ebd.), sondern auch Sünde sei. Das Verhältnis von Ursache und Folge wird hier aber nicht deutlich herausgearbeitet, so bleibt die Argumentation bei Dietz hier auch etwas unklar.

Bei Gisela Dischner ist der Mythos „*Rede* von einem Unsagbaren“ (Dischner 1997, 135) – sie führt als Beispiel den Mythos von Tod und Auferstehung an und setzt ihn in Bezug zu Gedanken von Nietzsche und Hölderlin. Kierkegaard erwähnt sie an dieser Stelle gar nicht. Dieser Mythos ist wie bei Nietzsche die antike Tragödie ein Gleichnis vom Tod der alten Identität und der Verwandlung

oder Auferstehung im Zustand einer zweiten Unschuld. (vgl. ebd., 135) Hier verwendet Dischner auch wieder die Metapher von der Geburt, in diesem Fall als Neugeburt. „Im Gleichnis wird das Unsagbare sagbar – diese Bewegung vom Himmel zur Erde, vom Ewigen zum Zeitlichen wird in jeder wahren Kunst vollzogen. Als Schönheit gibt sie uns eine Ahnung vom Göttlichen. Wer sie als Hörer, Leser, Zuschauer nachvollzieht, ist ‚eingeweicht‘.“ (ebd.) Auch an dieser Stelle drückt sich Dischner in religiösen Begriffen und Wendungen aus: Das Kapitel heißt „Auferstehung“; sie argumentiert dabei wie bei der „Urschrift“ (ebd., 99) oder der „Gottgeburt im Menschen“ (ebd., 11) entlang einer mystischen Tradition und einer Logik der Initiation, in der es darum geht, in sich einen göttlichen, transzendenten Keim zu finden. (vgl. ebd., 14)

Auch Schäfer spricht von der Logik der Initiation (siehe dazu Kapitel 3.6). Er beschreibt anhand von „Furcht und Zittern“ und unter Berücksichtigung der Gedanken von Derrida, warum Abraham über das, was ihn als Einzelnen höher als das Allgemeine stellt, nicht sprechen kann.¹⁰⁴ Schäfer geht davon aus, dass der Einzelne über sein Tun nur im Horizont einer symbolischen Ordnung Auskunft geben kann (Schäfer 2004, 102):

„Solche Ordnungen aber sind – wie Derrida sagt – nichts anderes als ‚der Sündenfall der Repräsentation‘ (Derrida 1991, S. 63), jener Horizont menschlicher Unterscheidungen, die nicht mehr beanspruchen können, ein transzendentes (göttliches) Signifikat anzugeben. Sie stellen jenes soziale Allgemeine einer symbolischen Ordnung dar, in deren sprachlicher Abstraktion (Anti-Climacus: im Modus der Möglichkeit) über das Einzelne (die konkrete Wirklichkeit in ihrer Singularität) nichts mehr gesagt werden kann, in dem dessen Singularität immer nur substituiert, verschoben und aufgeschoben werden kann.“ (ebd.)

Problematisch ist das Verhältnis aufgrund der sozialen, symbolisch kodifizierten Ordnung und der Erfüllung einer göttlichen Pflicht – denn zwischen diesen muss ein Unterschied bestehen. (vgl. ebd., 103) Es stellt sich die Frage nach dem Grund des Gesetzes, da Kierkegaard, so zeigt Schäfer, die aufklärerische Annahme der autonomen Gesetzgebung durch das souveräne Subjekt, das zum Grund des Gesetzes wird, in Frage stelle: Freiheit müsse bei Kierkegaard als grundlos vorgestellt werden, so „dass also jeder Versuch einer Selbstgesetzgebung dieser Freiheit Gewalt antun muss und damit gerade seine eige-

¹⁰⁴ Siehe dazu Kapitel 2.4.1.

nen Grundlagen aufhebt. Es bleibt beim grundlosen Grund.“ (ebd., 104) Auch die Ordnung ist grundlos, bzw. kann der grundlose Grund nicht Moment der Ordnung sein: „Das absolute Verhältnis des Einzelnen zum Absoluten ist daher zu verstehen als die unmögliche Beziehung des aus der Ordnung herausfallenden Einzelnen mit dem in dieser Ordnung nicht repräsentierbaren Grund dieser Ordnung.“ (ebd., 106)

Doch Schäfer denkt mit Derrida weiter: Gerade die in dieser symbolischen Ordnung nicht fassbare Singularität des Einzelnen gelte es zu berücksichtigen. (vgl. ebd., 118) „Auf das Unsagbare kann nur aufmerksam gemacht werden.“ (ebd., 124) Es erinnert an das Zeichen bei Derrida, das prinzipiell auch ohne Referent oder Signifikat funktionieren können muss.¹⁰⁵ „Um dieses ‚Aufmerksammachen‘, das immer zugleich die Anwesenheit des Unsagbaren beinhaltet, denken zu können, greift Kierkegaard auf die sokratische Mäeutik zurück.“ (ebd., 124)¹⁰⁶

¹⁰⁵ Ich verweise hier zum einen auf die Argumentation von Nientied (Kapitel 3.3.4. sowie 3.3.5.), zum anderen auf den Text „Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur“ von Jochen Schmidt (2006). Schmidt wird in meiner Diskursanalyse nicht beachtet, weil es ihm eigentlich um die Rede von Gott, um die begriffliche Unbegreifbarkeit Gottes, also um das Sagen des Unsagbaren in der Theologie geht. (vgl. Schmidt 2006, 1) Schmidt greift neben Gedanken von John D. Caputo, Thomas Carlson und Graham Ward auch die Theorien von Derrida und Kierkegaard auf, um eine These der „vielstimmigen Rede vom Unsagbaren“ und daraus wiederum eine „Theorie der Sprache des Glaubens“ (ebd., 4) zu entwickeln. Diese Theorie, so Schmidt, sei in der schriftstellerischen Praxis Kierkegaards implizit realisiert. (vgl. ebd., 5) Die literarische Strategie der „Mehrstimmigkeit“ sieht er bei Kierkegaard innerhalb der einzelnen Schriften (Intrapseudonymität) und im Wechselspiel der Schriften untereinander (Interpseudonymität) verwirklicht. „Negativität“ und „Vielstimmigkeit“ sind die Elemente in den Texten Kierkegaards, die Schmidt als „Modell“ seiner Theorie auffasst. (vgl. ebd., 211f) Dieses Modell setzt Schmidt in Verbindung zu Derridas Struktur einer „negativen Theologie“ als Sprachpraxis, die mittels sich widersprechender Vielstimmigkeit die Grenzen der Sprache zu überschreiten versucht. (vgl. ebd. 206) Auf das Zeichen, das bei Derrida in Abwesenheit des Referenten oder Signifikanten funktionieren können muss, verweist auch Schmidt – und das impliziert auch hier, dass die Möglichkeit bestehen bleiben muss, dass Schrift gegen die Intention des Urhebers rezipiert wird. (vgl. ebd., 23) Und in der Vielstimmigkeit wird Bedeutung gerade durch das In- und Gegeneinander einer Vielfalt von Sprachen und Stimmen konstituiert. (vgl. ebd., 25)

¹⁰⁶ Siehe dazu Kapitel 3.6.

3.5 Verstehen, Praxis, Empathie und Liebe

Indirekte Kommunikation zielt, wie im Kapitel 3.2 ausgeführt, auf existenziellen Vollzug, auf Praxis ab. Das Verstehen des Selbst, der eigenen Innerlichkeit, als auch das Verstehen des Anderen sind, um nicht zu scheitern und zu verzweifeln, sozusagen Bedingung für diesen Vollzug – aber auch ethischer Selbstzweck. Weil diese Kategorien also in Bezug zueinander stehen und unter den Begriff Praxis fallen, sollen die unterschiedlichen Diskurspositionen zu diesen Begriffen in diesem Kapitel behandelt werden.

3.5.1 Verstehen seiner Selbst und des Anderen

Dem Begriff des Verstehens im Besonderen widmet sich Yong Il Kim in seinem Buch „Existentielle Bewegung und existentielles Verstehen bei Sören Kierkegaard“. Kim interpretiert die Existenzdialektik Kierkegaards – mit Verweis auf Hans Lipps – als hermeneutische Problematik, als „existentielle Hermeneutik“ bzw. als „Selbst-Hermeneutik“ (Kim 1992, 2), die auf die „praktische Situation kommunikativer Selbstverständigung abzielt“. (ebd., 3) Diesen Aspekt, der laut Kim in der Literatur noch nicht genug betont worden sei (ebd., 2), versucht er, in einen religiösen Bezugsrahmen einzuordnen.

Die Übergänge zwischen den Existenzstufen (ästhetisches, ethisches und religiöses Stadium bei Kierkegaard) werden dabei als dialektischer Vorgang gesehen (Existenzdialektik), der Prozess der Bewegung insgesamt als selbst-hermeneutische Struktur. (vgl. ebd., 30) Kim hebt hervor, dass es dabei um einen praktischen Vollzug gehe, dessen beständiges Ziel es sei, zu sich selbst zu kommen, da die Existenz als Synthese und als Werden immer wieder neu „Selbstdurchsichtigwerden“ (ebd., 5) müsse. In der treffenden Wendung „Werden, der man wird“ (ebd., 87) ist ein Selbstverhältnis bereits ausgedrückt. Wählt ein Einzelner sich selbst so als Aufgabe – ethisch gesehen – wird „Offenbarwerden des Selbst im Verhältnis zu sich selbst und zum Anderen“ (ebd., 24) sein Ziel. Jeder ethische Schritt ist zugleich ein Offenbarwerden seiner selbst im Speziellen als auch eine Bewegung in das Allgemeinmenschliche

(vgl. ebd., 35), also in sich schon ein dialektisches Verhältnis. Wenn das Verhältnis zum Anderen durch dieses Offenbarwerden geprägt ist, erschließen sich dadurch auch neue Verstehensmöglichkeiten seiner Selbst (ebd., 99), wobei Kim diese Möglichkeit vor allem anhand der Liebe und der Ehe herausarbeitet. Liebe ist sowohl Aneignung als auch Selbstkritik und Selbstverneinung im Anderen und damit Selbstverstehen in Bezug auf den Anderen:¹⁰⁷ „Im Prozeß der dialektischen Bewegung eignet sich der Liebende den Anderen in sich selbst, das eigene Selbstsein im Anderen verstehend an. Der Aneignungsprozeß der Liebe schreitet in diesem Sinne zum ganzen Verstehen fort.“ (ebd., 98)

Für den Alltag heißt das: Aufrichtigkeit, Offenherzigkeit und Einverständnis (ebd., 109), wobei Kim den entscheidenden Punkt besser formuliert, wenn er davon spricht, dass mit diesem Öffnen des Selbstseins „das Sein-können des Anderen anerkannt“ (ebd., 110) ist. Mit Verweis auf die Auseinandersetzung Kierkegaards mit Sokrates spricht Kim davon, dass Selbstverstehen nur durch eine dialogische Bewegung, entweder mit „seiner eigentlichen, inneren Existenz, d.h. durch die Rede mit sich selbst“¹⁰⁸ (ebd., 121) oder im Dialog mit dem Andern, möglich sei.

Im Hinblick auf die Liebe und den Dialog ist also Selbstverstehen ohne den Anderen nicht möglich. Die indirekte Kommunikation spielt bei Kim jedoch nur eine verhältnismäßig kleinere Rolle, er versteht sie auch großteils im Hinblick auf eine christlich-religiöse Mitteilung. (vgl. etwa ebd., 180) Die Pseudonymität in Kierkegaards Werk beachtet Kim gar nicht. Einzigartig im hier untersuchten Diskurs ist, dass Kim ethische Existenz in einer doppelten Akzentuierung als Wahl „zurück in die gewöhnliche alltägliche Existenz“ (ebd., 91) und „voraus in eine gesteigerte, den Einzelnen auszeichnende Form der Selbstdarstellung“ (ebd., 92) darstellt. Diesen Aspekt führt Kim auch nicht weiter aus, vor allem der Gedanke der gesteigerten Selbstdarstellung steht etwas zusammenhangslos im Raum, passender wäre vielleicht der öfter von Kim verwendete Begriff

¹⁰⁷ Kim bezieht sich hier vor allem auf „Entweder-Oder“.

¹⁰⁸ Diese meiner Ansicht nach eher unpassende Formulierung kommt daher, dass mit Verweis auf Sokrates zwischen äußerer Menschenkenntnis und innerer Selbstkenntnis unterschieden wird. (vgl. etwa ebd., 120)

„Selbstverwirklichung“.

Kim bezieht sich – da sein Buch 1992 publiziert wurde – vor allem auf Literatur, die vor dem hier untersuchten Zeitraum erschienen ist, im Besonderen auf Michael Theunissen, Friedrich Kümmel (der vor allem den Aspekt der Wiederholung untersucht hat), Hermann Diem, Martin Thust und Helmut Fahrenbach. Besonders beim Begriff „Existenzdialektik“ wird auf Hermann Diem und Fahrenbach verwiesen. (vgl. ebd., 1) Greve, der sich auch auf diese Autoren bezieht, sieht jedoch keinen dialektischen Prozess, sondern eine mäeutische Entwicklung (siehe Kapitel 3.2.6.), in der die Pseudonyme als Verkörperung eines Stadiums eine viel größere Rolle spielen.

Kim hat Greve laut Literaturverzeichnis jedenfalls gelesen, und obwohl beide die zentrale Rolle der Ethik herauszuarbeiten versuchen, beachtet Kim Greve im Text nicht.

Selbstverstehen ist bei Dischner dagegen direkte Folge der indirekten Mitteilung als Mäeutik: Der Geburtshelfer führt den Anderen in sein Inneres, zu seinem Ursprung, zu seiner Urschrift. (vgl. Dischner 1997, 88) Damit hat er die Möglichkeit, sich selbst zu verstehen – doch im Augenblick der Wahl seiner Selbst tritt der Geburtshelfer zurück, und der praktische Vollzug (siehe Kapitel 3.2.5) ist Sache des Einzelnen. (vgl. ebd., 90)

3.5.2 Praktischer Vollzug

Jan Cattepoel führt ein Detail aus der Biografie Kierkegaards an, das, so könnte man meinen, zeigt, dass Kierkegaard den Verweis seiner Schriften auf den praktischen Vollzug in Existenz auch selbst ernst genommen hat: „Hier müssen wir uns vergegenwärtigen, daß Kierkegaard vorhatte, nach Abschluß des ‚Entweder-Oder‘ sich um eine Landpfarre zu bewerben, daß also gewissermaßen der fehlende religiöse Teil des ‚Entweder-Oder‘ in dieser seelsorgerischen Tätigkeit liegen sollte.“ (Cattepoel 2005, 32)

Das Verstehen seiner Selbst wird auch in der Interpretation von Kim schlussendlich in der Handlung der Wahl vollzogen – in der Praxis. (vgl. Kim

1992,158) Anders als bei Nientied ist der Verstehensprozess hier nicht produktive Verwirklichung, sondern erst die Wahl in Existenz, das Leben.

Bei Dischner gibt es für jene Menschen keinen existentiellen Vollzug, die noch nicht zum Einzelnen geworden sind, sondern im „man gefangen“ (Dischner 2007, 120) sind. Wer mit Hilfe des Mäeutikers (wie im vorigen Kapitel angesprochen) zur seiner Urschrift gelangt, kann sich selbst wählen und zum Einzelnen werden – was in der Interpretation Dischners, wie sie oft betont, kein leichtes Unterfangen sei: „Als Einzelner hat er auf jeden Fall die öffentliche Meinung gegen sich. Da er nicht im ‚man‘ befangen ist, das sich vom ‚Gestell‘ bestimmten läßt, tut er nicht, was ‚man‘ tut, sagt er nicht, was ‚man‘ sagt (on dit); er denkt, er meint nicht – wie man meint und einer öffentlichen Meinung folgt.“ (ebd., 123) Und erst in dieser Entschlossenheit, ein Einzelner zu werden, werde der Mensch, so Dischner, frei. (vgl. ebd., 125) Auch hier zeigt sich wieder die Methode Dischners, andere Denker und deren Begriffe heranzuziehen (in diesem Fall Heidegger), um zu erhellen, wie sie Kierkegaard interpretiert.

Und in dieser Freiheit angelangt, zitiert Dischner Novalis: „...Freyheit und Liebe ist Eins...“. (ebd., 151) Also: „Wenn das Selbstdurchsichtigwerden in die Liebe übersetzt wird, erscheint die innere Schönheit, die Beseelung, die den ‚Seelenfunken‘ im andern entzündet.“ (ebd.) Dischner bezieht diese Gedanken, auch wenn sie etwa Novalis zitiert, direkt auf Kierkegaard. Auch er gehe, so Dischner, von einem Denken aus, das sich nur in Freiheit und Liebe vollziehen könne. Dieser Einzelne, der Freiheit und zur Liebe erwählt hat, kann nun selbst Geburtshelfer werden: „Er wird aus Liebe zum Nächsten, den er zur Freiheit entbinden hilft, Geburtshelfer.“ (ebd., 154)

Ganz wichtig wird die Praxis bei der Interpretation des Kierkegaard'schen Werkes „Die Taten der Liebe“ von Ulrich Lincoln. Er untersucht speziell die Methode, die er jedoch vom Inhalt nicht abkoppelt: Lincoln spricht von einer expressiven Methode, die auch zu einem expressiven Verständnis von Normativität führt (vgl. Lincoln 2002, 10) – (kommunikatives) Handeln setzt Bedeutung und zeigt damit die Regel.

Anders als Nientied, die ein Übergewicht des Wie konstatiert, sieht Lincoln – vor allem in „Die Taten der Liebe“ – auch den Inhalt der Ethik thematisiert, wobei er bemerkt, dass es keine absolute Differenz von Form und Inhalt bei Kierkegaard gebe: „Meine These lautet, daß Kierkegaard neben einer Dialektik der ethischen Form (in den Vorlesungsentwürfen) auch eine Dialektik der ethischen Inhalte entwickelt – und zwar in *Die Taten der Liebe*.“ (ebd., 3) So gehe Kierkegaards Ethik über die „kommunikationstheoretische Reflexion“ (ebd., 6) mit diesem Werk hinaus zu der Frage nach der Normativität des Handelns.

Für diesen ethischen Inhalt muss Kierkegaard, so Lincoln, eine spezifische Rhetorik entwickeln, die in der Tradition der pseudonymen Schriften steht.¹⁰⁹ In der Rede gehe es auch nicht darum, Wissen zu transportieren, sondern darum, Glauben zu wecken: „Der Glaube an die Liebe ist die methodische und erkenntnistheoretische Voraussetzung dieser Ethik.“ (ebd., 5) So wird, wenn Kierkegaard die Erkennbarkeit der Liebe, die Phänomenalität der Liebe, betont, ein semiotisches Verhältnis ausgesprochen: „Die Phänomenalität der Liebe wird nicht subjektivitätstheoretisch als Äußerung eines Individuums verstanden, sondern wird semiotisch gedeutet, d.h. als eine Äußerung im öffentlichen Raum zwischen Kommunikationspartnern verortet.“ (ebd., 8) Liebe muss also erkannt werden können, und so sieht Lincoln sie als kreativen Gestaltungsprozess, in dem es auch auf den richtigen Gebrauch von Zeichen ankomme – weshalb diese Ethik der Rhetorik bedürfe. (vgl. ebd.)

Als „kreativ-expressive Struktur“ (ebd., 9) bezeichnet Lincoln die kommunikative Kraft, die Liebe entfalten und damit einen Bedeutungs- und Möglichkeitsraum schaffen kann. Ebenso bringt beim expressiven Verständnis von Normativität eine Handlung die zugrundeliegende Regel zum Ausdruck und setzt sie zugleich für den Handelnden selber.¹¹⁰ (vgl. ebd., 10) Wobei die Regel dabei als Artikulation einer intersubjektiven Wirklichkeit verstanden wird, als pragmatische, bereits in Anspruch genommene Regel (vgl. ebd., 11), sie muss also

¹⁰⁹ Unter anderem spricht Lincoln von rhetorischer Fiktion, etwa bei der inszenierten direkten Begegnung zwischen Autor und Leser, die auch in zahlreichen direkten Anreden (*Du*) ihren Ausdruck findet. (vgl. ebd., 5)

¹¹⁰ Zugrunde liegt, dass bei Kierkegaard in diesem Werk kommunikative Handlungen bzw. Sprechhandlungen vor Gott geschehen, und dadurch wenden sie sich an den Handelnden zurück – sie sind reziprok. (vgl. ebd., 9)

nicht als Wissen oder wie ein moralisches Gesetz mitgeteilt werden.

„Diese Texte fragen nach dem pragmatischen *Gebrauch* und der expressiven *Wirkung* dieser Regelsätze im lebendigen Vollzug intersubjektiver Praxis, sie beschreiben die Geschichte ihres Gebrauches, so daß die moralphilosophische Frage ihrer *Erfüllung* immer schon in diesem pragmatisch-praktischen Kontext verortet ist.“ (ebd.)

Eine Handlung ist so auch die Darstellung einer Bedeutungsregel, einer „unhintergehbaren Normativität“ (ebd., 12), die so phänomenologisch nachgewiesen werden kann – Lincoln bezeichnet dies als das „sozialontologische Anliegen“ (ebd.) in „Die Taten der Liebe“.

In diesem Fall seien auch die Methode des Werkes zur Darstellung des Gegenstandes als auch die Theorie (des Gegenstandes Liebe) expressiv, so Lincoln: Dieselben Regeln bestimmen den Gegenstand als auch seine rhetorische Darstellung. (ebd., 13) „Die expressive Theorie muß also ihren Gegenstand selbst zur Sprache kommen lassen; eben dies ist das Wesen einer expressiven Methode. Und wenn die Taten der Liebe wesentlich als Sprachvollzüge, als Sprech- und Zeichenhandlungen zu verstehen sind, dann kann die Theorie nicht ‚über‘ die Liebe sprechen, sondern muß selber die Sprache der Liebe buchstabieren, nachsprechen. Und dies geht nur ‚in Form von Reden‘.“ (ebd.)

Das ist für Lincoln eine Erweiterung der Theorie der indirekten Mitteilung, indem Kierkegaard darüber nachdenkt, wie durch einen kommunikativen Zwischenraum in den Handlungsbeziehungen, durch einen Praxisraum, der auf intersubjektiven Handlungen beruht, soziales Leben gelingen kann. Handlung ist Auslegung, Artikulation und Teilnahme an gemeinsamer Praxis, und diese intersubjektive Bestimmung ist a priori schon da, aber sie kann handelnd gestaltet werden. (vgl. ebd., 15)

„Die Taten der Liebe sind nämlich nicht als Mitteilungshandlungen im Sinne einer einseitig gerichteten Sender-Empfänger-Kommunikation zu denken, sondern als ein Kommunikationsgeschehen zwischen zwei Subjekten. Liebe ist nicht die Handlung eines einzelnen, sondern ein Ereignis im Raum zwischen den einzelnen.“ (ebd., 14)

Kierkegaard attestiert Mitte des 19. Jahrhunderts einen Verlust dieses kommunikativen Zwischenraumes und damit einen Verlust der gemeinsamen Sprach- und Handlungsfähigkeit, vor allem dann, wenn ein Publikum ange-

sprochen wird, das reine Abstraktion ist, wodurch auch die Rede Abstraktion wird (vgl. ebd.). Kierkegaard diagnostiziert eine zunehmende Sprach- und Verhältnislosigkeit zwischen gesellschaftlich Ungleichen. (vgl. ebd., 16)

Mit Cattepoel könnte man auch daran denken, dass in der dämonischen Verschllossenheit, in der Einer dem Anderen nicht offenbar wird, ein solcher gelingender kommunikativer Zwischenraum verloren geht.

„Vor diesem Hintergrund verstehe ich die Taten der Liebe als den Versuch Kierkegaards, jene Sprache zu Wort kommen zu lassen, in der intersubjektive Praxis gelingen kann. Angesichts kultureller Deformierung muß diese Sprache jedoch erst neu entdeckt, wie ein Schatz gehoben, aus dem ‚Kellerloch‘ der falschen Voraussetzungen nach oben geholt werden.“ (ebd., 14)

Bei Kierkegaard wird die relationale Ontologie (das relationale Selbst als Verhältnis zu sich selbst) in diesem Werk von der intrasubjektiven auf die intersubjektive Ebene überführt (vgl. ebd., 15), und die christliche Liebe wird zu einem Verhältnis zwischen drei Polen, da das Verhältnis zu sich selbst und zum anderen jeweils vor Gott geschieht. Und dieses Verhältnis sei normativ gedacht, so Lincoln, es müsse erreicht werden – es könne aber auch verfehlt werden. (vgl. ebd., 16) Das Lieben-Können wird im anderen jedoch im Sprechakt (normativ) vorausgesetzt, und zwar so, dass der Angesprochene lieben kann, weil er wiederum voraussetzt, dass der Sprecher lieben kann.¹¹¹ (vgl. ebd.) „Dieser Zirkel ist keine transzendente Dialektik, sondern ist performativ gedacht: als Sprechakt, der erst durch die Antwort des anderen vollständig wahr wird.“ (ebd.)

Ich möchte noch auf eine andere Position eingehen, die ebenfalls die Methode mit dem Gegenstand verbindet.¹¹² Pierre Bühler interpretiert die „Taten der Liebe“ vom Vorlesungsentwurf zur Mitteilung („Die Dialektik der ethischen und

¹¹¹ Damit könnte Kierkegaard wohl eher in der Nähe von Habermas eingeordnet werden. Aber wie in Kapitel 1.3.2 erwähnt, muss auch etwa die Diskursanalyse in der Tradition Foucaults vorerst eine kohärente diskursive Praxis unterstellen.

¹¹² Die Liebe als Thema selbst (bei Kierkegaard sicher in Verbindung mit Ethik und Religion zu betrachten) soll hier nicht explizit Gegenstand sein, zum einen, weil es wie beim Gegenstand Ethik den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde, zum anderen, weil damit ein anderer umfangreicher Diskursstrang angesprochen wäre, dem man wohl, bei Interesse, getrennt behandeln müsste. Dieses Kapitel soll aber auch zeigen, dass es natürlich bei Kierkegaard und in diversen Interpretationen Verbindungen zwischen den Themen Liebe, Nächstenliebe, Ethik und Mitteilung gibt.

der ethisch-religiösen Mitteilung“) her, und zwar mit der Begründung, dass Kierkegaard an den beiden Schriften abwechselnd im gleichen Jahr (1847) gearbeitet habe. So findet Bühler auch in den „Taten der Liebe“ Merkmale der indirekten Mitteilung, wie sie im Vorlesungsentwurf dargestellt werden, darunter die Betonung der Langsamkeit des Verstehens, die Mitteilung eines *Können-Sollens* und die Forderung nach existentieller Reduplikation als Praxis der Aneignung.¹¹³ (vgl. Bühler 2002, 80-82)

So kann Bühler vorerst behaupten, dass es sich, pragmatisch gesehen, um eine ethische Mitteilung in den „Taten der Liebe“ handle. (vgl. ebd., 82) Beachtet man jedoch die Verknüpfung mit dem Religiösen, so „sind wir hier in der Perspektive der ethisch-religiösen Mitteilung, was sich dadurch bestätigt, daß Aspekte der direkten Mitteilung die indirekte Mitteilung begleiten.“ (ebd., 83) Bühler verwendet wie Kierkegaard den Ausdruck direkt-indirekte Mitteilung und sieht eine Wechselwirkung zwischen den „Taten der Liebe“ und dem Vorlesungsentwurf: „Die Liebe geschieht im Zeichen der Dialektik der Mitteilung – die Dialektik der Mitteilung ist um der Liebe willen zu beachten.“ (ebd., 84)

Man sieht hier, dass Form und Inhalt in „Die Taten der Liebe“ nicht absolut getrennt werden dürfen – was auch Lincoln herausgearbeitet hat.

Der Begriff Empathie wird im analysierten Diskurs von Dischner regelmäßig erwähnt und in Bezug zur indirekten Kommunikation gesetzt. Da der Begriff Empathie von Kierkegaard nicht verwendet wird, der Begriff Mitleid aber schon, komme ich noch einmal kurz auf Kierkegaard selbst zu sprechen, um kurz darzustellen, wie er den Begriff Mitleid sieht.

Bei Kierkegaard ist Mitleid, „so wie es gewöhnlich genommen wird, die elendste von allen gesellschaftlichen Virtuositäten“ (BA, 586), weil es eher dem eigenen Egoismus dient, als dem eigentlichen Problem des Anderen. Da es Kierkegaard grundsätzlich darum geht, sich selbst in Existenz zu verstehen, um praktische Wahrheit und Selbstverständigung (vgl. etwa Wesche 2003, 32, 89, 98), muss der Mitleidende begreifen, dass es um seine eigene Sache geht:

¹¹³ Diese Merkmale hat auch Tim Hagemann, der weiter oben an mehreren Stellen erwähnt wird, in seinen Überlegungen zur indirekten Mitteilung und zur antipersuasiven Rhetorik herausgestrichen.

„Erst wenn der Mitleidende [...] sich so mit dem Leidenden zu identifizieren versteht, daß er, indem er um eine Erklärung kämpft, für sich selber kämpft, aller Gedankenlosigkeit, Verweichlichung und Feigheit absagend, erst dann erhält das Mitleid Bedeutung“. (BA, 586)

Dischner bezeichnet die indirekte Mitteilung nicht nur als dichterische Methode,¹¹⁴ die Kierkegaard'sche „Kunst der indirekten Mitteilung“ (Dischner 1997, 122) könne vielmehr mittels dichterischer Methoden Empathie herstellen – und zwar spiegelbildlich: „Wir erblicken eine dichterisch entworfene Gestalt, in der wir selbst verborgen sind. Scheinbar entfremdet blicken wir in eine nicht gesehene Möglichkeit unserer selbst.“ (ebd.)

Dischner versucht auch, selbst empathisch zu formulieren – wobei sie hier den Begriff nicht definiert und auch nicht ganz eindeutig verwendet: „Das Wagnis der Geburt zur eigenen Existenz, empathisch gesagt zum ‚Gottmenschentum‘ [...]“. (ebd., 12) Wenn dieses Gottmenschentum der empathische Ausdruck ist, so könnte man annehmen, dass Dischner auch die Empathie entlang dieser oben schon erwähnten Logik der Initiation denkt (siehe Kapitel 3.4).

Interessant ist, dass Nientied einen fast gegensätzlichen Standpunkt herausarbeitet. Wie oben in Kapitel 3.3.5 schon angesprochen, behauptet Nientied, dass Kierkegaard durch das absichtliche Hervorrufen kontroversieller Lesarten seine Schriften aller existentieller Relevanz und ethischer Wirkungsmacht enthebe – und damit „ignoriert, was Aneignung in ihrem empathischen Sinne ausrichten soll“. (Nientied 2003, 47-48)

¹¹⁴ Siehe Kapitel 3.2.2.

3.6 Das Schüler-Lehrer-Verhältnis und Pädagogik

Alfred Schäfer, auf dessen Interpretation weiter oben an mehreren Stellen schon kurz eingegangen wurde, denkt mit Kierkegaard dezidiert über Pädagogik bzw., wie es im Titel heißt, über eine „Grenzbestimmung des Pädagogischen“ nach. Dieser Text wird in diesem Kapitel behandelt, wobei ich mit Schäfer in den nächsten Kapiteln auch auf einen möglichen Nutzen Kierkegaards in der Kommunikationswissenschaft hinweisen möchte. Zuvor sollen die anderen Diskursstandpunkte in der Kategorie des Schüler-Lehrer-Verhältnisses thematisiert werden. In der Pädagogik selbst hat Kierkegaard bisher – laut Schäfer – eine geringe Rolle gespielt, nur zwei Autoren, Bollnow (1959) und Schaal (1958), haben Kierkegaard im Hinblick auf die Pädagogik interpretiert. (vgl. Schäfer 2004, 9)

Kim bezeichnet den Lehrer als „Katalysator“ (Kim 1992, 118) für die Bewegung des Schülers nach Innen. Und: Bei Kim gelangt durch das Gespräch auch der Geburtshelfer selbst „zum Wissen“ (ebd., 119) – als Verstehen des eigenen Selbst bzw. als Verstehen des „Selbstsein als ein unwissendes“. (ebd.) Der Lehrer kann auch lernen, weil es bei Kim um ein ethisches Verhältnis zwischen beiden geht: „Hier entsteht das allgemeine, ethische Verhältnis somit zwischen dem Lernenden, der durch den Prozeß zum Wissen und wahren Selbstsein wiedergeboren wird, und dem Lehrer oder Geburtshelfer, der selbst auch, indem er dem Lernenden bei diesem Prozeß beisteht, ein neues, qualitativ verändertes Selbstsein erreicht.“ (ebd.) Kim sieht gar ein gegenseitig abhängiges Verhältnis. (vgl. ebd., 123) Zu erwähnen ist hier noch, dass dieser Aspekt bei Kierkegaard von Kim auf der sokratischen Ebene abgehandelt wird, auf der das Selbsterkennen eine Art von Wiedererinnern ist.

Einen wichtigen Aspekt arbeitet Nientied – sicherlich sehr nahe an Kierkegaard – heraus: „Der gute Lehrer muß einem Mißverständnis seiner Leistung vorbeugen und auf seine Ohnmacht bezüglich fremder Wahrheitsfindung hin-

weisen, indem er den Lernenden von sich wegorientiert und auf die je eigene existentielle Problematik aufmerksam werden lässt.“ (Nientied 2003, 20)

Im Unterschied dazu kann der spezifisch religiös-christliche Lehrer nicht nur indirekte Kommunikation im Sinne einer sokratisch-mäeutischen Methode, die zum Erkennen der eigenen Unwahrheit führt, verwenden, sondern er braucht auch historische Wissens-Mitteilung. Das hat Kierkegaard selbst – womöglich sich selbst korrigierend – zugegeben, da das Christentum auf dem Paradox der Geburt Christ, dem Eintreten des Ewigen in das Zeitliche, also einem historischen Ereignis, beruht. Dass die religiöse Erziehung zuerst ein Wissen mitteilen muss, unterscheidet sie auch von der ethischen Erziehung. (vgl. ebd., 365-366)

Cattepoel unterscheidet auch verschiedene Typen des Lehrers: Der sokratische Lehrer stößt den Schüler von sich weg, er bringt ihn dazu, seine vorgefassten Ansichten zu überdenken, vermittelt ihm aber kein Wissen. (Cattepoel 2005, 115) Jesus als Lehrerfigur ist als Handelnder wichtig, weil er Erlöser ist – er kann den Schüler in die Freiheit entlassen. (vgl. ebd.) Der Verführer kann auch Lehrer sein, aber nur ästhetischer Erzieher, der die anderen an sich bindet (vgl. ebd.): „Don Juan lehrt die sinnliche Liebe, Johannes der Verführer die Reflexion, und Faust lehrt sie (die Opfer, Anm.) von beidem etwas. Aber mit diesem Gewinn ist auch ein großer Verlust verbunden, denn sie haben ihre Freiheit verloren.“ (ebd., 114)

Alfred Schäfer hat Erziehungswissenschaft studiert und lehrt seit 1993 am Institut für Pädagogik der Martin-Luther-Universität in Halle-Wittenberg. Seit 2003 ist er Dekan des Fachbereichs Erziehungswissenschaften. Laut Homepage des Instituts¹¹⁵ sind seine Schwerpunkte Erziehungs- und Bildungsphilosophie, pädagogische Phänomene in interdisziplinärer Sicht und Bildungsethnologie.

Alfred Schäfer geht bei seiner Kierkegaard-Interpretation in „Kierkegaard, Eine Grenzbestimmung des Pädagogischen“ (2004) davon aus, dass die Synthese

¹¹⁵ Vgl. <http://www.erzwiss.uni-halle.de/gliederung/paed/sysew/10101.html> (25. Februar 2009)

des Selbst, das Verhältnis zu diesem Verhältnis, eine widersprüchliche Struktur ist, die nicht zur Einheit gebracht werden kann (vgl. Schäfer 2004, 29, 113), und so ist Identität „nur als Selbstbetrug vorstellbar“ (ebd., 30), da die Differenz der Synthesis nicht aufhebbar ist, da sich sonst das Verhältnis selbst aufheben würde.¹¹⁶ (vgl. ebd.)

Verzweiflung entsteht durch ein Ungleichgewicht im Verhältnis, das bei Kierkegaard aber nicht prinzipiell unaufhebbar ist¹¹⁷ – doch Schäfer verschiebt die Perspektive so, dass nur, weil das Selbst als Verhältnis nicht von sich selbst geschaffen wurde, Verzweiflung unausweichlich wird: Die Freiheit streicht Schäfer als grundlos heraus, da sie keinen Grund kennt, der sie gesetzt hat, weshalb der Mensch der Freiheit als Abgrund begegnet.¹¹⁸ (vgl. ebd., 27) Das Problem: Es kann sich das Selbst zwar selbst setzen,¹¹⁹ aber nicht selbst gründen (im Sinne von hervorbringen, erschaffen), also muss es *vorausgesetzt* werden. (vgl. ebd., 26, 27) Das Absolute, das diese Voraussetzung ist bzw. durchführt, wird bei Kierkegaard mit dem Begriff Gott bezeichnet. Nun kann Schäfer die Differenz (nicht nur formal, sondern auch inhaltlich) so begründen: „Als Ebenbild aber ist der Mensch immer schon Einheit wie Differenz im Hinblick auf Gott. [...] sobald er (der Mensch, Anm.) sich als ein Selbst konstituiert und damit die Gleichheit mit Gott einlöst, konstituiert er seine Differenz zu Gott.“¹²⁰ (ebd., 36) Damit kann Schäfer von einer formalen als auch inhaltlichen *Dezentrierung* des Selbst sprechen. (vgl. ebd., 38)

Also: „Die Unausweichlichkeit der Verzweiflung konstituiert sich erst da, wo diese Ohnmacht akzeptiert wird als etwas, das von einer wohlwollenden Macht als Struktur des eigenen Selbst geschaffen wurde.“ (ebd., 74-75) Mit Bezug

¹¹⁶ Schäfer behandelt großteils die pseudonymen Werke Kierkegaards und erörtert ausführlich die Problematiken der Freiheit, Angst, Wiederholung und Verzweiflung. Ich möchte nicht die gesamte Interpretation nachzeichnen, sondern vorerst versuchen, sowohl die im abgehandelten Diskurs neuen Positionen als auch die pädagogischen Überlegungen und die Art der Argumentation gerafft darzustellen.

¹¹⁷ Siehe Kapitel 2.1.

¹¹⁸ Siehe dazu auch Kapitel 3.4.

¹¹⁹ Genauer gesagt: Der Geist setzt das Verhältnis bzw. die Differenz von Körper und Seele, bringt deren Verhältnis zur Erscheinung, erschafft sie aber nicht (vgl. ebd., 26). Für Schäfer bestimmt der Geist auch die Synthese – nicht als Reflexion, sondern als praktischer Vollzug. (vgl. ebd., 29)

¹²⁰ Damit hängen auch der Sündenfall, die Sünde und die Erbsünde zusammen, wobei ich hier nur anmerken möchte, dass Schäfer eine typische „double-bind-Beziehung“ sieht, wenn der liebende Gott den Menschen nicht loslässt, er aber trotzdem in der Sünde bleibt. (vgl. ebd., 38)

auf Helmut Fahrenbach liest Schäfer Kierkegaard aber so, dass die Problematik nicht um die Abhängigkeit der Freiheit von einer Instanz, sondern um die Abhängigkeit des Menschen in der Freiheit kreist. (vgl. ebd., 76)

Schäfer versucht zu zeigen, „dass vom Denken der Singularität durch Kierkegaard direkte Wege zu aktuellen Diskussionen führen, die um die sogenannte ‚Dezentrierung des Subjekts‘ sowie die Gegenüberstellung von (sozialem und symbolischem) Gesetz und der Singularität des Einzelnen kreisen. Als zweite Folie werden mir daher Theoreme von Rudi Visker und Jacques Derrida dienen, so dass meine Darlegung Kierkegaards sich im Horizont von (ethnologischer) Initiationstheorie und post-strukturalistischer Ethik bewegen wird.“ (ebd., 16-17) Eine solche pädagogische Lektüre Kierkegaards müsse quer stehen zu einer pädagogischen Tradition als „Erbin des aufklärerischen Versöhnungsversprechens“. ¹²¹ (ebd., 15)

Mit der Wende vom Selbstbewusstsein zum Selbst und von der erkenntnistheoretischen Problematik zur Problematik des existentiellen Selbstverhältnisses könne Kierkegaard, so Schäfer, einerseits bestimmte Probleme in der Konzeption des Selbstbewusstseins vermeiden, und andererseits fordern, dass sich der Einzelne existentiell um sich selbst bemühen müsse: um eine konkrete Wirklichkeit, die nur im Existenzvollzug des Einzelnen bestehe. (vgl. ebd., 48) „Man soll sich zu sich als Differenz verhalten“. (ebd.) Mit der Infragestellung der Identität setzt Kierkegaard für Schäfer einen neuen Ausgangspunkt: Beim formal mit sich identischen und freien Subjekt der Moderne stellt sich die Frage, wie ein Individuum wieder an die Sozialität zurückgebunden werden soll (vgl. ebd., 50).

Wobei Schäfer Kierkegaards Problemstellung mit jener Foucaults in Verbindung setzt:

¹²¹ Schäfer zeigt, wie Kierkegaard nicht nur diese Annahmen in Frage stellt, sondern auch die Grundlage der Einheit von Gegenstands- und Selbstbewusstsein, und damit auch das Verhältnis von Denken und Sein als Repräsentationsbeziehung. (vgl. ebd., 40f) Es folgt unter anderem, dass auch das unmittelbare Sein nicht in den sprachlichen Unterscheidungen bzw. Vermittlungen nicht völlig aufgehen kann. (vgl. ebd., 42) Wenn Schäfer darauf hinweist, dass auch Sprache eine symbolische Ordnung bzw. ein symbolisches System voraussetzt, die erst in der Verwendung als Voraussetzung zu Tage tritt und individuelle Sprachverwendung ermöglicht als sich auch ihrer entzieht, dann kann Schäfer auch hier von der oben bereits erwähnten Differenz sprechen. (vgl. ebd., 45f)

„Was bleibt, ist auch für Foucault eine ‚Ästhetik der Existenz‘: Sie nimmt die Unmöglichkeit einer (immer allgemein akzeptablen) ethischen Existenz ebenso auf wie die Unmöglichkeit einer angebbaren Identität mit sich selbst. Was bleibt, sind Umgangsstile mit der Differenz, die man ist – eine Arbeit an sich selbst, eine ‚Sorge um sich‘, die ohne eine sichere Vernunftgrundlage und allenfalls in einer bestimmten Negation konkreter gesellschaftlicher Zumutungen erfolgen kann, da es keinen Ort eines ‚universellen‘ autonomen Kritikers mehr gibt.“ (ebd., 55)

Um der Verzweiflung zu entkommen muss das Individuum wählen – es muss sich selbst wählen, und zwar als freies Individuum (sonst könnte es ja nicht wählen), als grundlosen Grund (vgl. ebd., 66f) und als existentielle Differenz, als werdendes Selbst, als Aufgabe. (vgl. ebd., 68f) Identität gewinnt das Individuum in dieser Interpretation von Schäfer nur als Nichtidentität. (vgl. ebd., 69, 72f) Wenn nun die Forderung bei Kierkegaard dazukommt, dass das Selbst sich dieser Differenz offenbar werden muss, dass es die Differenz begreifen bzw. akzeptieren muss, ist zu verstehen, warum Schäfer die Logik der Initiation¹²² heranzieht: Denn im Ritus der Initiation geht es nach Schäfer um eine sozial arrangierte „Konfrontation mit dem Anderen des Selbst“. (ebd., 77) Es geht dabei aber nicht darum, etwas Transzendentes zu erklären, sondern um den Umgang mit der setzenden Macht und mit der Unmöglichkeit des Begreifens: Obwohl ein Novize¹²³ „durch dieses Andere neu ‚geboren‘ wird, obwohl es von nun an konstitutiver Teil des eigenen Selbst wird, kann er es (und damit auch das eigene Selbst) nicht fassen. Auch ein solches Individuum wird sich daher zu sich selbst als Differenz von Endlichem und Unendlichem verhalten müssen“. (ebd., 77)

Auch Gisela Dischner schreibt 1997, ohne sich auf Fahrenbach zu beziehen, von der Initiation in Zusammenhang mit der Geburtshilfekunst und vom „initiativen Weg der indirekten Mitteilung“ (14).¹²⁴ Schäfer verweist in seinem Text von 2004 jedoch nicht auf Dischner.

Schäfer versucht Wege des Umgangs mit dieser Differenz zu finden, die die Struktur Kierkegaards aufnehmen, ohne die theologischen Implikationen und

¹²² Schäfer behauptet, dass auch Fahrenbach entlang einer Logik der Initiation argumentiere. (vgl. ebd., 76)

¹²³ Schäfer verwendet die Bezeichnung Novize ohne genauere Erklärung, es ist also anzunehmen, dass es ihm nicht um einen spezifischen religiösen Novizen geht, sondern um den Neuling im Initiationsprozess generell.

¹²⁴ Siehe Kapitel 3.2.2.

die Notwendigkeit der Verzweiflung aufzunehmen.¹²⁵ Vor allem im Hinblick auf die Ethik ergeben sich für Schäfer Probleme, die er versucht, mit Derrida und der indirekten Kommunikation als Kommunikation des Nichtidentischen (vgl. ebd., 113ff) zu lösen.

Anhand von Derrida greift Schäfer den Gedanken auf, dass ethische Pflichten den Anderen definieren, und dass eine bloße (ethische) Pflichterfüllung oder ein Regelgehorsam gar nicht in den Bereich des Ethischen fällt. (vgl. ebd., 109) In einer allgemeinen ethischen Regel ist der Einzelne unberücksichtigt, um es näher an Kierkegaard zu formulieren. Die Ethik als das Allgemeine bzw. das allgemein Ethische bekommt ja erst die Legitimität über die Einlösbarkeit durch den Einzelnen, und dieser muss ja auch als besonderer Fall angenommen werden können. (vgl. ebd., 97) Erst wenn der Andere mehr ist als ein bloßer Fall, wird ethisch mit ihm umgegangen – für Schäfer eine paradoxe Situation: „Ich kann der moralischen Verpflichtung nur nachkommen, wenn ich ihren ethischen Anspruch suspendiere, wenn ich den mit dem Regelcharakter dieser Verpflichtung verbundenen Imperativ in der konkreten Situation außer Kraft setze, da nur in der Suspension des ‚Gesetzes‘ jene grundlose Freiheit entsteht, deren Voraussetzung die (grundlose) Handlung zu einer ‚ethischen‘ macht. [...] Es ist der konkrete Andere, jener Andere, der nicht als bloßer Fall im Rahmen eines symbolischen Codes gedacht werden kann“. (ebd., 110)

Um es wieder näher an der Begrifflichkeit Kierkegaards auszudrücken, könnte man sagen: Der Andere ist einerseits Gattungswesen, Vertreter des allgemein Menschlichen, der Nächste wie prinzipiell jeder Nächste, andererseits der konkret Einzelne. Doch Schäfer bleibt, wie man an dem Zitat sieht, eher in der (dem Poststrukturalismus zuweisbaren) Begrifflichkeit von symbolischem Code bzw. symbolischer Ordnung und Differenz bzw. Differenzstruktur, was man im Text auch weiterverfolgen kann:

Bei Derrida, so Schäfer, liege die Unterscheidung von symbolischer Ordnung

¹²⁵ Mit Visker versucht Schäfer, mit den Differenzen zwischen Menschen, wenn sie in Machtverhältnissen resultieren, umzugehen: Zusätzlich zu einem *dass* der Identifikation bzw. der Differenz geht es ihm um ein *was* der Differenz, um Spezifika, um verschiedene Arten des Ausdrucks. (vgl. ebd., 91-94)

und grundlosem Grund im Menschen selbst. (vgl. ebd. 110) Für Schäfer muss nun wieder mit dieser Differenzstruktur, die man selbst ist, aber die auch jener Andere ist, richtig umgegangen werden – die Verständigung wird zur pädagogischen Frage, und dieser Verständigungsproblematik begegnet Kierkegaard ja mit seiner Theorie der indirekten Mitteilung. (ebd., 111) Die pädagogische Frage, wie man jemandem mitteilt, dass er sich unendlich um sich selbst zu kümmern habe, wird bei Kierkegaard gestellt, sie ist aber noch schwieriger zu beantworten, wenn man annimmt, dass Identität nur als Selbstverfehlung möglich ist, wie Schäfer das tut. (vgl. ebd., 113) Diese Frage bleibt bei Schäfer natürlich zu stellen, denn er nimmt auch an, dass sie Grundlage einer Pädagogik ist, die nicht nur Wissen vermitteln, sondern auch Persönlichkeit fördern will. (vgl. ebd., 114) Nur: Jemanden aufzufordern, er oder sie soll sich auf sich selbst als absolut freies, aber grundloses Wesen konzentrieren, heißt dann, jemanden aufzufordern, sich aufs Glatteis einer in jedem Moment fragwürdigen Identität zu begeben: „Jemand, der das (und damit die Verzweiflung an der eigenen Identität) fordert, muss mit Ablehnung und Widerstand rechnen.“¹²⁶ (ebd., 115)

Noch mehr: Die singuläre, *subjektive Wirklichkeit* die es „nur als ‚Abweichung‘ von der Besonderung eines symbolischen Allgemeinen gibt, kann im Rahmen dieses symbolischen Allgemeinen nicht mitgeteilt werden“ (ebd., 116), und wenn überhaupt, dann nur so, dass der Andere nur eine gedachte Möglichkeit für dessen subjektive Wirklichkeit verstehen kann. (vgl. ebd.) Ein mögliches moralisches Urteil über den Anderen kann so nicht gefällt werden, und wenn doch, erhebt ein Individuum damit einen Machtanspruch (einer symbolischen Ordnung) über den Anderen. (vgl. ebd., 117) Genau das Gegenteil will aber Kierkegaard mit seiner indirekten Mitteilung, die den anderen frei machen soll, was bedeutet, „sich wechselseitig nicht auf das Ausgesagte, das in der symbolischen Ordnung kodifizierte festzulegen, sondern deren uneinholbare Differenz zur Aussage, zur in dieser Ordnung nicht fassbaren Singularität des Einzelnen zu berücksichtigen.“ (ebd., 118) Hier geht es nun um die indirekte Mit-

¹²⁶ Schäfer weist auch darauf hin, dass bei Kant und Kierkegaard (wie oben etwa schon mit Mariele Nientied festgestellt) die Autorität des Lehrenden grundsätzlich in Frage gestellt ist. (vgl. ebd., 114)

teilung, um die Möglichkeit einer freien Aneignung für den Anderen in seiner spezifischen Existenz (vgl. ebd., 123), um ein Zeigen (vgl. ebd., 124) und – auch in der Interpretation von Schäfer – um ein Umkehren des Verhältnisses von Lehrer und Schüler. (vgl. ebd.) Kierkegaard ist für Schäfer „rezipierend-produzierender Lernender“ (ebd., 127), der „den Anderen in der eigenen Darstellung offenbar werden lässt – nach der sokratischen Hebammentätigkeit“. (ebd.) Es geht in dieser Interpretation darum, den Anderen (den Schüler) zu einem Punkt zu bringen, an dem er sich seiner ethischen Subjektivität als freie und grundlose Singularität bewusst wird, die zwar einer symbolischen Ordnung des Gesetzes gegenübersteht, aber nicht durch diese begründet werden kann. (vgl. ebd., 126) Diese *Befreiung* sei grundsätzlich subversiv, interpretiert Schäfer, da sie an jeder Begründbarkeit einer sozialen Ordnung zweifeln müsse. (vgl. ebd., 120) Diese Gedanken zur Pädagogik werde ich im Abschnitt über mögliche Potentiale für die Kommunikationswissenschaft weiterführen.

3.7 Feinanalyse

Bisher hat sich gezeigt, dass dieser Diskurs, obwohl er durchaus viele Verweise aufweist, von stark kontrastierenden Aussagen und Argumentationsstrategien geprägt ist. Umso schwieriger bzw. unmöglich ist es, einen Schlüsseltext zu identifizieren, der – sozusagen repräsentativ oder beispielhaft – einer Feinanalyse unterzogen werden könnte. Da aber das Forschungsziel aus im ersten Kapitel genannten Gründen auch darin besteht, auf die Breite und weniger die Tiefenstruktur der Rekonstruktion zu achten, könnte hier das Prinzip der minimalen und maximalen Kontrastierung (vgl. Keller 2007, 88f) angewandt werden. Da aber auch hierbei solange sich kontrastierende „Regelhaftigkeiten“ gegenübergesetzt werden müssten, bis sich keine qualitativ neue Dimension mehr erschließt, würde dies den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Stattdessen möchte ich einen Text – jedoch *nicht* als Beispiel für eine Regelhaftigkeit gedacht – genauer analysieren. Dieser muss natürlich theoriegeleitet oder aufgrund seiner besonderen Qualität, zu der Beantwortung der Forschungsfrage beitragen zu können, ausgewählt werden. Natürlich kann damit allein keine verallgemeinerte Aussage über eine Regelhaftigkeit getroffen werden – diese Analyse muss damit vielmehr als Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen gedacht werden.

Mit der Aufarbeitung des Forschungsstandes und der Bestimmung der kommunikationswissenschaftlich verwendeten Begriffe empathische und existentielle Kommunikation wurde unterstellt, dass der Diskurs auch zu diesem Thema kommunikationswissenschaftlich relevante Aspekte oder Anknüpfungspunkte aufweist. Jedoch gibt es mit dem Text von Gisela Dischner nur ein Diskursfragment, das dieses Thema aufwirft. Bereits gezeigt wurde, dass die Kierkegaard-Interpretation von Dischner, die die Mäeutik als indirekte bzw. empathische Kommunikation sieht, vor allem inhaltlich konträr zur Interpretation von Mariele Nientied ist, die der indirekten Kommunikation gefährliche Nähe zur Dämonie bescheinigt. Und auch methodisch unterscheidet sich der Text von Dischner von den anderen hier analysierten Texten. Wobei Dischner inter-

disziplinär arbeitet und sich deswegen vielleicht auch für den Blick aus einem interdisziplinär arbeitenden Fach wie der Kommunikationswissenschaft anbietet. Und: Sie versucht Kierkegaard insofern ernst zu nehmen, als sie nicht über ihn und seine Theorien dozieren will, stattdessen aber radikal in der persönlichen Aneignung zu deuten versucht. Deshalb ist es m. E. sinnvoll, gerade diesen Text (bzw. exemplarische Teile daraus) einer Feinanalyse zu unterziehen.

3.7.1 Intime Kommunikation zwischen Einzelnen

Gisela Dischner hat Germanistik, Soziologie und Philosophie in München und Frankfurt studiert und lehrte von 1973 bis 2004 deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Hannover. Ihre aktuellste Publikation heißt „Das Wörterbuch des Müßiggängers“ und ist 2009 im Aisthesis Verlag, Edition Sirius, erschienen.¹²⁷ Ihre Sprecherposition kann damit klar als wissenschaftlich bestimmt werden, Dischner lässt sich in dem oben schon unterstellten, speziellen sozialwissenschaftlichen Diskurs einreihen.¹²⁸

Der Text „Es wagen, ein Einzelner zu sein“ ist 1997 erschienen. Auffällig ist auf den ersten Blick, betrachtet man das Literaturverzeichnis, dass Dischner kaum Sekundärliteratur über Kierkegaard zitiert. Ausnahmen sind Michael Theunissen („Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard“, Freiburg, München, 1982) und der in dieser Arbeit auch behandelte Text von Walter Dietz (1993). Dafür verwendet Dischner umso mehr Texte von Philosophen und Literaten. Darauf und auf einige Aspekte der Interpretation bzw. Begriffe Dischners wurde ja in den vorigen Kapiteln schon eingegangen.

Der erste Schritt wird sein, anhand Dischners Einleitung (bzw. dem ersten Ka-

¹²⁷ Der Katalog der Deutschen Nationalbibliothek listet 26 Bücher von Gisela Dischner auf. Weitere Veröffentlichungen u.a. „Bettina von Arnim. Eine weibliche Sozialbiografie des 19. Jahrhunderts“ (Berlin 1977); „Friedrich Schlegels Lucinde und Materialien zu einer Theorie des Müßiggangs“ (Hildesheim, 1980), „Tagebuch. Konkursbuch“ (Tübingen 1981), „Apropos Nelly Sachs“ (Frankfurt am Main, 1997), „Die Mauern stehen sprachlos und kalt“ (Bielefeld 1999), „Alles ist nicht es selbst“ (Aachen 2001), „Giordano Bruno. Denker – Dichter – Magier“ (Basel 2004), „Das Sichtbare haftet am Unsichtbaren. Mystische Spuren in Kunst und Dichtung der Moderne“ (Hamburg, Berlin 2005).

¹²⁸ Dass gerade in wissenschaftlichen Disziplinen die Ausbildung bzw. der Abschluss bestimmter formaler Qualifikationsstufen zur Teilnahme legitimieren, muss m. E. nicht näher ausgeführt werden. Ich folge damit übrigens auch Foucault, der gerade in wissenschaftlichen Diskursen die Sprecherposition als klar bestimmt annimmt – im Gegensatz zu Alltagsdiskursen. (vgl. Keller 2007, 67)

pitel, da es eigentlich keine so genannte Einleitung gibt) die stilistischen Struktur anhand der Textmerkmale herauszuarbeiten, um ein für den Textabschnitt fundamentales Schema herauskristallisieren zu können. Danach soll geprüft werden, ob dieses Schema durch den ganzen Text aufrecht erhalten wird.

Schon der Titel „Es wagen, ein Einzelner zu sein“ sagt zum einen, dass es um die Kategorie des Einzelnen geht, und zum anderen, dass Dischner dieses Einzelner-Sein als Wagnis auffasst. Auf den ersten Seiten des ersten Kapitels „Sören Kierkegaard: Das Pathos der Existenz. Was heißt Existenz?“ (Dischner 1997, 9) springt der sehr persönliche Stil Dischners ins Auge. Im vierten Satz des Buches versucht sie, durch das „wir“ eine Beziehungsebene mit dem Leser herzustellen – was man auch konstruktive Imagearbeit nennen könnte. Und ebenfalls von Beginn an arbeitet Dischner mit direkten Stellungnahmen in Bezug auf sich selbst: „Es ergeht mir wie beim [...]“. (ebd.) Oder: „Ich begreife Kierkegaard als [...]“. (ebd., 10) Was der Text jedoch nicht tut, ist, die Struktur oder das Interesse der Arbeit explizit zu erklären.

Diese persönliche Ebene betont Dischner sogar durch einen literarisch-poetischen Stil.¹²⁹ Ein Beispiel aus dem ersten Kapitel, bei dem es darum geht, dass der Leser bei Kierkegaard im Nachvollzug das Buch selbst produzieren soll: „Der schöpferische Kern des Lesers öffnet sich als Samen dem Wort: So kann das Wort erblühen. Es ist das Wort des Ursprungs, um das alles Geschriebene kreist – das Wort, das am Anfang war.“ (ebd., 17) Neben der auch in diesem Zitat auffälligen religiösen Symbolik (auf die ich weiter unten ausführlicher eingehe), wird von Beginn an der Kategorie des Einzelnen die Kategorie der Masse gegenübergestellt: Dischner beginnt mit der Darstellung von Kierkegaards Kritik an Christentum und Institution Kirche, und bezieht auch gleich selbst Stellung: Das Christentum sei zu Recht in Verruf (vgl. ebd., 10), und: „Es ist nicht anders als alles, das sich mit der Macht arrangiert [...]. Die Diktatur der Mehrheit – weil alle es tun, ist es wohl gut – gibt den Wenigen, die nicht in der jeweiligen Modeströmung mitschwimmen, per se Unrecht“. (ebd.)

¹²⁹ Der Text Dischners beginnt übrigens – nach dem Inhaltsverzeichnis und vor dem ersten Kapitel – mit einem Gedicht, dem „Selbstgespräch“, dessen Autor nicht verraten wird. Es heißt dort nur: „Für G. D. von A. R.“

Dischner argumentiert hier – auch wenn sie im Anschluss Kierkegaard (eher ergänzend als belegend oder begründend) zitiert – nicht wissenschaftlich, sondern gibt ihre Ansicht kund. Wie im Kapitel 3.2.2 schon erwähnt, entzieht sich Dischner absichtlich der regelhaften wissenschaftlichen Sprachpraxis. Sie plädiert zum einen für ein tieferes Verständnis von Wissenschaftlichkeit, und will zum anderen Kierkegaard und den Gedanken ernst nehmen, dass über Existenz nicht „doziert“ werden könne (vgl. ebd., 20): „Nein, die Existenz erlaubt keine lehrhafte Annäherung“. (ebd., 9)

Stattdessen geht es ihr darum, im Sinne Kierkegaards zum Einzelnen zu werden (vgl. ebd., 11): Dischner stellt der oben bereits erwähnten Masse/Mehrheit, dem „Heer der Mitmacher“ (ebd.) den Einzelnen gegenüber – dieser ist „lächerlich, verdächtig, fremd“ (ebd.) und wird „zum Paria, zum sozial Aussätzigen, den man meidet, verhöhnt und schließlich liquidiert, falls die soziale Situation einen Sündenbock benötigt.“ (ebd., 12) Darum sei es ein Wagnis, Einzelner zu werden. Aber der Geburtshelfer kann dem Anderen helfen, zum Einzelnen zu werden, er kann „die Freiheit im anderen entbinden“. (ebd.) Hier wird das Innere angesprochen, das nach Außen gekehrt, offenbart werden soll. Diese Dualismen von Innen/Außen bzw. Einzelner/Masse werden aufrechterhalten und manifestieren sich auch im Text, außerdem werden sie durch Metaphern verstärkt: Immer wieder erwähnt Dischner das „eigene Innere“ (15, 17), die „mystische Innigkeit und Innerlichkeit“ (16), das „innere Eismeer“ (17), den „Weg nach innen“ (14), die „betonte Subjektivität und Innerlichkeit“ (15) und den „schöpferische Kern des Lesers“ (17). Darin lässt sich auch der initiatische Weg, von dem Dischner spricht, einordnen: Denn es gehe darum, „in sich den göttlichen Keim“ (ebd., 14) zu finden. Auch der Keim oder der Samen, das Erblühen – alles Begriffe, die Dischner im ersten Kapitel verwendet – sind Metaphern für das Innere, das nach außen ins Leben dringt. Auf der anderen Seite stehen nicht nur das oben schon erwähnte „Heer der Mitmacher“, sondern auch die „Diktatur der Mehrheit“ (ebd., 10), das „Herdentier“ (13), die „Mittelmäßigkeit“ (17), der „eindimensionale Mensch“ (11, von Marcuse übernommen) und die „Norm dessen, was Kierkegaard als ‚Tier-Bestimmung‘, Nietzsche als Herden-Affekt bestimmt“. (12) In Verbindung mit

der Masse steht das Böse, von der Norm und Anpassung bis hin zum Faschismus. (ebd., 54)

Ein fundamentales Schema ist bei Dischner in der Einleitung also die Opposition der Kollektivsymbole *Einzelner* und *Masse*:

Einzelner ←	→ Masse
Gott-Mensch	Diktatur der Mehrheit
innen/Innerlichkeit/Innigkeit	fremd
Außerordentlichkeit	Norm
empathisch/dichterisch	Herdentier
Geburt/Selbstgeburt/Geburtshelfer	Modeströmung
eigen	mitschwimmen
Mut/Wagnis	Faschismus
schwach	sozial Aussätziger/Paria
Initiation	Sündenbock
Identität	Ausbildungsmaschinerie
schöpferisch, erblühen	liquidieren
erleuchten/erhellen	Publikum
indirekte/empathische Kommunikation	(Massenmedien) ¹³⁰

Neben dieser Opposition gibt es in Dischners Text eine dritte symbolische Ebene, eine religiöse. Der Einzelne wird – über die oben schon angesprochene Logik der Initiation – mit dem „Gott-Mensch“, ein Begriff den Dischner aus einem Tagebuch Kierkegaards übernimmt (vgl. ebd., 11), und sogar mit der „Nachfolge Christi“ (ebd., 10) in Verbindung gebracht. Letztere erwähnt Dischner zum ersten Mal auf der zweiten Seite des ersten Kapitels – in Form einer Frage: „Was aber heißt für Kierkegaard ‚zu Christus kommen‘? Was bedeutet die ‚Nachfolge Christi‘?“ (ebd., 10) Diese Fragen lässt Dischner vorerst unbeantwortet. Warum die „Nachfolge Christi“ bei Dischner unter Anführungszeichen steht, ist nicht klar. Sie zitiert unmittelbar vor diesen Fragen aus den Tagebüchern Kierkegaards, die Wendung „zu Christus kommen“ kommt darin schon vor, die „Nachfolge Christi“ aber nicht. Im folgenden Absatz schreibt Dischner, dass sie Kierkegaard als Mystiker begreife – und so ist wohl auch

¹³⁰ Die Tabelle wurde von mir zusammengestellt und enthält nur Begriffe, die aus dem Text Dischners übernommen wurden – einzige Ausnahme ist der Begriff Massenmedien, der jedoch nicht nur mir passend erscheint als Opposition zu „indirekte Kommunikation“, sondern sich auch aus dem Text ableiten lässt, da Dischner auch vom Publikum als Gegensatz zum vom Text angesprochenen Einzelnen spricht.

der Ausdruck „Adam Kadmon“ als ursprünglicher Gott-Mensch (vgl. ebd., 11), ein Ausdruck aus der mystischen Tradition des Judentums, zu verstehen. Diese „Gottgeburt im Menschen“ (ebd.) setzte Dischner damit gleich, im Sinne Kierkegaards zum Einzelnen zu werden. Den Begriff Nachfolge verwendet sie übrigens auch in einem anderen Zusammenhang, nämlich bei „Maieutik in der Nachfolge der sokratischen Geburtshelfekunst“. (ebd., 14)

Dieses Schema wird durch den gesamten Text beibehalten. Auch die Metaphorik der Geburt zieht sich durch den ganzen Text (siehe auch Kapitel 3.2.2.). Wenn sie etwa im vierten Kapitel „Die Philosophie der Pseudonyme“ schreibt, dass keine Geburt ohne Schmerzen sein könne (vgl. ebd., 43), wird dabei auch wieder betont, wie schwierig es als Einzelner in der Gesellschaft sei – und dass es eben (wie schon im Titel) ein Wagnis sei. Mit der Geburt steht einerseits die Innerlichkeit, die Freiheit und das Offenbarwerden der Innerlichkeit in Freiheit in Zusammenhang, andererseits wird aber nie auf das Wagnis (vgl. ebd., 87), den Schmerz, das Risiko der Geburt vergessen. Das Innere ist auch entlang dieser oben erwähnten Logik der Initiation bei Dischner der Ursprung bzw. die Urschrift. (vgl. ebd., 88, 96) Das *man* wird immer wieder mit Unterstützung von Heidegger und Nietzsche¹³¹ mit dem „Terror der Norm“ (ebd., 82), der öffentlichen Meinung und dem „Sozialterror des Rechthabens der Mehrheit“ (vgl. ebd., 45) in Verbindung gebracht.

Auch die religiös aufgeladene Metaphorik ist im gesamten Text zu erkennen. Der bei Nietzsche problematische Gedanke der Nachfolge kommt bei Dischner in Zusammenhang mit Kierkegaard immer wieder positiv vor.¹³² Wie sich Christus in Unkenntlichkeit bzw. in Knechtsgestalt kleidete, so muss sich bei Kierkegaard der Autor zu nichts machen (vgl. ebd., 37): „In diesem Sinne versteht Kierkegaard die ‚Nachfolge Christi‘ bis hin zur Verfasserschaft.“ (ebd.)

Das „ernste Spiel“ (ebd., 44) mit den Pseudonymen wird m. E. mit dem Mythos und dem initiatischen Ritus (der auch als ernstes Spiel bezeichnet werden könnte) in Verbindung gebracht – dafür spricht auch, dass Dischner die Pseu-

¹³¹ Vgl. ebd., etwa 25, 36, 38, 41, 45, 123.

¹³² Vgl. etwa 10, 37-38, 50, 59, 61-62, 65, 68-70, 80, 86-87.

donyme immer wieder als Masken bezeichnet. (vgl. ebd., 33-34, 43, 46, 97) In Verbindung mit dem initiatischen Ritus steht auch die „Ekstase“ (ebd., 110-111), und damit wieder – wenn auch nicht explizit im Text, aber auf sprachlicher Ebene – das *ek-stistieren*; die Existenz als ein *In-die-Welt-hinaustragen* und ein *Auf-den-Anderen-bezogen-sein*.

3.7.2 Im Dialog mit dem Autor

Auffällig ist besonders im vierten der vierzehn Kapitel, dass Dischner zwar im Titel und im Text von der „Philosophie der Pseudonyme“ (ebd., 37, 43, 46), aber dann von der „schriftstellerischen Aufgabe“ (ebd.) oder der „dichterischen Methode“ (ebd.) Kierkegaards spricht. Kierkegaard ist für sie „dichterischer Geburtshelfer“ (ebd., 37) und „Schriftsteller“ (ebd., 40). Und auch wenn Dischner von der oben bereits erwähnten Poeto-Logik spricht (vgl. ebd.), ist dieses Nebeneinanderstellen von philosophischen und literarischen Methoden in der Interpretation bereits zu sehen. Auch vergleicht sie Kierkegaard mit moderner Dichtung, die ihrer Ansicht nach ebenso initiatischen Charakter habe, mit Rilke, George, Benn, Celan, Sachs. (vgl. ebd., 139) Diese „Hölderlin-Linie der Moderne“ (ebd.) ist ebenso von existentielltem Pathos geprägt: „In diesem Vollzug ist das Poetologische vom Existentiellen nicht mehr zu trennen.“ (ebd.) So findet Dischner auch mæeutische Aspekte in moderner Dichtung, etwa die Notwendigkeit des aktiven Nachvollzugs, ohne den die „sich vom inhaltsfixierten Gegenstand lösenden Sprachgesten moderner Dichtung“ (ebd., 138) ebenso unverständlich blieben wie die Texte Kierkegaards.

Dischner arbeitet zum Teil hermeneutisch anhand Kierkegaards Texten. Sie zitiert auffällig oft aus dessen Tagebüchern, also aus Texten, die Kierkegaard nicht veröffentlichen wollte, in denen er oft polemisch formuliert und auch selbstreflexiv über seine eigene Arbeit nachdenkt. Das heißt, Dischner setzt sich – und zu einem großen Teil – mit dem Selbstverständnis Kierkegaards auseinander. (vgl. ebd., 39)

Dass Dischner so aber ebenso in einen Dialog mit Kierkegaard zu treten ver-

sucht, wurde im Kapitel 3.2.2. schon erwähnt. Ich möchte darauf noch etwas genauer eingehen, um diesen Aspekt der „Methode“ Dischners weiter freizulegen: Dischner selbst spricht von einem gedachten inneren Gespräch, mit dem sie jedem einzelnen Leser etwas „zumute“ (vgl. ebd., 149), und „an dem so viele beteiligt sind“ (ebd.): „Ist dies auch eine schöne Anstrengung und nicht nur ganz schön anstrengend – im Gespräch zu sein mit: Kafka, Rilke, Unamuno, Camus, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Martin Heidegger und – zurückblickend – Nietzsche, Hölderlin, Novalis, Baader, Böhme – der ganzen, gar nicht so kleinen ‚Geisterfamilie‘, die nie eine ‚Gesamtgesellschaft‘ bilden wird, immer nur eine unsichtbare Kirche mit ihren von außen gesehen [sic!] „Luftschlössern“ des ewigen Augenblicks?“ (ebd.)

Dischner thematisiert damit auch ihr eigenes Ich, ihre subjektive Interpretation, ihre eigenen Gedankensprünge, Verbindungen und Verknüpfungen. Geläufige Wendungen sind „es erinnert an“¹³³ oder „Wir finden ähnliche Aussagen bei“ (ebd., 33), – Dischner sucht Verbindungen, „Verwandte im Geiste“, dass sie dabei alle Differenzen ignoriert, kann m. E. nicht behauptet werden.¹³⁴

Es kommt ganz klar heraus, dass es ihr um die subjektive Aneignung der Texte geht, die so nur ihr gelingen kann, und die bei jedem anderen Interpreten anders ausfallen könnte. Dabei spricht sie wiederum ihre Leser direkt an: „Haben Sie schon einmal einen Tag lang ‚ich‘ gesagt?“ (ebd., 40) Dieses (rhetorische) Fragen ist ebenso ein Textmerkmal, das Dischner häufig verwendet: „Wer ist wirklicher: der Autor oder seine erdichtete Gestalt? Von wem wird in hundert Jahren noch gesprochen? Wer wirkt an der zukünftigen Wirklichkeit mit?“ (ebd., 41) Oder Dischner stellt sich selbst eine Frage:

„Dazu muß ich *Leserin* in meiner Existenz die Frage stellen: Kenne ich Situationen, die sich mit der des Verführers vergleichen lassen? Natürlich kenne ich sie. Habe ich mich in Kierkegaards Sinne als Verführerin verhalten? Natürlich habe ich dies. Wann? Weist die Selbstverständlichkeit des Machtspiels der Liebe vielleicht auf ein Stadium der im ‚Gestell‘ befangenen Gesamtgesellschaft hin?“ (ebd., 118)¹³⁵

¹³³ „Bis in die Metaphorik hinein [...] erinnert dieses ironisch-heitere Vorwort an Nietzsche. Es erinnert an [...]“. (ebd., 97)

¹³⁴ Siehe Kapitel 3.8 zu Dischners Kritik an Adorno.

¹³⁵ Auch hier kann man sehen, wie Dischner Begrifflichkeiten von Heidegger – in dem Fall den Begriff des „Gestells“ – verwendet, um Kierkegaard zu interpretieren. Dischner widmet Heidegger ein eigenes Kapitel im Buch, um den Begriff „Gestell“ herauszuarbeiten und verwendet dann das „Gestell als Haltung des Verführers“ (ebd., 113) bei Kierkegaard.

Dischner versucht, selbst wiederum in Gespräch mit dem Leser zu treten – er oder sie soll selbst eigene Antworten finden – so wie es Dischner bei Kierkegaard sieht –, und nicht einfach das Gelesene *nachplappern* oder *nachäffen*.

Zusammenfassend und im Hinblick auf den Diskurs über Kierkegaards Kommunikationstheorien kann gesagt werden, dass sich Dischner dem wissenschaftlichen Diskurs mit seinen formalen und methodischen Regeln unter Berufung auf Kierkegaard zu entziehen versucht – sie will *nicht dozieren, sondern es wagen, ein Einzelner zu sein*.

Wenn Wesche davon spricht, dass Wahrheit bei Kierkegaard ihren Ort in der Praxis habe und dass Lebensverständigung allein in ihrem Vollzug Verbindlichkeit gewinne (vgl. Wesche 2003, 174), bleibt demzufolge ein vorpraktisches Erfassen versperrt. Wahrheit verliere ihre Geltung, sobald sie unabhängig vom Wirklichkeitsvollzug festgehalten, sozusagen von einem erfahrungsenthobenen Wissen fixiert würde. (vgl. ebd., 100) Dischner versucht dies zu lösen, indem sie von ihrer speziellen Erfahrung bei der Lektüre oder nach der Lektüre berichtet (nach dem Schema: Was hat es mit mir im alltäglichen Leben gemacht? Was habe ich dann anders gesehen?) – und sie drückt zusätzlich ihre persönliche Wertschätzung oder Gefühle aus.

3.8 Zusammenfassung

Es haben sich in der Kierkegaard-Rezeption im untersuchten Zeitraum tatsächlich sehr spezielle Fragestellungen herausgebildet – nicht nur, was die Kierkegaard-Forschung generell betrifft, sondern auch innerhalb des Diskurses über die Kommunikationstheorie Kierkegaards. Im Vordergrund steht zwar das Thema indirekte Kommunikation, aber die Zugänge, Methoden, Argumentationsstrategien und die daraus resultierenden Diskurspositionen sind sehr unterschiedlich. Daran zeigt sich m. E. auch, dass Kierkegaards Theorie in verschiedenen Zusammenhängen und aus verschiedenen Sichtweisen von Interesse ist. Denn abgesehen von erkenntnistheoretischen, ontologischen oder theologischen Ansichten Kierkegaards, die etwa im Existentialismus aufgegriffen und weiterentwickelt wurden, wird im Diskurs ein möglicher Nutzen für die Pädagogik (Dischner, Schäfer), Rhetorik (Lincoln, Hagemann) oder eine Kommunikationsanalyse und Sozialkritik (Cattepoel) angedacht. Bezeichnenderweise sehen die Autoren in diesen Bereichen die Notwendigkeit weiterführender Forschungen: Hagemann meint, wie schon erwähnt, dass es angebracht wäre, die antipersuasive Rhetorik auf ihr säkulares Potenzial zu untersuchen.¹³⁶ (vgl. Hagemann 2001, 131)

Wie schon angesprochen, steht die indirekte Mitteilung als Kommunikationstheorie und Methode im Zentrum der Auseinandersetzung, selbst dann, wenn es wie bei Schäfer um die Pädagogik geht. Etwas anders ist dies bei Cattepoel und Nientied: Dort steht zwar auch die indirekte Mitteilung zur Diskussion, aber die Autoren weichen etwas mehr von der Kierkegaardschen Selbstinterpretation ab, und versuchen, seine Arbeit kritisch zu lesen bzw. sie in andere Zusammenhänge zu stellen. Hagemann sieht ja nicht nur eine Theorie der indirekten Mitteilung, sondern auch einen parallelen, zweiten Theorieentwurf, der Mäeutik und Rhetorik zu einer Theorie der antipersuasiven Rhetorik weiter-

¹³⁶ Cattepoel weist darauf hin, dass für Vladimir P. Hütt die Interpretation Kierkegaards als Kommunikationsanalytiker ein neues Licht auf den Marx'schen Begriff der Entfremdung werfe. (vgl. Cattepoel 2005, 193) Hütt hat die Arbeit Cattepoels besprochen (in: Mitteilungen der Russischen Akademie der Wissenschaften, Abteilung Philosophie, Heft 2, 1993), mehr zu den Buchbesprechungen Cattepoels in Kapitel 3.10.

entwickelt.

Basis für die Argumentation sind in diesem Diskurs auch bestimmte Kierkegaard-Interpretationen, die vor dem hier untersuchten Zeitraum erschienen sind. Auf bestimmte Autoren wird einerseits verwiesen, um Argumente zu untermauern, andererseits gelten jedoch bestimmte Ansichten als überholt.¹³⁷

Bei der indirekten Mitteilung gibt es jedenfalls bei Dietz, Greve, Kim, Dischner, Hagemann, Nientied, Schäfer und Cattepoel, ohne alle Unterschiede ignorieren zu wollen, eine Übereinstimmung im Diskurs: Der Empfänger spielt die entscheidende Rolle – wobei das Wort Empfänger bzw. Rezipient eigentlich nicht passt, da es eine passive Rolle suggeriert. Denn es muss im Ansatz vom aktiven, subjektiven Empfänger ausgegangen werden, dem mit der indirekten Mitteilung eine Aufgabe gestellt wird (Aneignung, Wahl, Praxis) – und selbst wenn es nur die Entscheidung ist, diese Aufgabe anzunehmen oder abzulehnen. Mit empathischer Kommunikation als einführendes Zuhören oder aktives Mit-Leid, wie sie im ersten Teil dieser Arbeit definiert wurde, hat dieser Ansatz nichts zu tun. Existenzielle Kommunikation nach Jaspers, „in der ich eigentlich erst mein Sein weiß, indem ich es mit dem Anderen hervorbringe“ (Jaspers 2003, 179), kann diese Form der indirekten Kommunikation als Mäeutik im Idealfall schon sein. Aber nur insofern als sich dieses Wissen um das eigene Sein eigentlich immer nur im Vollzug, in der Praxis, im Werden, manifestieren und so nie abgeschlossen sein kann. Der Andere kann mittels indirekter Kommunikation helfen, den Schritt hin zur Praxis zu vollziehen.

Bei Cattepoel und Nientied werden eigentlich zwei Seiten der Mitteilung problematisiert: Auf der einen Seite der sich selbst vernichtende Autor, auf der anderen Seite das Dämonische, das in ein Machtverhältnis mündet. Wobei ja auch schon die Vermutung Kierkegaards war, dass etwas Dämonisches in der indirekten Mitteilung liegen könnte (vgl. Kapitel 2.3.5), was auch mit dem Ausdruck *Hineintäuschen* in Verbindung gebracht werden kann. Bei Cattepoel hin-

¹³⁷ Im Detail wurde dies ja schon in den vorigen Kapiteln gezeigt. Ich möchte hier zusammenfassend nur einige Autoren nennen: Helmut Fahrenbach, Christin Waldenfels-Goes, Michael Theunissen, Johannes Sløk, Joachim Ringleben, Paul Müller, Gregor Malantschuk, Hermann Diem, Hermann Deuser, Wilhelm Anz, Poul Lübcke und Emanuel Hirsch.

dert die dämonische Verführung den Verführten daran, zu sich selbst in seiner Freiheit zu kommen, sie ist also das Gegenteil der indirekten Kommunikation. (vgl. Cattepoel 2005, 118) Mit dem Homöopathie-Gedanken Nientieds kann daran angeschlossen werden: Soll das Dämonische bekämpft werden, muss die indirekte Mitteilung eben dem Dämonischen ähnlich sein – nur in einer geringeren Dosis verabreicht werden. Doch darf der indirekt Mitteilende (der Autor, der Lehrer, der Geburtshelfer) im Unterschied zum dämonischen Verführer nicht die Bindung des Anderen an sich zum Ziel setzen, sondern muss sich selbst zunichte machen. Damit ist m. E. der entscheidende, aber schmale Grat, an dem sich die indirekte Mitteilung entlang bewegt, angesprochen.

Das Potential zu einer kommunikationsanalytisch begründeten Sozialkritik bei Kierkegaard sieht dagegen nur Cattepoel. Nur Liessmann, der zwar auch Kommunikation bei Kierkegaard thematisiert, aber im Hinblick auf Ästhetik und Verführung (bzw. Dämonie), bezeichnet Kierkegaard nicht dezidiert als Kommunikationstheoretiker, sondern eher als psychologischen Experimentator. Dischner hat im hier analysierten Diskurs sicher auch eine Art Randposition, nicht nur, was die Methode betrifft: Dischner selbst zieht von den in dieser Arbeit untersuchten Werken nur die Arbeit von Dietz heran. Generell verwendet sie sehr wenig Sekundärliteratur über Kierkegaard.¹³⁸ Dischners Buch wird von Tim Hagemann (2001) und Jan Cattepoel (2005) im Literaturverzeichnis angegeben, sie gehen aber im Text nicht auf die Arbeit ein.

¹³⁸ Neben Dietz (1993) nur Adorno (Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Frankfurt/Main, 1979) und Michael Theunissen (Der Begriff Ernst bei Sören Kierkegaard, Freiburg, München, 1982).

3.9 Exkurs: Frankfurter Schule

Kierkegaard hat eine Denkschule beeinflusst, die auch für die Kommunikationswissenschaft nicht unbedeutend ist: Die Frankfurter Schule. „Von den Vertretern der ‚Frankfurter Schule‘ wurde Kierkegaard als eine Art Utopist rezipiert, der die entfremdete Wirklichkeit durch einen künstlerischen Gegenentwurf zu korrigieren versucht.“ (Pieper 2000, 140) Adorno verfasste in den Jahren 1929/30 seine Habilitationsschrift „Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen“. Ich möchte in diesem kurzen Exkurs jedoch nicht auf die Schrift selbst eingehen, sondern darauf, wie die Adorno-Interpretation in dem untersuchten Diskurs gesehen wird.

Adornos Kierkegaard-Verständnis wird von Dietz kritisiert: Er spricht – mit Rückgriff auf Heath King – davon, dass man anhand Adornos Auseinandersetzung mit Kierkegaard eher Adorno als Kierkegaard verstehe: „Das eigene Problem wird bei Adorno in Kierkegaard ‚projiziert‘ [...], ohne daß sich der Frankfurter auf die Problemstellung des Dänen eingelassen hätte.“ (Dietz 1993, 37) Bemängelt wird dabei, dass Kierkegaard von Hegel, Feuerbach und Marx her gelesen und damit durch ein vorgefertigtes Raster interpretiert werde, und dass Kierkegaard auf der Basis seiner Biographie analysiert werde: „An jenen primär biographischen orientierten Analysen – oder besser: Konstruktionen – kann man lernen, wie Textinterpretation ihren Gegenstand grundlegend verfehlt.“ (ebd., 21)

Cattepoel verweist zwar auf Adorno, weil er ebenfalls seine Untersuchung über Kierkegaard soziologisch-politisch ansetzt, kritisiert aber dessen einseitige Interpretation: „Adornos soziologischer Ansatz beschränkt sich dagegen auf die finanzielle Situation Kierkegaards [...]. Da Adorno seine ganze Argumentation auf dieser falschen soziologischen Analyse aufbaut, können auch seine Schlussfolgerungen für uns keinen Hinweis bieten.“ (Cattepoel 2005, 22)

Wenn auch 1991 noch Jörg Disse Kierkegaard abstrakten Subjektivismus vorwirft, werde damit „Adornos Vorurteil von der ‚objektlosen Innerlichkeit‘“ (Dietz

1993, 38) aufgewärmt. Darum auch der weitere Vorwurf von Dietz (der sich auf Deuser und Ringleben stützt), dass bei Adorno auch die Liebe bei Kierkegaard von dem Schema der objektlosen Innerlichkeit definiert werde. Adorno sei deshalb nur mehr forschungsgeschichtlich von Interesse. (vgl. ebd., 307)

Auch Dischner kritisiert die Kierkegaard-Auffassung Adornos. „Nur wer, wie hier Adorno, die Liebe mit der Libido verwechselt, kann Kierkegaard vorwerfen, er habe die Liebe in menschenverachtender Weise entgegenständlicht und rücksichtslos spiritualisiert“. (Dischner 1997, 152) Dischner verweist auf Dietz (1993), da er „die Kritik an Adorno sehr gut“ (Dischner 1997, 152) zusammenfasse.

Bei Wesche taucht dagegen ein positiver Aspekt auf – denn er findet den Begriff „negative Ethik“, der von Adorno kommt, passend, da er das ethische Potenzial der Inhaltsfreiheit und Unbestimmtheit bei Kierkegaard treffend bezeichne. (vgl. Wesche 2003, 134)

3.10 Kierkegaard in der Kommunikationswissenschaft

3.10.1 Rezeption und Auswirkungen des Diskurses?

In diesem Kapitel soll der Frage nachgegangen werden, ob es Querverbindungen zwischen den oben analysierten Texten bzw. Diskurspositionen und der Kommunikationswissenschaft gibt bzw. ob dieser Diskurs über Kierkegaard und seine Kommunikationstheorien überhaupt von der Kommunikationswissenschaft beachtet wird.

In den analysierten Texten werden nicht dezidiert kommunikationswissenschaftliche Begriffe, Methoden oder Theorien¹³⁹ verwendet, auch wenn es um Mitteilung geht. Die einzige Ausnahme ist Cattepoel, der die Verbindung zwischen der Dämonie und der „double-bind-Theorie“ herstellt. Es wird auch nicht auf kommunikationswissenschaftliche Arbeiten verwiesen.

Bei der Recherche nach Rezensionen der Bücher aus einer kommunikationswissenschaftlichen Sichtweise bin ich nicht fündig geworden. Auch der Text Cattepoels, der ja mit der Kommunikationsanalyse das Potenzial für eine Sozialkritik in Kierkegaards Werken herauszuarbeiten versucht, und deshalb unmittelbar fruchtbar für die Kommunikationswissenschaft sein könnte, wird von keinem Vertreter dieser Fachrichtung rezensiert, sondern ausschließlich in philosophischen und theologischen Fachzeitschriften.¹⁴⁰

Klar ist, dass Kierkegaard in der Kommunikationswissenschaft keine grundle-

¹³⁹ Wobei ich diese Aussage insofern einschränken möchte, als die Kommunikationswissenschaft ja eine transdisziplinäre Wissenschaft ist, die mit wichtigen Bezugswissenschaften wie Philosophie, Psychologie, Soziologie, Pädagogik, etc., in Verbindung steht. Gemeint ist aber auch, dass im Diskurs nicht von der Kommunikationswissenschaft her gedacht wird, sondern, wenn es etwa um den Begriff Mitteilung geht, etwa von Kierkegaards Auffassung her. So wird etwa der Begriff Mitteilung an sich nicht definiert.

¹⁴⁰ Rezensionen von: M. Pauen (in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 40. Jg., Heft 12, 1992), D. Natal (in: Estudio Augustiano, Bd. 27, 1992), J. Boada (in: actualidad bibliografica, julio-diciembre 1992), T. Hagemann (in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 47, Heft 1, Januar – März 1993), E. Harbsmeier (in: Kierkegaardiana 16, 1993), W. v. Kloeden (in: Theologische Literaturzeitung, 118. Jahrgang 1993), H. Vetter (in: Philosophischer Literaturanzeiger, Bd. 46, Heft 3, Juli – September 1993), W. Dietz (in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie, 18. 3. 1993), J. Hennigfeld (in: Philosophische Rundschau, 40. Jahrgang, Heft 4, 1993), V. P. Hütt (in: Mitteilungen der Russischen Akademie der Wissenschaften, Abteilung Philosophie, Heft 2, 1993), J. Taels (in: Tijdschrift voor Filosofie, Nr. 4, 1994) (vgl. Cattepoel 2005, 40-41). Da zuvor das Buch Cattepoels, später die Dissertation erschienen ist, konnte Cattepoel die Rezensionen recherchieren, zusammentragen und in der Dissertation darauf reagieren.

gend bedeutende Rolle spielt. Das lässt sich durch einen Blick in kommunikationswissenschaftliche Einführungen bestätigen.¹⁴¹ Mit der Unterstützung von Sagmeister kann eine wenig überraschende These formuliert werden: In einem Fach, das grob gesagt erst seit Mitte des 20. Jahrhunderts existiert, gilt Kierkegaard jedenfalls nicht als erster Kommunikationstheoretiker.

Jedoch bleibt Kierkegaard in der Kommunikationswissenschaft nicht gänzlich unbeachtet: Claus Pias¹⁴², Joseph Vogl, Lorenz Engell et al. haben in ihrem „Kursbuch Medienkultur“ (1999) Beiträge zu den, so der Untertitel, „maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard“ zusammengestellt. Walter Ong geht in seinem Text „Oralität und Literalität“ auf die philosophiegeschichtliche Wende nach Innen, also die anwachsende Aufmerksamkeit „für das innere Wesen der autonomen Person“ (Ong, in Pias et. al. 1999, 103) ein. Neben Kant und Fichte sei Kierkegaard, so Ong, von zentraler Bedeutung für diesen Wendepunkt: „Bei Kierkegaard steht das Selbst im Brennpunkt des Interesses, es durchdringt die existentialistische und personalistische Philosophie des 20. Jahrhundert.“ (ebd.) Das ist der einzige Aspekt in diesem Buch, in dem Kierkegaard theoriegeschichtliche Bedeutung beigemessen wird.

Im Buch „Kultur. Theorien der Gegenwart“ geht Ronald Kurt in seinem Beitrag über „Hans-Georg Soeffner: Kultur als Halt und Haltung“ auf den Einfluss Kierkegaards auf Soeffner¹⁴³ ein: Soeffner ist vor allem in seiner Auffassung des

¹⁴¹ In der Standardliteratur für Kommunikationswissenschaftler im deutschsprachigen Raum, dem Buch „Kommunikationswissenschaft“ von Roland Burkart (1998), wird Kierkegaard nicht erwähnt, ebenso wenig in der Einführung „Kommunikationswissenschaft“ von Klaus Beck (2007), in „Medien und Kommunikation“ von Frank Hartmann (2008), oder in „Einführung in die Publizistik-Wissenschaften“ von Heinz Bonfedelli und Siegert Jarren (2005).

Ein Dispositiv des – möglicherweise kaum oder gar nicht ausgeprägt vorhandenen – kommunikationswissenschaftlichen Diskurses über Kierkegaard könnte sein, dass der Katalog der Bibliothek des Institutes für Publizistik und Kommunikationswissenschaft der Universität Wien bei der Suche nach Kierkegaard zwei Ergebnisse anführt: Jene oben bereits erwähnte Diplomarbeit von Sagmeister und eine Publikation von Robert Heiss mit dem Titel „Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts“ (1963) über Marx, Hegel und Kierkegaard. Jedenfalls gibt es keine der oben im Spezialdiskurs erwähnten Texte in der Bibliothek.

¹⁴² Claus Pias ist Professor am Institut für Philosophie der Universität Wien. Zuvor hat er unter anderem am Institut für Medienwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum unterrichtet, wo er in Vorlesungen über Liebe auch Kierkegaard (das „Tagebuch des Verführers“ aus „Entweder-Oder“) mit den Studenten gelesen hat (vgl. <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/Claus.Pias/archiv.html>, 23. Mai 09).

¹⁴³ Hans Georg Soeffner ist emeritierter Professor für Soziologie am Fachbereich Geschichte und Soziologie der Universität Konstanz und Vorsitzender der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (DGS), Fellow im Kulturwissenschaftlichen Institut (KWI) Essen und Senior Fellow im

Individuums als Verhältnis, das sich zu sich Selbst verhält, aber keinen Wesenskern hat, von Kierkegaard beeinflusst worden. (vgl. Kurt, in: Moebius, Quadflieg 2006, 187)

Im selben Buch schreiben Michael T. Schetsche und Christian Vähling über „Jean Baudrillard: Wieder die soziologische Ordnung“ und über jene Schriften, in denen Baudrillard auf Kierkegaard verweist, nämlich die Habilitationsschrift „Das andere Selbst“ und in „Der symbolische Tausch und der Tod“. (vgl. Schetsche, Vähling, in: Moebius, Quadflieg 2006, 67-68) Neben Derrida und Foucault ist das der dritte Poststrukturalist, der sich mit Kierkegaard auseinandergesetzt hat bzw. mit Kierkegaard in Verbindung gebracht wird.¹⁴⁴

Interessant ist, dass Kierkegaard in kommunikationswissenschaftlichen Texten als erkenntnistheoretisch-grundlegendes Einstiegszitat genutzt wird, aber nicht unbedingt darüber reflektiert oder darauf näher eingegangen wird. So heißt es bei Siegfried J. Schmidt: „Schon Sören Kierkegaard wusste: ‚Das Leben muss vorwärts geführt werden, kann aber nur rückwärts gedeutet werden.‘“ (Schmidt 2006, 1) Schmidt nutzt Kierkegaard, um auf die „Unsicherheit aller Prognosen in einer sich rapide verändernden Welt“ (ebd.) hinzuweisen. Im Gegensatz zu anderen Zitaten in dem Text wird die Quelle hier bezeichnender Weise nicht angegeben.¹⁴⁵ Laut einer Buchbesprechung von Tarik Tabbara verwendet auch Donald Fishman in einem Beitrag zum Buch „Real Law @ Virtual Space“ dieses Zitat in ähnlicher Weise: „In Anlehnung an Kierkegaard weist *Donald Fishman* in seinem Beitrag ganz zutreffend auf ein epistemologisches Problem hin: ‚We live forwards but we understand backwards.‘“ (Tabbara 2001, 565)

Interessant ist auch, dass Kierkegaard in „Grundbegriffe der Medientheorie“ von Alexander Roesler und Bernd Stiegler herangezogen wird – und zwar, um

Exzellenzcluster der Universität Münster. Er führt außerdem den Vorsitz im Beirat Wissenschaft und Zeitgeschehen des Goethe-Instituts. Er ist Begründer der Hermeneutischen Wissenssoziologie. (vgl. Website des Goethe-Instituts, <http://www.goethe.de/wis/fut/prj/kwi/ref/soe/deindex.htm>, 30. Mai 2009)

¹⁴⁴ Jean Baudrillard hat sich in seinem Buch „Von der Verführung“ (München 1992) mit Kierkegaard und der ironischen Strategie des Verführers auseinandergesetzt.

¹⁴⁵ Kierkegaard schreibt in seinen unveröffentlichten „Papirer“ (Tagebücher, Notizen, etc): „Das ist ganz wahr, was die Philosophie sagt, daß man das Leben rückwärts versteht. Aber darüber vergißt man den anderen Satz, daß man vorwärts lebt.“ (Kierkegaard, zit. n. Nientied 2003, 200)

den Begriff der „Prozessierung“, Bestandteil technikorientierter Medientheorie, den die Autoren unter anderem in den „operationalen Konstruktivismus“ (vgl. Roesler, Stiegler 2005, 215) einordnen, theoriegeschichtlich aufzuhellen. Mit Verweis auf „Entweder-Oder“ heißt es dort: „Umwertungen wie die der Figur des Don Juan zum ‚Heros der Moderne‘, dem es nicht länger ‚darum geht, wie viele er verführt, sondern um das Wie‘ [...], zeigen in der Folge, wie umfassend diese prozedurale Neuperspektivierung wirkte.“ (ebd., 214-215) Kierkegaard steht auch hier sozusagen am Anfang einer Entwicklung, die dann ohne Verweise auf ihn weiter ausgeführt wird.

3.10.2 Potenziale für die Kommunikationswissenschaft

Mit Verweis auf Mariele Nientied¹⁴⁶ ist eine Überlegung angebracht: Wenn es Kierkegaard tatsächlich gelungen ist, dass seine Texte nur in der existenziellen Aneignung bzw. Umsetzung Sinn machen¹⁴⁷ (vgl. etwa Nientied 2003, 388), ist es vielleicht gerade deshalb so schwierig, sein Werk für die Kommunikationswissenschaft fruchtbar zu machen. Und wenn sich Kierkegaard absichtlich einer Systematisierung entzieht, macht das eine auf ihm aufbauende Theoriebildung unmöglich.

Trotzdem halte ich – mit Cattepoel, Hagemann und Schäfer – gewisse Aspekte für nützlich: Die Reflexionen Kierkegaards zum Wie einer Mitteilung, die den Anderen zum existentiellen Vollzug und damit zu sich selbst führt, sind für gewisse pädagogische Ansätze interessant.

Und Kierkegaards Werk, das keine abgeschlossene Struktur, kein System darstellt, sondern das von Offenheit, verschiedenen Stimmen und daraus resultierenden Differenzen geprägt ist, wird im Diskurs – m. E. zu Recht – mit post-strukturalistischen Denkweisen in Verbindung gebracht. Schäfers Ansatz, Kierkegaard anhand einer post-strukturalistischer Ethik neu zu denken, die auf Umgangsstile mit der Differenz, die man ist, achtet, könnte der Medienpädagogik eine neue Sicht auf bestimmte Aspekte bringen: Eine „kontrollorientierte normative Pädagogik“ (Baacke 2007, 56) kann auf Kierkegaard nicht be-

¹⁴⁶ Siehe vor allem Kapitel 3.4.4 und 3.4.5.

¹⁴⁷ Dies spricht eigentlich für die Herangehensweise Gisela Dischners.

gründet werden, jedoch könnte er für ein handlungs- bzw. praxisorientiertes (medien-)pädagogisches Konzept herangezogen werden, das davon ausgeht, dass sich kommunikative Kompetenz in der Lebens- bzw. Alltagswelt realisieren lässt. (vgl. ebd., 52) Die Interpretation von Lincoln¹⁴⁸ zeigt, dass mit Kierkegaard darüber nachgedacht werden kann, wie durch einen kommunikativen Zwischenraum in den Handlungsbeziehungen als Praxisraum, der auf intersubjektiven Handlungen beruht, soziales Leben gelingen kann.

Wenn mit Wesche angenommen wird, dass Wahrheit bei Kierkegaard ihren Ort in der Praxis hat, dass Lebensverständigung allein in ihrem Vollzug Verbindlichkeit gewinnt (vgl. Wesche 2003, 174), und dass es eine gesicherte Lebensdeutung nicht geben kann (vgl. Wesche 2003, 212), dann sind praktische Umgangsformen mit Kontingenz und Differenz zu erlernen. Lernen konzipiert Schmidt „als einen beobachtbaren Veränderungsprozess in den Prozessbereichen Bewusstsein, Interaktion und Kommunikation, und zwar als einen Prozess kontingenter Veränderung.“ (Schmidt o.J., 9¹⁴⁹) Auch die „Lernkulturprogramme“ werden bei Schmidt als kontingent aufgefasst und sind damit immer nur kulturell akzeptabel (ebd.). Was von der Wirtschaft, von der Bildung bzw. vom „Wissensarbeiter“ auch heute noch erwartet wird, gehört für Schmidt überraschenderweise eigentlich in den Kanon des klassischen Bildungskonzeptes (und man findet das tatsächlich auch bei Kierkegaard): „Selbstverwirklichung als Person durch Selbstorganisation, Ausprägung der Individualität, aktive Gestaltung von Selbst und Umwelt; [...] reflexiver Umgang mit den Medien; verantwortungsvolles Kommunikationsverhalten; interkulturelle Flexibilität und Toleranz sowie kreativer Umgang mit Kontingenz.“ (vgl. ebd., 10)

Dort, wo diese Kontingenz nicht beachtet oder verleugnet wird, setzt die Interpretation Cattepoels an, der ja das Dämonische, vergleichbar mit dem gebrochenen Dialog, als kommunikativ begründetes Macht-, Autoritäts- oder Herrschaftsverhältnis sieht, das sozusagen Sicherheit verspricht, wo es nur Kontingenz geben kann: „Was Kierkegaards Darstellung mißglückter Kommunikationsformen besonders aktuell macht, ist ihre Verbindung zu einer Sozialkritik,

¹⁴⁸ Siehe Kapitel 3.5.2.

¹⁴⁹ Unter: <http://www.bildung-zukunft-suedtirol.it/download/schmidt.pdf>, 23. Februar 2009

die insbesondere Massenideologien als unwahrhaftige Kommunikationsformen entlarvt.“ (Cattepoel 2005, 187) Cattepoel meint auch, dass sich Kierkegaard auf diese kommunikationsanalytische Kritik beschränke: „Kierkegaard gehört also nicht zu den Sozialutopisten und auch nicht zu den Theoretikern, die die Grundlagen einer empirischen Sozialforschung erarbeiten.“ (ebd., 188)

Pädagogisch-praktische Gedanken lassen sich bei Kierkegaard selbst schon finden: Dass Sokrates und seine Methode für Kierkegaard nicht nur in philosophischer Hinsicht von Bedeutung waren, zeigt sich etwa in den kleineren Schriften, die Kierkegaard in den Jahren 1837 und 1838 verfasst hat. Wenn es in dem im ersten Kapitel schon angeführten Text „Über die Kunst, Kindern Geschichten zu erzählen“ (ES, 141) heißt, man müsse bei der Beschäftigung mit Kindern auch außerhalb der eigentlichen Unterrichtsstunden „s o k r a t i s c h sein, man soll bei den Kindern die Lust zu f r a g e n wecken“ (ES, 143), dann ist das ein pädagogischer Gedanke, der ausdrücklich versucht, eine Pädagogik an die Mäeutik anzuknüpfen.

4. Resümee

4.1 Zusammenfassung und Reflexion der Methode

In diesem Kapitel sollen zunächst die Ergebnisse im Hinblick auf Fragestellungen zusammengefasst werden. Außerdem sollen in Bezug auf diese Ergebnisse die methodischen Entscheidungen, die in dieser Arbeit vorgenommen wurden, reflektiert werden, um zu sehen, inwiefern sie der Arbeit nützlich waren. Natürlich wird auch auf die Möglichkeiten und Notwendigkeiten weiterer Forschungen in diesem Feld eingegangen werden.

Nach der Aufarbeitung des Forschungsstandes und der wichtigen Begriffe aus kommunikationswissenschaftlicher Sicht, einer Annäherung an die Philosophie und die Begriffe Kierkegaards (das Selbst als Synthese, der Einzelne als wichtige Kategorie, Existenz als Werden, Ironie und Dialektik, indirekte Kommunikation und Mäeutik, Dämonie als Verslossenheit, Glaube, Paradox und Suspension des Ethischen), großteils anhand der pseudonymen Texte und anhand von Einführungsliteratur, konnten vorläufige Themen aus diesem ersten Schritt gebildet werden. Mit Rückgriff auf Liessmann, Cattepoel und Pieper wurde der Zeitraum der Untersuchung auf 1990 bis 2009 und auf wissenschaftliche Texte, also einen Spezialdiskurs über das Thema Kierkegaard und Kommunikation im deutschsprachigen Raum, eingeschränkt. Das Kodieren erfolgte sowohl offen anhand des Materials als auch selektiv anhand der Forschungsfragen.

Der qualitative Querschnitt durch die Bandbreite unterschiedlicher Interpretationen und Positionen im Diskurs hat zwei für mich überraschende Aspekte gezeigt: Zum einen, dass Kierkegaard und die Theorie indirekter Mitteilung anhand unterschiedlicher argumentativer Strategien höchst unterschiedlich interpretiert wird. Es haben sich zahlreiche Differenzen in unterschiedlichen Diskurspositionen gezeigt, die trotz bestimmter Übereinstimmungen nicht einfach subsumiert werden können. Es konnten auch keine einheitlichen argumentati-

ven oder rhetorischen Schemata herausgearbeitet werden. Zum anderen wird Kierkegaard in einem aktuellen Diskurs eingeordnet und vor allem mit dem Poststrukturalismus (Derrida, Foucault und Baudrillard) in Verbindung gebracht bzw. es wird versucht, anhand bestimmter sich ergänzender Aspekte weiterzudenken.

Methodisch problematisch war dabei sicherlich, dass das Material trotz Einschränkung schlussendlich zu umfangreich geworden ist. Nicht erwartet habe ich eine derartige Vielzahl unterschiedlicher Diskurspositionen in einer Komplexität, die es schwierig gemacht hat, Rekursionen oder eine einzelne beispielhafte Feinanalyse durchzuführen. Dadurch konnte die Tiefenstruktur nur bei Dischner herausgearbeitet werden. Dabei hat sich gezeigt, dass Dischner versucht, die Wirkung der Texte Kierkegaards in persönlicher Aneignung darzustellen und sich wissenschaftlichen Methoden zu entziehen bzw. Kritik daran zu üben. Dischner versucht sich sozusagen an einer dialogischen Praxis und sieht sich nicht nur im Dialog mit Kierkegaard, sondern mit einer Vielzahl an anderen Literaten und Philosophen. Diese Praxis vollzieht Dischner bewusst subjektiv – als Einzelne – in Opposition zur Kategorie „Masse“. Kierkegaard wird in der Interpretation von Dischner als Mäeutiker dargestellt, und ihre argumentative Strategie besteht unter anderem darin, den Leser auf persönlicher Ebene anzusprechen. Sowohl Kierkegaard als auch ihre eigene Methode wird mit empathischer Kommunikation in Zusammenhang gebracht. Das ist in keinem anderen der Diskursfragmente so.

Kierkegaard wird in diesem Diskurs als Kommunikationstheoretiker thematisiert, analysiert und in aktuelle Fragestellungen einbezogen. Die indirekte Mitteilung wird „regelmäßig“ als Kategorie in den Texten problematisiert: und zwar in Bezug auf Kierkegaard selbst, der diesen Begriff verwendet bzw. geprägt hat. Daraus lässt sich auch die verbreitete Verwendung des Begriffs erklären, obwohl die Interpreten keineswegs einer Meinung sind, worauf sich dieser Begriff bezieht bzw. was sich darunter subsumieren lässt. Es wird, wie gezeigt wurde, auch versucht, die Theorie der indirekten Mitteilung zu erweitern – und

auf die Rhetorik, die Pädagogik oder die Ethik der „Taten der Liebe“ zu beziehen. Auffällig ist dabei im Diskurs die Orientierung auf die Aneignung und die Praxis (Ethik, Liebe, Religiosität) hin.

Zum Teil sind die Aussagen auch auf Selbstreflexionen Kierkegaards gestützt, der sich ja selbst vor allem Bedeutung in Sachen Theorie der Mitteilung beigemessen hat. Gerade aber bei der Erweiterung der Theorie bzw. der Methode der indirekten Mitteilung kann nicht auf Kierkegaard selbst rekurriert werden. Auffällig ist, dass es bei diesen Arbeiten häufiger Verbindungen zum Diskurs, der vor dem in dieser Arbeit untersuchten Zeitraum liegt, gibt.

Auch in Einführungen zu Kierkegaard wird der indirekten Mitteilung Bedeutung beigemessen (bei Wesche und Purkarthofer). Ausnahme ist sowohl bei seiner Einführung als auch im Text über das Spezialthema „Verführung“ Liessmann, der bei Kierkegaard vor allem in der Ästhetik (auch in Zusammenhang mit der Methode) unentdecktes Potential sieht. Kritisch gesehen wird die indirekte Mitteilung bei Nientied, die sie nahe an der Grenze zum Scheitern verortet: Nientied ortet eine performative Widersprüchlichkeit als auch einen gezielten Etikettenschwindel in der indirekten Mitteilung.

Begründet wird die Aktualität Kierkegaards auch durch den Bezug auf andere Philosophen oder Theorien – darunter Wittgenstein, die Sprechakttheorie und Foucault (Nientied), Derrida (Schäfer), Rhetorik (Hagemann) oder die „double-bind-Theorie“ (Cattepoel). Bei anderen Autoren geht das Interesse nicht über die philosophiegeschichtliche Erhellung des Philosophen Kierkegaard und seiner Wirkung hinaus (Liessmann, Dietz, Greve, Kim).

Gezeigt hat sich auch, dass sich der Diskurs wissenschaftlich nicht auf die Philosophie oder Theologie beschränken lässt, sondern in der Linguistik, Literaturwissenschaft, Rhetorik und Pädagogik geführt wird. Es gibt auch den Versuch von Cattepoel, den Diskurs auszuweiten und Potential für eine kommunikationsanalytisch begründete Sozialkritik herauszustreichen. Argumentiert wird im Diskurs also sowohl spekulativ, analytisch-interpretativ, hermeneutisch als auch sprachanalytisch-kritisch.

Eine immer noch aktuelle Problemstellung sehen die Autoren bei Kierkegaard darin, dass Identität scheitern kann, und dass sie als solche problematisiert wird: Identität bedarf einer alltäglichen Leistung und wird als Prozess immer neu hergestellt. In soziologischen Konzepten der Spät- bzw. Postmoderne wird Identität auch als *Patchwork* betrachtet: „Wenn Identitätsarbeit Passungsarbeit ist, die zu einer mehr oder weniger gelungenen Einpassung des Subjekts mit all seinen oft widerstreitenden Anteilen in eine ebenfalls ambivalente, dynamische und komplexe Welt ist, dann ist gelungene Identität ein temporärer Zustand einer gelungenen Passung.“ (Keupp u.a. 2002, 276) Und: Kierkegaard hat auch Kommunikation als wichtigen Faktor in diesem Prozess erkannt und versucht, mit einer eigenen Kommunikationstheorie zu antworten.

In der Diskussion über Kierkegaard als religiösen Denker sind ganz grob zwei Stränge zu erkennen: Einer, der Kierkegaard als religiösen Denker interpretieren will (oder sogar: wiederherstellen muss), und ein anderer Diskursstrang, der Kierkegaards religiöse Kategorien als, wie Liessmann schreibt, „Chiffren“ (Liessmann 1999, 11) verstehen will.

Der aktuelle Spezialdiskurs über Kierkegaards Kommunikationstheorien hat es nicht geschafft, in die Kommunikationswissenschaft einzudringen. Er bewegt sich (in den oben vorgenommenen Einschränkungen des Zeitrahmens und der deutschsprachigen Literatur) in den oben genannten wissenschaftlichen Bereichen.¹⁵⁰

Die Methode der indirekten Mitteilung wird im Diskurs – mit Ausnahme von Dischner – nicht so interpretiert, dass sie problemlos in ein bestehendes kommunikationswissenschaftliches Konzept empathischer Mitteilung eingeordnet werden könnte: Die indirekte Kommunikation soll zwar dort ansetzen, wo sich der Andere befindet, aber nicht, um des Mitfühlens wegen, sondern um den Anderen in seiner Differenz zum Vollzug seiner Existenz, um ihn aus seiner

¹⁵⁰ Theoriegeschichtlich scheint Kierkegaard für die Kommunikationswissenschaft eine Rolle zu spielen – wenn auch eine eher kleine.

Freiheit heraus zu einer Wahl, zu einer Stellungnahme zu bewegen.¹⁵¹ Existenzielle Kommunikation kann in diesem Sinne, um es mit Tilo Wesche zu sagen, so verstanden werden, dass der Andere zur selbstbezogenen Tätigkeit, zu einem existenziellen Vollzug angeregt wird. (vgl. Wesche 2003, 181) Damit geht es um das Selbst des Anderen, denn dieser soll zum einen sein Selbstverständnis reflektieren, zum anderen den praktischen Vollzug im Leben aus sich selbst heraus vollführen – und damit zu sich selbst (zu seiner Wahrheit) kommen.

Zusammenfassen kann gesagt werden, dass – auch wenn die Anwendung der Methode zum Teil problematisch war – die Untersuchung dennoch einige nützliche Ergebnisse und weitere Ansätze hervorgebracht hat. Zum einen konnten unterschiedlich reglementierte diskursive Praktiken festgestellt und gezeigt werden. Über den Diskurs selbst kann also auch gesagt werden, dass er heterogen und interdisziplinär ist und Kierkegaard als Kommunikationstheoretiker in verschiedenen wissenschaftlichen Bereichen Bedeutung beigemessen wird. Während die (rekonstruktivistische) kulturwissenschaftliche Betrachtung als theoretisch-methodischer Rahmen für die Untersuchung gedacht war, hat der Diskurs auf inhaltlicher Ebene selbst Verweise auf Poststrukturalisten und Dekonstruktivisten hervorgebracht. Einerseits mussten diese Ebenen in der Durchführung getrennt werden, andererseits bieten sich aber hier weiterführende Forschungsansätze an.

¹⁵¹ „Es geht dem Gleichnis, wie der indirekten Mitteilung, um eine Form der Anrede, die nur mit einer Handlung beantwortet werden kann.“ (Hagemann 2001, 119)

4.2 Ausblick

Zu erwähnen ist grundsätzlich, dass der untersuchte Diskurs vor allem in der Tiefenstruktur, der Rolle der sozialen Situiertheit, sowie im Bereich der Effekte des/der Diskurse(s) in Verknüpfung mit nicht-diskursiven Praxisformen weiter untersucht werden kann. Andererseits geht der Diskurs über den untersuchten Abschnitt hinaus: Einerseits beziehen sich die Autoren auf ältere Kierkegaard-Interpretationen, andererseits gibt es im englischsprachigen Bereich zunehmend Spezial-Literatur, die für diesen Diskurs von Bedeutung ist. Dass die Diskussion um die Werke Kierkegaards international geworden ist, und dass sie künftig wohl auch nur international zu führen sei, behauptet Ingolf U. Dalferth (vgl. Dalferth 2002, VI), und ihm ist meiner Ansicht nach Recht zu geben. Insofern müsste man, wollte man die Überlegungen dieser Arbeit weiterführen, die Analyse des Diskurses vor allem auf dänisch- und englischsprachige Literatur ausweiten.

Es bieten sich aber auf Grundlage dieser Arbeit innerhalb der Kommunikationswissenschaft und der Methode der Diskursanalyse andere Fragen an, die womöglich auch andere Herangehensweisen erfordern. In der Kommunikationswissenschaft könnte herausgearbeitet werden, ob – wie Cattepoel vermutet – Kierkegaard als Basis für eine kommunikationsanalytische Sozialkritik genutzt werden kann.

Angesprochen wurde bereits, dass in theoretische und damit auch praktischer Hinsicht vor allem die (Medien-)Pädagogik und Didaktik profitieren könnten. Normenbegründung ist, wie oben ausgeführt, auf der Basis der Ethik Kierkegaards nicht möglich, jedoch eine handlungsorientierte (Medien-)Pädagogik, die aktive Partizipation zu einer ihrer Grundlagen macht. Unterstreichen möchte ich das mit Lincoln und Dalferth.

Ingolf U. Dalferth hält eine Neubeschäftigung mit Kierkegaards später Ethik für fruchtbar, einer Ethik, die engagierter Ausdruck einer Lebensform ist und die nicht auf verpflichtenden normativen Entwürfen, sondern auf reflexiv erschlossenen Funktionen eines Lebens, das man lebt, basiert (vgl. Dalferth 2002, VI):

„Ethik in Kierkegaards Sinn ist stets perspektivisch und an Lebensvollzüge gebunden.“ (ebd.) Damit kann Dalferth auf zeitgenössische Ethikdiskussionen verweisen, die Universalisierungstendenzen in der Ethik kritisch sieht und konkrete Kultur-, Praxis- oder Lebenswelt-Bezüge in Betrachtung zieht:

„Wir leben, handeln und denken nicht im allgemeinen Niemandsland, sondern in konkreten, geschichtlich plural geprägten, eben deshalb aber auch stets kritisch fortbestimmbaren und fortzugestaltenden Zusammenhängen. Wo nicht auf der Hand liegt, was gutes Leben und richtiges Handeln ist, sein könnte und sein sollte, wo kein Paket von Werten für alle ohne weiteres verbindlich geschnürt werden kann, ist partiale Verständigung nur im kritischen Diskurs zu erreichen, sind Deliberationen und Erwägungen der Weg, ethischen Überzeugungen, die sich nicht absolut begründen lassen, Plausibilität zu verschaffen. Gerade das kann heute Kierkegaards Taten der Liebe als Entwurf einer Ethik jenseits (oder diesseits) von foundationalism oder subjektivistischer Beliebigkeit interessant machen.“ (ebd., VIII)

Und Lincoln spricht in seiner Kierkegaard-Interpretation von einem expressiven Verständnis von Normativität, in der die Handlung die Bedeutung, die soziale Praxis die Norm setzt.

Abschließend möchte ich noch auf eine Forschungsperspektive hinweisen, die weiter oben mit Hagemann schon angesprochen wurde: Es bleibt zu untersuchen, ob die antipersuasive Rhetorik auch ohne religiöse Voraussetzungen nützlich sein kann. Man könnte damit etwa an Foucault anknüpfen: Foucault sieht sich nicht wie Kierkegaard als außenstehender Beobachter, sondern als Beteiligter im Machtdiskurs und gibt damit in seiner Genealogie zu einem gewissen Grad den Wahrheitsanspruch auf (vgl. Biebricher 2005, 125) – zugunsten rhetorischer Strategien der Überredung: Biebricher schreibt von einem „neuartigen, rhetorischen Kritiktypus“ (ebd., 126) oder einem „genealogisch-rhetorischen Kritiktypus“ (ebd., 127), wobei Foucault „versucht Effekte zu erzielen, die aus Habermas’ Perspektive perlokutionär zu nennen sind, da sie die Leser *überreden*, im Sinne von manipulieren, und nicht *überzeugen* wollen.“ (ebd.) Zu untersuchen wäre dann, ob diese Art des rhetorischen Kritiktypus mit Kierkegaard und Schäfer auch antipersuasiv angelegt werden könnte.

5. Quellenverzeichnis

Quellen und Abkürzungen zu Sören Kierkegaard:

BI: Über den Begriff Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, Gesammelte Werke, Düsseldorf/Köln 1960 (Diederichs Verlag), 31. Abteilung

BA: Der Begriff der Angst. Eine schlecht und recht psychologisch-hinweisende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde von Vigilius Haufniensis, München 2007 (Deutscher Taschenbuch Verlag, 2. Auflage)

DeM: Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung, Bodenheim 1997 (Philo Verlagsgesellschaft)

DODE: Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est. Eine Erzählung, Gesammelte Werke, Düsseldorf/Köln 1960 (Diederichs Verlag), 10. Abteilung

EO: Entweder-Oder. Ein Lebensfragment, München 1980 (Deutscher Taschenbuch Verlag)

ES: Erstlingsschriften, Gesammelte Werke, Düsseldorf/Köln 1960 (Diederichs Verlag), 30. Abteilung

FZ: Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik, Hamburg 1998 (Europäische Verlagsanstalt)

KT: Die Krankheit zum Tode. Eine christlich-psychologische Darlegung zur Erbauung und Erweckung von Anti-Climacus, Stuttgart 1997 (Reclam)

PB: Philosophische Brosamen oder ein bißchen Philosophie, München 2005
(Deutscher Taschenbuch Verlag)

UN: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brosamen. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift, existentieller Beitrag, München 2005 (Deutscher Taschenbuch Verlag)

W: Die Wiederholung. Ein Versuch in der Experimentalpsychologie von Constantin Constantius, München 2007 (Deutscher Taschenbuch Verlag, 2. Auflage)

Literatur über Sören Kierkegaard:

Bühler, Pierre: Liebe und Dialektik der Mitteilung, in: Dalferth, Ingolf U. (Hg.): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“, Tübingen 2002 (Mohr Siebeck)

Cattepoel, Jan: Sören Kierkegaard als Kommunikationsanalytiker und Sozialkritiker, Dissertation, Mainz 2005

Dalferth, Ingolf U.: Vorwort, in: Dalferth, Ingolf U. (Hg.): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“, Tübingen 2002 (Mohr Siebeck)

Dietz, Walter: Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit, Frankfurt am Main 1993 (Verlag Anton Hain)

Dischner, Gisela: Es wagen, ein Einzelner zu sein. Versuch über Kierkegaard, Bodenheim 1997 (Philo Verlagsgesellschaft)

Greve, Wilfried: Kierkegaards maieutische Ethik. Von "Entweder/Oder II" zu den „Stadien“, Frankfurt am Main 1990 (Suhrkamp Verlag)

Hagemann, Tim: Reden und Existieren. Kierkegaards antipersuasive Rhetorik, Berlin/Wien 2001 (Philo Verlagsgesellschaft)

Kim, Yong Il: Existentielle Bewegung und existentielles Verstehen bei Søren Kierkegaard, Regensburg 1992 (Roderer Verlag)

Liessmann, Konrad Paul: Søren Kierkegaard zur Einführung, Hamburg 1999 (Junius Verlag, 2. Auflage)

Liessmann, Konrad Paul: Ästhetik der Verführung. Kierkegaards Konstruktion der Erotik aus dem Geiste der Kunst, Wien 2005 (Sonderzahl Verlag)

Lincoln, Ulrich: Christliche Ethik als expressive Theorie humaner Praxis. Zur Methode in Kierkegaards Die Taten der Liebe, in: Dalferth, Ingolf U. (Hg.): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“, Tübingen 2002 (Mohr Siebeck)

Nientied, Mariele: Kierkegaard und Wittgenstein. „Hineintäuschen in das Wahre“, Berlin 2003 (Walter de Gruyter Verlag)

Pieper, Annemarie: Søren Kierkegaard, München 2000 (Beck)

Purkarthofer, Richard: Kierkegaard, Leipzig 2005 (Reclam)

Sagmeister, Birgit Nicole: Kierkegaards ironisches Spiel mit der menschlichen Sprache, Diplomarbeit, Wien 2005

Schäfer Alfred: Kierkegaard. Eine Grenzbestimmung des Pädagogischen, Wiesbaden 2004 (VS Verlag für Sozialwissenschaften)

Schmidt, Jochen: Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur, Berlin 2006 (Walter de Gruyter Verlag)

Wesche, Tilo: Kierkegaard. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 2003 (Reclam)

Weitere Literatur

Baacke, Dieter: Medienpädagogik, Tübingen 2007 (Max Niemeyer Verlag)

Bauer, Thomas A.: Vom Strukturblick zum Kulturblick. Entwürfe zu einem Blended Theory-Modell, in: Karmasin, Matthias; Winter, Carsten (Hg.): Kulturwissenschaft als Kommunikationswissenschaft. Projekte, Probleme und Perspektiven, Wiesbaden 2003 (Westdeutscher Verlag)

Beck, Klaus: Kommunikationswissenschaft, Stuttgart 2007 (UTB Verlag)

Biebricher, Thomas: Selbstkritik der Moderne. Foucault und Habermas im Vergleich, Frankfurt/Main 2005 (Campus Verlag)

Burkart, Roland: Kommunikationswissenschaft. Grundlagen und Problemfelder, Wien, Köln, Weimar 1998 (Böhlau Verlag, 3. Auflage)

Danto, Arthur C.: Jean Paul Sartre, Göttingen 1997 (Steidl Verlag, 3. Auflage)

Greif, Georg: Die existenzielle Bedeutung empathischer Kommunikation in der Beziehung zwischen Mutter und Säugling, Diplomarbeit, Wien 2003

Gottschlich, Maximilian: Medizin und Mitgefühl. Die heilsame Kraft empathischer Kommunikation, Wien-Köln-Weimar 2007 (Böhlau Verlag, 2. Auflage)

Goleman, Daniel: Emotionale Intelligenz, München 1999 (Deutscher Taschenbuch Verlag)

Jaspers, Karl: Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle, München 2003 (Piper Verlag)

Jäger, Siegfried: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, Münster 2004 (Unrast Verlag)

Keller, Reiner: Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen, Wiesbaden 2007 (VS Verlag für Sozialwissenschaften, 3. Auflage)

Keupp, Heiner, et al.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek bei Hamburg 2002 (Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2. Auflage)

Kurt Roland: „Hans-Georg Soeffner: Kultur als Halt und Haltung“, in: Moebius Stephan; Quadflieg, Dirk (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart, Wiesbaden 2006 (Verlag für Sozialwissenschaften)

Ong, Walter: Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes, in: Pias Claus; Vogl, Joseph; Engell, Lorenz, et al. (Hg.): Kursbuch Medienkultur. Die maßgeblichen Theorien von Brecht bis Baudrillard, Stuttgart 1999 (Deutsche Verlags Anstalt)

Roesler, Alexander; Stiegler, Bernd (Hg.): Grundbegriffe der Medientheorie, Paderborn 2005 (Wilhelm Fink Verlag)

Schetsche, Michael T.; Vähling, Christian: Jean Baudrillard: Wieder die soziologische Ordnung, in: Moebius, Stephan; Quadflieg, Dirk (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart, Wiesbaden 2006 (Verlag für Sozialwissenschaften)

Schmidt, Siegfried J.: Geschichten & Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus, Reinbeck bei Hamburg 2003 (Rowohlt Taschenbuch Verlag)

Weidmann, Bernd: Die Ausnahme von der Regel. Kommunikative Kompetenz bei Jaspers und Habermas, in: Weidmann, Bernd (Hg.): Existenz in Kommunikation. Zur philosophischen Ethik von Karl Jaspers, Würzburg 2004 (Königshausen und Neumann)

Internet:

Diaz-Bone, Rainer: Zur Methodologisierung der Foucaultschen Diskursanalyse (48 Absätze), Forum Qualitative Sozialforschung, 7(1), Art. 6, unter: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs060168> (Stand: 6. März 2009)

Fahrenbach, Helmut: Grenzen der Sprache und indirekte Mitteilung. Wittgenstein und Kierkegaard über den philosophischen Umgang mit existentiellen (ethischen und religiösen) Fragen, erschienen in: Wittgenstein Studies 2/1997, unter: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/520> (Stand: 22. Februar 2009)

Purkarthofer, Richard im Gespräch mit Reif, Adalbert: Denker am existenziellen Abgrund. Der dänische Philosoph Sören Kierkegaard, in: Zeitschrift "Die Drei" 3/2006, unter: http://www.diedrei.org/Heft_3_06/06%20Purkarthofer-Kierkegaard.pdf (Stand: 23. September 2008)

Schmidt, Siegfried J.: Bildung in der Wissensgesellschaft?, o.J., unter: <http://www.bildung-zukunft-suedtirol.it/download/schmidt.pdf> (Stand: 27. Februar 2009)

Tabbara, Tarik: Buchbesprechung: Susan J. Drucker/Gary Gumpert (Hrsg.): Real Law @ Virtual Space, in: Medien & Kommunikationswissenschaft 49., Jg. 4/2001, unter: http://www.m-und-k.info/MuK/hefte/MuK_01_04.pdf (Stand: 24. Februar 2009)

6. Anhang

Abstract

Diese Arbeit beschäftigt sich mit den Kommunikationstheorien des Philosophen Sören Kierkegaard, im Speziellen mit dem Diskurs über seine Kommunikationstheorien und möglichen Anknüpfungspunkten für die Kommunikationswissenschaft. Mittels einer wissenssoziologischen Diskursanalyse, die auf kulturalistischen Ansätze und auf der Methode Foucaults basiert, wird der Frage nachgegangen, warum bzw. auf welcher Basis Kierkegaard in einem spezialisierten Diskurs als Kommunikationstheoretiker bezeichnet werden kann, ob Rückschlüsse auf die Struktur des Diskurses geschlossen werden können und ob der Diskurs in der Kommunikationswissenschaft geführt oder wahrgenommen wird.

Nach der Erörterung wichtiger Begriffe Kierkegaards, darunter indirekte Kommunikation bzw. Dialektik der Mitteilung, wird der wissenschaftliche Diskurs ab 1990 untersucht. In der Analyse zeigen sich verschiedene Interpretationen der indirekten Mitteilung. Diese Mitteilungsform kann als zentrales Thema des Diskurses bezeichnet werden, auch wenn sich in der Kierkegaard-Rezeption im untersuchten Zeitraum sehr spezielle Fragestellungen herausgebildet haben. Auf der Basis verschiedener argumentativer und analytischer Strategien wird im Diskurs versucht, die Theorie und die Methode indirekter Mitteilung auf kommunikationsanalytisch begründete Sozialkritik, Ethik, Rhetorik oder Pädagogik auszuweiten. Gezeigt hat sich auch, dass der Diskurs in verschiedenen wissenschaftlichen Fachgebieten geführt wird – jedoch nicht in der Kommunikationswissenschaft – auch wenn Kierkegaard nicht gänzlich unbeachtet bleibt.

Die Methode der indirekten Mitteilung wird – mit einer Ausnahme – nicht so interpretiert, dass sie in ein Konzept existentieller oder empathischer Mitteilung eingeordnet werden könnte. Jedoch konnte das Potential für einen Beitrag zu einem handlungs- bzw. praxisorientierte (medien-) pädagogische Konzepte festgestellt werden.

Abstract in English

This paper deals with the communication theory of the Philosopher Søren Kierkegaard, in particular with the discourse about his theory and possible links to Communication Science. Based on a culturalistic Discourse Analysis and the method of Michel Foucault, this text tries to answer the questions, if and on which basis Kierkegaard can be declared as Communication Theorist, if this analysis shows certain aspects of the structure of the discourse and if the discourse is interconnected with Communication Science. Following the definition of certain important terms of Kierkegaard, as “indirect communication” and “dialectic of communication”, the discourse starting from the year 1990 is analyzed. The analysis shows different interpretations of the term “indirect communication”, which could be identified as the central theme – although the adoption of Kierkegaard’s ideas has evolved into very specific issues. Based on a variety of argumentative and analytic strategies, different authors try to expand the theory of “indirect communication” into the areas of ethic, rhetoric, pedagogy and communication-analysis-based socio-critique. It is shown that the discourse is pursued in different academic disciplines, but not in Communication Science, although Kierkegaard is not totally unnoticed. With the exception of one text, the method of “indirect communication” is not interpreted in a way which is suitable to fit in existing concepts of “existential” or empathic communication. But on the other hand, the possibility of an interesting input for a practice-oriented (media-)pedagogic concept has been noticed.

Curriculum Vitae

Johannes Bode

Geboren am 28. 6. 1982 in Gmünd / NÖ

Ausbildung:

- seit 2007 Studium ‚Kunst und digitale Medien‘ an der Akademie der bildenden Künste Wien
- 2006 Auslandssemester an der Universität Aarhus, Dänemark
- seit 2001 Studium Publizistik, Philosophie und Politikwissenschaft, Universität Wien
- 1992-2000 Gymnasium Gmünd

Berufserfahrung:

- seit 2003 beschäftigt als stellvertretender Redaktionsleiter bei der NÖN-Lokalausgabe Gmünder Zeitung
- 2000-2001 Zivildienst, Rotes Kreuz Gmünd
- 1999-2003 freier Mitarbeiter bei den Niederösterreichischen Nachrichten, Lokalausgabe Gmünder Zeitung

Andere Projekte (Auswahl):

- 2009 „Feast“ – Performance von „Euforia&Herbst“ mit Annalisa Cannito im Roten Bogen/Wien
- 2008 „Klassengesellschaft“ – Gruppenausstellung im Rahmen des Monats der Fotografie und der viennaartweek, Semperdepot/Wien
- 2007 „Nachtflugexpeditionsschrei“ – Lesung/Performance und Video-screening mit Carola Schmidt im Stadtkino Gmünd/NÖ
- 2007 „Euforia&Herbst“ – Performance beim KunstHausHornFest/NÖ
- 2007 „kmpkt“ – Sound/Video-Performance, 16. Kunstwoche Grafenschlag/NÖ
- 2007 „the Neary heart“ – Konzert mit „iL“ (Visuals) im TPO/Bologna
- 2006 „My Tschtschtschenereschn“ – Lesung mit Gerald Simon, Johnny Diwald und Sam Samhaber in Schönberg (Waldviertelfestival)
- 2005 „Pfefferkorn&Unterton“ – Lesung mit Carola Schmidt (Video), 14. Kunstwoche Grafenschlag/NÖ
- 2004 „PfefferkornUnterton&Vanilli“ - Lesung mit Filmen von Vienza, Unserfrau/NÖ

- Veröffentlichungen in der Berliner Kunstuni-Zeitschrift „eigenart“ und im Literaturmagazin „etcetera“

- Gründungsmitglied der Kulturinitiative „sub etasch“ in Gmünd/NÖ

- E-Mail: bode2@gmx.at