

Hegel als Quelle für Kierkegaards Wiederholungsbegriff

VON JON STEWART

Abstract

This article analyzes Part Two of Kierkegaard's unfinished manuscript, *Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*. This is the place where the important concept of repetition is treated in a technical fashion for the first time. It is argued that Kierkegaard's analysis in this part of *De omnibus* is largely derived from Hegel's discussion of immediate consciousness in the "Sense Certainty" section of the *Phenomenology of Spirit*. It is in the context of Kierkegaard's analysis of this discussion that the concept of repetition is born.

Mein Vortrag wird versuchen, die Quelle für Kierkegaards Begriff der Wiederholung zu finden, und zwar anhand einer Analyse des im Nachlaß gefundenen Texts *De omnibus dubitandum est*, der text-philologisch gesehen besonders kompliziert ist. Ich werde den fragmentarischen zweiten Teil des Textes genau analysieren, um meine These zu begründen, daß Hegel eine wichtige, aber bisher unbekannte Quelle für den Wiederholungsbegriff bei Kierkegaard ist.

Obwohl er nur kurz vorkommt, ist der Begriff der Wiederholung dennoch zentral für Kierkegaards philosophisches und theologisches Denken. Vor dem Buch *Die Wiederholung*, taucht er in *Entweder/Oder* und *Johannes Climacus, oder De omnibus dubitandum est* und danach in *Der Begriff Angst* auf; außerdem ist er mit anderen bekannten Begriffen Kierkegaards, z.B. mit dem des Paradoxes, dem der Absurdität, dem des Augenblicks, eng verbunden. Im Buch *Die Wiederholung* bringt Kierkegaard den Begriff in Zusammenhang mit dem Hegelschen Begriff der Vermittlung. Constantin Constantius schreibt, daß „die Wiederholung eigentlich das ist, was man irrtümlich die Vermittlung genannt hat“.¹ Außerdem ist es klar, daß der Wiederholungsbegriff als eine Alternative zu diesem Hegelschen Prinzip ge-

meint ist. Die Kritik an der Vermittlung und an der Aufhebung des Gesetzes des ausgeschlossenen Dritten, die in *Entweder/Oder* begann, wird dadurch in *Die Wiederholung* und in den anderen Werken, die diesen Begriff benutzen, fortgesetzt. Im heutigen Vortrag möchte ich die These vertreten, daß Kierkegaards ursprüngliche Quelle für den Begriff der Wiederholung, trotz seiner Hegelkritik, überraschenderweise Hegel selber war. Der Begriff taucht im zweiten Teil von *De omnibus* auf, und zwar an der Stelle, wo Kierkegaard Hegels Darstellung der „sinnlichen Gewißheit“ in der *Phänomenologie des Geistes* analysiert. Seltsamerweise greift Kierkegaard einen Aspekt der Hegelschen Philosophie auf, entwickelt ihn und benutzt ihn danach, um einen anderen Aspekt der gleichen Philosophie zu kritisieren. Diese Ambivalenz ist typisch für seine komplizierte Beziehung zu Hegel. In meinem ersten Abschnitt werde ich Hegels Analyse der „sinnlichen Gewißheit“ in der *Phänomenologie des Geistes* kurz darstellen, welche den Gegenstand von Kierkegaards Diskussion im zweiten Teil von *De omnibus* bildet. Im zweiten Abschnitt diskutiere ich die Darstellung des Wiederholungsbegriffs im Zusammenhang von *De omnibus*. Im dritten Abschnitt werde ich versuchen, einige Ähnlichkeiten und Überschneidungen in diesen Diskussionen darzustellen, und zum Schluß werde ich einen wichtigen Unterschied zwischen den zwei Denkern skizzieren.

I.

Die ersten Seiten,² die den fragmentarischen zweiten Teil des Manuskripts, *Johannes Climacus, oder De omnibus dubitandum est* bilden, zeigen eine frappierende Vertrautheit mit dem ersten Teil des Bewußtseinskapitels in Hegels *Phänomenologie des Geistes*, der den Titel „Die sinnliche Gewißheit“ trägt. Im gesamten Text von *De omnibus* wird Hegel nur ein einziges Mal explizit genannt, und zwar in einer Fußnote im zweiten Teil, in der Kierkegaard sich direkt auf das Bewußtseinskapitel bezieht. Dort schreibt er:

Die Terminologie der neueren Philosophie ist oft verwirrend. So spricht sie z.B. von „sinnlichem Bewußtsein“, „wahrnehmendem Bewußtsein“, „Verstand“ usw., obwohl sie es weit eher Sinnesempfindung, Erfahrung nennen müßte; denn im Bewußtsein liegt mehr. Es wäre überhaupt recht interessant zu sehen, wie Hegel den Übergang

¹ W, *GW1* 21; G, *SV1* 3 189.

² JC, *GW16*, 150-159; *Pap.* IV B 1, S. 141-150.

von Bewußtsein zu Selbstbewußtsein, von Selbstbewußtsein zu Vernunft bilden wollte. Wenn der Übergang bloß in einer Überschrift besteht, so ist es leicht genug.³

Hier bekommt der Leser eine Interpretationshilfe, insofern Kierkegaard die drei Abschnitte des Bewußtseinskapitels der *Phänomenologie* nennt, nämlich, „Sinnliche Gewißheit“, „Wahrnehmung“, und „Kraft und Verstand“. Ich möchte die These vertreten, daß Kierkegaards Diskussion hier im großen und ganzen als ein Kommentar zum Abschnitt „Sinnliche Gewißheit“ angesehen werden kann. Trotz der oben zitierten Kritik, nämlich daß Hegel keine überzeugenden oder zureichenden Übergänge zwischen den einzelnen Kapiteln gegeben hat, ist Kierkegaards allgemeine Beurteilung der Analyse der „sinnlichen Gewißheit“ durchaus positiv, und außerdem ist seine Darstellung des Bewußtseins größtenteils davon abgeleitet. Aufgrund dieser Analyse entwickelt er seinen Wiederholungsbegriff.

Bevor wir uns Kierkegaards eigene Analyse anschauen, wird es nützlich sein, uns in groben Zügen mit Hegels Abschnitt „Die sinnliche Gewißheit“ bekannt zu machen; er ist die erste substantielle Analyse in der *Phänomenologie des Geistes* und von daher auch der Anfang des dialektischen Aufmarsches zum absoluten Wissen. Der Abschnitt „sinnliche Gewißheit“ führt den ersten Begriff für die dialektische Analyse ein. Hegels phänomenologischer Schauspieler der *Phänomenologie*, das natürliche Bewußtsein, beginnt mit dem Glauben des Common Sense an eine vorbestimmte externe Welt, die dem Menschen unmittelbar zugänglich sei. Die Behauptung, die dem Bewußtseinskapitel zugrundeliegt, ist die einfache Meinung, daß es bewußtseinsexterne Dinge gäbe, die dem Menschen unmittelbar gegeben seien. Das Bewußtseinskapitel stellt verschiedene Formen einer Metaphysik des Realismus vor, die eine unabhängige Wirklichkeit der externen Welt behaupten. Die erste dieser Formen ist die der „sinnlichen Gewißheit“, nämlich die minimale Behauptung, daß es überhaupt etwas Bewußtseinsunabhängiges gäbe.

Hegels Terminologie kann hier, wie Kierkegaard bemerkt, irreführend sein, da Hegel den Ausdruck „sinnliche Gewißheit“ nicht verwendet, um das Spektrum der sinnlichen Erfahrung zu kennzeichnen, sondern mit diesem Ausdruck die undifferenzierteste Form der uns in sinnlicher Erfahrung gegebenen Wirklichkeit meint.⁴ Hegel schreibt, daß wir uns in dieser Bewußtseinsform nicht

³ *JC*, S. 156fn.; *Pap.* IV B 1, S. 148fn. Vgl. *Pap.* IV B 10,12.

⁴ Hegel *PhG*, S. 94: „Der Reichtum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewißheit an, an der er nur das Beiher spielende war.“

mit einem Gegenstand befassen, der „nach der Menge unterschiedener Beschaffenheiten“ zu erkennen ist oder der „ein vielfaches Verhalten zu anderen“⁵ enthält. Hegel schreibt: „Beides geht die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit nichts an.“⁶ Das Objektmodell der „sinnlichen Gewißheit“ ist stattdessen das, wovon wir meinen, uns unmittelbar bewußt zu sein: „Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes sein als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, *Wissen des Unmittelbaren*, oder *Seienden* ist.“⁷ Dieses Objektivitätsmodell als das reine Sein stellt das einfachste Kriterium für die Objektivität dar, und deswegen ist es das erste, das Hegel in der *Phänomenologie* analysiert. Nach dem typischen Hegelschen Muster läuft das Argument durch drei verschiedene Stufen. Die Wahrheit wird dargestellt erst als an sich, d.h. als zum Objekt gehörende, und danach als für sich oder zum Subjekt gehörende, und schließlich als an und für sich, wo sie in beidem vereinigt wird.

Die erste Stufe versucht das reine undifferenzierte Sein auf der Seite des Objekts zu sehen. Diese ist das unmittelbar Gegebene und Wahre. Hegel schreibt folgendermaßen über die Gewißheit des natürlichen Bewußtseins: „Sie sagt von dem, was sie weiß, nur dies aus: es *ist*; und ihre Wahrheit enthält allein das *Sein* der Sache.“⁸ Das reine Sein bedeutet also jedes beliebige autonome und externe Ding, das an sich existiert, unabhängig von dem Subjekt. Dieses formlose Ding wird mit dem Ausdruck „Dieses“ bezeichnet. Da wir die Stufe der Eigenschaften noch nicht erreicht haben, wird der Terminus „Dieses“ verwendet, um die Existenz als etwas Bewußtseinsunabhängiges zu bezeichnen, ohne es genauer in einer Art und Weise zu bestimmen, die Eigenschaften voraussetzen würde. Die Behauptung des natürlichen Bewußtseins ist, daß ein partikuläres autonomes Objekt existiert; diese Behauptung drückt es mit dem Satz „Dieses ist“ aus. Der demonstrative Charakter des „Dieses“ macht es angeblich möglich, ein spezifisches Objekt zu identifizieren und zu bestimmen. Alle externen Objekte sollen mit einem „Dieses“ bezeichnet werden können. Hegel unterscheidet zwei Aspekte des „Dieses“, nämlich das

(PhG = *Phänomenologie des Geistes*, Bd. 3 von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.)

⁵ Hegel PhG, S. 82-83.

⁶ Hegel PhG, S. 83.

⁷ Hegel PhG, S. 82.

⁸ Hegel PhG, S. 82.

„Jetzt“ und das „Hier“.⁹ Die spezifische Position in Raum und Zeit ist das, was die Partikularität eines Objekts ausmacht.¹⁰ Die Behauptung des natürlichen Bewußtseins ist, daß es ein spezifisches Objekt gibt. Dies wird folgendermaßen formuliert: „Dies ist hier jetzt.“

Die dialektische Bewegung aber zeigt, daß dieser Begriff in sich inkonsequent ist. Weder das „Hier“ noch das „Jetzt“ ist in der Lage, ein besonderes Objekt zu identifizieren und zu bezeichnen. Hegel beweist dies mit dem folgenden Argument. Er beginnt mit der dialektischen Untersuchung des „Jetzt“:

Auf die Frage: *was ist das Jetzt?* antworten wir also zum Beispiel: *das Jetzt ist die Nacht*. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebensowenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir *jetzt, diesen Mittag*, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist.¹¹

In dem Versuch des natürlichen Bewußtseins zu behaupten, daß ein spezifisches Objekt jetzt existiert, meint es mit dem Wort „jetzt“, daß es *in genau diesem Augenblick* existiert. Aber das Wort „jetzt“ ist kein besonderer Terminus, sondern ein allgemeiner, der sich auf alle möglichen beliebigen Momente in der Zeit beziehen kann. Indem es einfach sagt, daß das Objekt jetzt existiert, kann das natürliche Bewußtsein einen spezifischen zeitlichen Moment noch lange nicht bestimmen. Kurz gesagt: das natürliche Bewußtsein sagt nicht, was es meint, insofern es etwas Besonderes über das Objekt behaupten möchte, da es aber einen allgemeinen Ausdruck verwendet, wird die Wahrheit des Partikulären nicht ausgedrückt, sondern geht in der Unbestimmtheit der Allgemeinheit verloren.

Ein ähnliches Argument wird für den räumlichen Terminus, nämlich für das „Hier“ verwendet. Auch dieses ist ein allgemeiner Terminus. Das Argument für das „Hier“ lautet folgendermaßen: „Das *Hier* ist z.B. der *Baum*. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden und hat sich in das Entgegengesetzte verkehrt: *Das Hier ist nicht ein Baum*, sondern vielmehr ein *Haus*.¹² Das gleiche Wort „Hier“ wird verwendet, um verschiedene Orte zu bezeichnen, zuerst den Raum, wo der Baum sich befindet, und danach den, wo das Haus

⁹ Hegel *PhG*, S. 84.

¹⁰ Hegel *Enz.* III § 418. (*Enz.* I-III = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Bde. 8-10 von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Werke in zwanzig Bänden.*)

¹¹ Hegel *PhG*, S. 84.

¹² Hegel *PhG*, S. 85.

ist. Das „Hier“, als allgemeines, ist also nicht in der Lage, einen bestimmten Ort zu bestimmen, und kann deswegen ein einzelnes Objekt der sinnlichen Gewißheit nicht bestimmen oder erkennen. So wie das „Jetzt“ sich auf jeden beliebigen Moment der Zeit beziehen kann, genau so bezieht sich das „Hier“ auf irgendeinen beliebigen Raum. Das natürliche Bewußtsein meint schon wieder das Besondere, aber ist nicht in der Lage, es mit einem allgemeinen Terminus zu bezeichnen, nämlich dem „Hier“.

Als Resultat des Scheiterns der ersten Stufe versucht das natürliche Bewußtsein jetzt einige Modifikationen in seinem Begriff, um die Widersprüche zu lösen. Es nimmt eine zweite Strategie auf, welche die Rolle des Subjekts und die des Objekts umkehrt.¹³ Statt das Objekt als das Unmittelbare und das Wahre zu betrachten, macht das natürliche Bewußtsein jetzt das Subjekt zum primären Element in der Beziehung. Jetzt wird das einzelne Subjekt als das Partikuläre betrachtet, und aufgrund seiner Besonderheit ist es gedacht als das, was die Objektivität bestimmt. Die Wahrheit ist also „in dem Gegenstand, als *meinem* Gegenstande oder im *Meinen*; er ist, weil Ich von ihm weiß“.¹⁴ Die verschiedenen unmittelbaren Modalitäten, das Objekt der sinnlichen Gewißheit zu erkennen, liegen jetzt alle auf der Seite des individuellen Subjekts: „Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nun im *Ich*, in der Unmittelbarkeit meines *Sehens*, *Hörens*, usw.“¹⁵ In dieser Art und Weise ersetzt das reine „Ich“ oder das individuelle Subjekt das „Diese“ oder das Sein des Objekts. Jetzt liegt die Partikularität auf der Seite des Subjekts und nicht auf der des Objekts.

Hegel analysiert jetzt das „Ich“ mit der gleichen Rigorosität, die er beim „Dies“ vorhin angewandt hat. Es wird festgestellt, daß das „Ich“ gleichfalls an der Allgemeinheit in genau der gleichen Art und Weise wie das „Dieses“ scheitert. Der Terminus „Ich“ bezeichnet kein besonderes Subjekt sondern ist, wie das „Dieses“, etwas Allgemeines. Hegel schreibt: „Ich ist nur allgemeines, wie *Jetzt*, *Hier* oder *Dieses* überhaupt; ich meine wohl einen *einzelnen Ich*, aber sowenig ich das, was ich bei *Jetzt*, *Hier* meine, sagen kann, sowenig bei *Ich*. In dem ich sage: *dieses Hier*, *Jetzt* oder ein *Einzelnes*, sage ich: *alle Diese*,

¹³ Hegel schreibt, „Vergleichen wir das Verhältnis, in welchem das Wissen und der Gegenstand zuerst auftrat, mit dem Verhältnisse derselben wie sie in diesem Resultate zu stehen kommen, so hat es sich umgekehrt. Der Gegenstand, der das wesentliche Sein sollte, ist nun das Unwesentliche der sinnlichen Gewißheit“, *PhG*, S. 86.

¹⁴ Hegel *PhG*, S. 86.

¹⁵ Hegel *PhG*, S. 86.

alle Hier, Jetzt, Einzelne: ebenso, indem ich sage: *Ich, dieser einzelne Ich*, sage ich überhaupt: *alle Ich*.¹⁶ In der *Enzyklopädie* verwendet Hegel dieselbe Argumentation: „Ebenso wenn ich sage: ‚Ich‘, *meine* ich Mich *als diesen* alle anderen Ausschließenden; aber was ich sage, Ich, ist eben jeder.“¹⁷ Da jedes Subjekt „Ich“ verwendet, um sich auf sich selber zu beziehen, hat das Wort allein keinen Wert als Bezugswort. Kurz gesagt: es bezieht sich nicht auf etwas Besonderes, sondern auf etwas Allgemeines.¹⁸

Jetzt kommen wir zur dritten Stufe, welche die zwei vorigen vereinigt. Statt die Partikularität ausschließlich auf der Seite des Objekts oder des Subjekts zu lokalisieren, versucht das natürliche Bewußtsein, sie jetzt zusammen oder in ihrer Bezogenheit aufeinander in dem Augenblick zu nehmen:

Die sinnliche Gewißheit erfährt also, daß ihr Wesen weder in dem Gegenstande noch in dem Ich und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des anderen ist; denn an beiden ist das, was Ich meine ... Wir kommen hierdurch dahin, das *Ganze* der sinnlichen Gewißheit selbst als ihr *Wesen* zu setzen, nicht mehr nur ein Moment derselben.¹⁹

Hier liegt der Aspekt der Partikularität angeblich in dem genauen Punkt der Interaktion zwischen dem Subjekt und dem Objekt. Dieses Moment der Besonderheit wird als das neue „Hier“ und das neue „Jetzt“ bezeichnet. Der spezifische Moment der Berührung ist das, was wesentlich ist, und das natürliche Bewußtsein versucht sich nur darauf zu konzentrieren: „Ich, dieser, behaupte also das Hier als

¹⁶ Hegel *PhG*, S. 87.

¹⁷ Hegel *Enz.* I § 24, Zusatz 1: „Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind. So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besonderen abstrahiert ist, in welchem aber zugleich alles verhüllt liegt“. Vgl. auch *RP* § 4, Zusatz: „Ich ist das Denken und ebenso das Allgemeine. Wenn ich Ich sage, so lasse ich darin jede Besonderheit fallen, den Charakter, das Naturell, die Kenntnisse, das Alter. Ich ist ganz leer, punktuell, einfach, aber tätig in dieser Einfachheit.“ (*RP* = *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Bd. 7 von Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Werke in zwanzig Bänden, 1970.)

¹⁸ Vgl. Hegel *Enz.* III § 381. Vgl. auch *Enz.* § 24, Zusatz 1: „Wenn ich *Ich* sage, so meine ich mich als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der Tat sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. *Ich* ist auch jeder andere, und indem ich mich als *Ich* bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche ich jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus.“

¹⁹ Hegel *PhG*, S. 87.

Baum und wende mich nicht um, so daß mir das Hier zu einem Nichtbaum würde.“²⁰

Wenig überraschend ist, daß man diesen besonderen Moment des Kontakts mit den allgemeinen Termini „Hier“ und „Jetzt“ sprachlich nicht ausdrücken kann. Die erste dialektische Analyse gilt dem zeitlichen Berührungspunkt oder dem „Jetzt“. Wie sein Vorgänger ist das neue „Jetzt“ gleichfalls vergänglich und verbleibt nie länger als einen Moment:

Es wird das *Jetzt* gezeigt, *dieses Jetzt*. *Jetzt*; es hat schon aufgehört zu sein, indem es gezeigt wird; das *Jetzt*, das ist, ist ein anderes als das gezeigte, und wir sehen, daß das Jetzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu sein. Das Jetzt, wie es uns gezeigt wird, ist ein *gewesenes*, und dies ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seins. Es ist also doch dies wahr, daß es gewesen ist. Aber was gewesen ist, ist in der Tat *kein Wesen*; es *ist* nicht, und um das Sein war es zu tun.²¹

Das natürliche Bewußtsein kann den besonderen Augenblick der Berührung zwischen dem Subjekt und dem Objekt mit dem Wort „Jetzt“ nicht identifizieren, da das „Jetzt“ allgemein ist. Die gleiche Bewegung findet mit dem räumlichen Terminus, dem neuen „Hier“ statt. Der besondere Raum, in dem die Interaktion zwischen dem Subjekt und dem Objekt stattfindet, wird eine Pluralität von Orten: „Das *aufgezeigte Hier*, das ich festhalte, ist ebenso ein *dieses Hier*, das in der Tat *nicht dieses Hier* sondern ein Vorn und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links ist. Das Oben ist selbst ebenso dieses vielfache Anderssein in oben, unten, usf.“²² Das natürliche Bewußtsein ist unfähig, den besonderen zeitlichen Punkt der Überschneidung mit einem allgemeinen Terminus auszudrücken. Besonderheit wird schon wieder zu Allgemeinheit.

Das Resultat von Hegels Analyse der „sinnlichen Gewißheit“ ist, daß man das reine Sein nicht benutzen kann, um ein besonderes Objekt zu bestimmen, da es zu allgemein ist. Es ist einfach die unbestimmte Allgemeinheit. Jedes Mal, wenn das natürliche Bewußtsein versucht, es zu benutzen, um ein bestimmtes Objekt zu bestimmen, wird die Besonderheit des Objekts in der Allgemeinheit aufgelöst. Das besondere oder gemeinte „Dieses“ bzw. „Ich“ fällt in eine Allgemeinheit des reinen Seins. Hegel schreibt: „[das natürliche Bewußtsein] wird in aller sinnlichen Gewißheit in Wahrheit nur dies erfahren, was wir gesehen haben, das *Dieses* nämlich als ein *Allgemeines*,

²⁰ Hegel *PhG*, S. 88.

²¹ Hegel *PhG*, S. 88.

²² Hegel *PhG*, S. 89.

das Gegenteil dessen, was jene Behauptungen allgemeine Erfahrung zu sein versichert.“²³ Es geht hier vor allem darum, die Besonderheit des Objekts genau auszudrücken. Man meint, sich auf ein einzelnes Objekt zu beziehen, aber mit der Kategorie des reinen Seins ist man nicht in der Lage, es zu identifizieren oder von anderen Objekten zu unterscheiden. Diese sprachlichen Beschreibungen der Besonderheit stützen sich immer auf allgemeine Termini, welche die besondere Natur des gemeinten Objekts zerstören. Hier endet der Abschnitt „Die sinnliche Gewißheit“, und es ist die Aufgabe der folgenden Kapitel der *Phänomenologie*, die hier begonnenen Probleme der Allgemeinheit und Besonderheit zu lösen.

II.

Auf den ersten Blick hat die hier vorgestellte Diskussion Hegels sehr wenig mit irgend etwas zu tun, das wir sofort als etwas Typisches für Kierkegaard erkennen können. Aber die Analyse dieser Diskussion von Hegel ist der Ort, an dem Kierkegaard den Begriff der Wiederholung in den letzten paar Seiten von *De omnibus* einführt.²⁴ Dort stellt er die von Hegel geliehene These auf, das Bewußtsein sei „ein Verhältnis, dessen Form der Widerspruch ist“.²⁵ Seltsamerweise verbindet er die Idee des Widerspruches in diesem Zusammenhang mit dem Wiederholungsbegriff. Seine Behauptung ist, daß der Widerspruch erst mit dem Begriff Wiederholung aufkommt: „Unmittelbar ist kein Zusammenstoß da, mittelbar aber ist er da. Sobald die Frage nach einer Wiederholung entsteht, ist der Zusammenstoß da; denn Wiederholung ist nur denkbar bei etwas, das vorher gewesen ist.“²⁶ Der Begriff der Wiederholung taucht überraschenderweise in seiner Explikation dieser Hegelschen Analyse auf. Bevor wir das Argument anschauen, ist es wichtig, an den Unterschied zu erinnern, den Kierkegaard zwischen dem, was er „Realität“ und dem, was er „Idealität“ nennt, macht. Das erste ist die empirische Sphäre der Existenz und des Lebens, wohingegen das Letztere die Sphäre des abstrakten Denkens und der Begriffe ist. Diese zwei Begriffe bestimmen hier die Struktur des Arguments.

²³ Hegel *PhG*, S. 90-91.

²⁴ *JC*, S. 157-159; *Pap.* IV B 1, S. 149-150.

²⁵ *JC*, S. 158; *Pap.* IV B 1, S. 149.

²⁶ *JC*, S. 158; *Pap.* IV B 1, S. 149.

Kierkegaard erklärt seine Behauptung über Wiederholung und über den Widerspruch des Bewußtseins mit einem Argument in drei Schritten. Der erste Schritte lautet: „In der Realität als solcher gibt es keine Wiederholung.“²⁷ Wie er erklärt, ist das Wesentliche hier, daß die Realität nur in einem einzelnen Moment und nicht über eine längere Zeit existiert. Aber in einem einzelnen Moment kann nichts wiederholt werden, da die Wiederholung einen früheren Moment voraussetzt, als das wiederholte Ereignis zum ersten Mal stattfand. Damit es eine Wiederholung geben kann, muß es zuerst eine erste Instanz geben: „Wäre auch die Welt, statt die Schönheit zu sein, nichts als lauter gleichgroße einförmige Feldsteine, es gäbe doch keine Wiederholung. Ich würde in alle Ewigkeit in jedem Augenblick einen Feldstein sehen, aber ob es derselbe sei, den ich vorher gesehen, danach wäre die Frage nicht.“²⁸ Um einen Feldstein als denselben zu betrachten, muß man aus dem einzelnen Moment der Existenz zurücktreten und ihn mit einem früheren Moment vergleichen können. Für eine echte Wiederholung ist ein Aspekt von dem, was Kierkegaard „Idealität“ nennt, nötig; man muß zunächst die Idee eines Feldsteines im Kopf haben, um herauszufinden, ob ein bestimmtes Objekt ein Feldstein ist oder nicht. Die Wiederholung liegt darin, ein besonderes Objekt unter einem Allgemeinen oder einer Idee zu kategorisieren. Ohne diesen ideellen Aspekt wird es nie eine Wiederholung geben, da es in der reinen Wirklichkeit eines Moments nur eine Pluralität der einzelnen, isolierten Momente gibt, die keine Beziehung zu einander haben.

Jetzt geht Kierkegaard über zur zweiten Phase seines Argumentes, die das Gegenteil der ersten bildet, nämlich: „In der Idealität allein ist keine Wiederholung.“²⁹ Idealität, die das Gegenteil der Wirklichkeit ist, kennt gleichfalls keine Wiederholung, da sie ewig und unveränderlich ist: „denn die Idee ist und bleibt die gleiche und kann als solche nicht wiederholt werden.“³⁰ Damit Wiederholung stattfinden kann, muß sich etwas zwischen dem ersten und dem zweiten Moment der Wiederholung ändern. Es muß einen Aspekt der Differenz geben. Wenn es keine Änderung gibt, existiert nur ein Moment und keine Wiederholung. Im Rahmen der abstrakten Ideen gibt es keine Wiederholung, da es eben keine Änderungen gibt. Für eine Wiederholung sind konkrete, veränderbare Objekte in der Sphäre der Realität nötig.

²⁷ *JC*, S. 158; *Pap.* IV B 1, S. 149.

²⁸ *JC*, S. 158; *Pap.* IV B 1, S. 149.

²⁹ *JC*, S. 158; *Pap.* IV B 1, S. 149-150.

³⁰ *JC*, S. 158; *Pap.* IV B 1, S. 150.

Jetzt kommt Kierkegaard zu seinem Schluß, der die erste und die zweite Behauptung zusammenbringt. Da die Wiederholung weder in der Realität noch in der Idealität allein stattfinden kann, muß sie in einer Synthese der beiden stattfinden: „Wenn die Idealität und die Realität einander berühren, so tritt die Wiederholung in Erscheinung. Indem ich da im Moment z.B. etwas sehe, tritt die Idealität hinzu und will erklären, es sei eine Wiederholung.“³¹ Realität ist notwendig, um ein einzelnes Ereignis zu einem bestimmten Zeitpunkt zu erfahren, und Idealität ist notwendig, damit wir das einzelne Ereignis mit einem früheren verbinden können und es damit als eine Instanz der Wiederholung anerkennen können. Beide Aspekte sind daher für die Wiederholung notwendig: das einzelne empirische Ding und die abstrakte Idee, von der es ein Exemplar ist.

Kierkegaard beschreibt diese Beziehung und die Zusammenstellung von Realität und Idealität als einen Widerspruch. Dies ist für ihn *der* Widerspruch des Bewußtseins:

Hier ist der Widerspruch; denn das, was ist, ist zugleich auf andere Weise. Daß das Äußere ist, das sehe ich, aber im gleichen Augenblick setze ich es ins Verhältnis zu etwas, das auch ist, etwas, welches das Selbe ist und das zugleich erklären will, daß das andere das Selbe sei. Hier ist eine Verdoppelung, hier ist die Frage nach einer Wiederholung. Die Idealität und Realität stoßen mithin zusammen, in welchem Medium? In der Zeit? Das ist ja eine Unmöglichkeit. In der Ewigkeit? Das ist ja eine Unmöglichkeit. Worin also? Im Bewußtsein, da ist der Widerspruch.³²

Es gibt ein einzelnes, äußeres Objekt, was man wahrnimmt. Dieses Objekt kann verstanden werden, insofern es bestimmt und unter einem abstrakten Begriff eingeordnet werden kann. Anhand eines abstrakten Begriffes kann es als eine Wiederholung konzipiert werden, welche die zwei zusammenbringt. Das philosophische Problem ist, wie diese Synthese stattfindet, und wie sich das Allgemeine oder die Idee auf das Besondere beziehen kann. Kierkegaards Argumentation folgt der gleichen Form wie die Analyse, die er vorhin gegeben hat. Die Beziehung zwischen Realität und Idealität kann in der Zeit nicht stattfinden, d.h. in der Sphäre der veränderlichen Einzelnen, da es kein Allgemeines geben würde, um sie zusammenzubringen. Gleichfalls kann sie in der Ewigkeit nicht stattfinden, d.h. in der zeitlosen Sphäre der Ideen, da es keine einzelnen Exemplare geben würde, die überhaupt zusammengebracht werden könnten. Kierkegaard zieht den Schluß, daß die zwei Begriffe – Idealität und Realität – im Be-

³¹ *JC*, S. 158; *Pap.* IV B 1, S. 150.

³² *JC*, S. 158; *Pap.* IV B 1, S. 150.

wußtsein zusammenkommen müssen. Die Einheit dieser zwei im Bewußtsein ist der Widerspruch. Dort findet die Wiederholung statt.

III.

Was an dieser Analyse überrascht, ist wie sehr sie von Hegels Darstellung der „sinnlichen Gewißheit“ abhängt, die in den Seiten unmittelbar vor der Passage, in welcher der Begriff Wiederholung eingeführt wird, analysiert wird. Ich möchte jetzt einige dieser Ähnlichkeiten kurz skizzieren. Ich werde mich speziell auf drei Berührungspunkte konzentrieren: (1) die begriffliche Ähnlichkeit zwischen Hegels Termini „Allgemeinheit“ und „Besonderheit“ und Kierkegaards Termini „Idealität“ und „Realität“, (2) die triadische Argumentationsform, und (3) den Begriff der Wiederholung als Widerspruch des Bewußtseins.

In seiner Analyse verwendet Kierkegaard zwei für ihn neue Wörter – Realität und Idealität – die auf den ersten Blick mit Hegels Analyse nichts zu tun haben. Aber bei genauer Betrachtung wird klar, daß diese Wörter dazu dienen, genau den Widerspruch zwischen Allgemeinheit und Besonderheit darzustellen, den Hegel im Abschnitt „sinnlichen Gewißheit“ analysiert. Kierkegaard schreibt: „Die Unmittelbarkeit ist die Realität, die Sprache ist Idealität, das Bewußtsein ist der Widerspruch. In dem Augenblick, da ich die Realität aussage, ist der Widerspruch da; denn was ich sage, ist die Idealität.“³³ Hier ist es klar, daß Kierkegaard sich auf Hegels Analyse bezieht, und zwar auf Hegels Darstellung der Unfähigkeit der Sprache, ein besonderes Objekt auszudrücken. Das „Dieses“ ist unbestimmt, da es alles ausdrückt und nicht das besondere „Dieses“ oder das einzelne gemeinte Objekt. Die Besonderheit des Objekts ist das, was Kierkegaard „Realität“ nennt, wohingegen der sprachliche Ausdruck, der es charakterisiert, das ist, was er „Idealität“ nennt. Die Verbindung zu Hegels Analyse ist sogar klarer, wenn Kierkegaard schreibt: „In der Realität allein ist keine Möglichkeit des Zweifels; indem ich sie in der Sprache ausdrücke, ist der Widerspruch da, da ich sie gar nicht ausdrücke, sondern etwas anderes erzeuge.“³⁴ Man kann das Besondere mit der Sprache nicht ausdrücken, da die Sprache ein System der allgemeinen Begriffe ist, und wenn man es versucht, wird das Besondere zu einem Allgemeinen. Kierkegaard schreibt:

³³ *JC*, S. 155; *Pap.* IV B 1, S. 147.

³⁴ *JC*, S. 155; *Pap.* IV B 1, S. 146.

Daher ist es die Sprache, die die Unmittelbarkeit aufhebt; wenn man nicht sprechen könnte, würde sie in der Unmittelbarkeit bleiben. Dies konnte man ausdrücken ... insofern man sagt, daß das Unmittelbare Realität ist, ist die Sprache Idealität, da ich einen Widerspruch erzeuge insofern ich spreche. Wenn ich versuche, die sinnliche Wahrnehmung in dieser Art und Weise auszudrücken, ist der Widerspruch vorhanden, da das, was ich sage, verschieden ist von dem, was ich sagen möchte. Ich kann Realität mit der Sprache nicht ausdrücken, weil ich Idealität benutze, um sie zu charakterisieren, was ein Widerspruch, eine Unwahrheit ist.³⁵

Dies ist Hegels Formulierung des gleichen Gedankens sehr ähnlich, wenn er beschreibt, wie das natürliche Bewußtsein nicht das sagen kann, was es meint. In seinem Schluß benutzt Hegel das Beispiel eines Blattes Papier, um das Resultat dieser Analyse zu erklären: „Sie meinen *dieses* Stück Papier, worauf ich *dies* schreibe oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meinen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, *sagen* wollten, und sie *wollten sagen*, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewußtsein, dem an sich Allgemeinen angehört, *unerreichbar* ist.“³⁶ Es scheint eine klare Ähnlichkeit zwischen den zwei Analysen zu geben. In beiden geht es um die Unmöglichkeit, ein gemeintes Partikuläres mit den allgemeinen Kategorien der Sprache auszudrücken. Das, was wahrgenommen wird, ist partikulär, aber das, was gesagt wird, ist etwas Allgemeines – ein Baum, ein Haus, usw. Kierkegaard verbindet die Wörter „Realität“ und „Idealität“ direkt mit Hegels Termini. Er schreibt: „An sich gibt es schon einen Widerspruch zwischen Realität und Idealität; das eine gibt ein in Zeit und Raum bestimmtes Besonderes, das andere das Allgemeine.“³⁷ Es ist klar hier, daß Hegels Unterscheidung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit zumindest ein Teil von dem ist, was Kierkegaard mit „Idealität“ und „Realität“ meint.

Die zweite Ähnlichkeit bildet Hegels Argumentationsform, die Kierkegaard nachahmt. Hegel argumentiert zuerst, daß die Wahrheit in der Besonderheit des Objekts liegt, d.h. in der Realität, und die zeigt sich widersprüchlich. Auf der zweiten Stufe kommt die Behauptung, daß sie in dem Denken des Subjekts liegt, aber auch dies zeigt sich widersprüchlich. Schließlich kommt die dritte Phase, und die Wahrheit wird in die Einheit beider – des Objekts und des Subjekts – gesetzt. Wie wir bereits gesehen haben, folgt Kierkegaards Argument im großen und ganzen der gleichen Form. Zuerst argumentiert er,

³⁵ *Pap.* IV B 14,6.

³⁶ Hegel *PhG*, S. 91-92.

³⁷ *Pap.* IV B 10,7 n.d., 1842-43.

daß es keine Wiederholung im Rahmen der Realität allein gibt. Dann behauptet er, daß es keine Wiederholung im Rahmen der Idealität allein gibt. Zum Schluß kommt die Behauptung, daß die Wiederholung in der Einheit der beiden – Realität und Idealität – stattfindet, genauso wie die dritte Stufe bei Hegel die Einheit des Subjekts und Objekts bildet. Beide Denker verwenden eine triadische oder dialektische Argumentationsmethode.

Ein weiterer Berührungspunkt ist Kierkegaards Beschreibung des Bewußtseins als Widerspruch, der die zwei Kategorien, Realität und Idealität, oder nach Hegel, Besonderheit und Allgemeinheit, vereinigt. Kierkegaard schreibt: „Zwiefältigkeit ist die Realität und die Idealität, das Bewußtsein ist das Verhältnis.“³⁸ Auch für Hegel spielt das Bewußtsein die wesentliche Rolle, insofern es das Bewußtsein ist, das versucht, die Wahrheitsbehauptungen zu formulieren, und für das Bewußtsein entsteht der Widerspruch. Dies bildet einen Teil von Hegels phänomenologischer Methode, nach der die Widersprüche entstehen, weil die beiden Elemente – das Objekt und der Begriff – im Bewußtsein vereinigt sind: „Denn das Bewußtsein ist einerseits Bewußtsein des Gegenstandes, andererseits Bewußtsein seiner selbst; Bewußtsein dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtsein seines Wissens davon. Indem beide *für dasselbe sind*, ist es selbst ihre Vergleichung.“³⁹ Es gäbe keinen Widerspruch, wenn die zwei widersprüchlichen Elemente nicht beide in dem gleichen Bewußtsein wären. In einer ähnlichen Art und Weise wie Hegel behauptet Kierkegaard: „Die Möglichkeit des Zweifels liegt im Bewußtsein, dessen Wesen ein Widerspruch ist, welcher durch eine Zwiefältigkeit erzeugt wird und selber eine Zwiefältigkeit erzeugt.“⁴⁰ Der Schluß, daß der Wiederholungsbegriff aus dem Kontext der Hegelschen Diskussion des Bewußtseins entsteht, ist frappierend, da Kierkegaard später im Buch *Die Wiederholung* den Wiederholungsbegriff als eine implizite Kritik an Hegels Vermittlungsbegriff verwendet. Das, was Kierkegaard „Wiederholung“ nennt, ist zumindest in diesem Zusammenhang das, was Hegel unter der Beziehung der Allgemeinheit zu Besonderheit versteht. Man kann ein sinnliches, besonderes Objekt als eine Wiederholung erst erkennen aufgrund eines allgemeinen Begriffs, den man schon im voraus hat. Ohne allgemeine Kategorien würde es keine Wiederholung geben, da es nur eine Pluralität unähn-

³⁸ JC, S. 155; Pap. IV B 1, S. 146.

³⁹ Hegel PhG, S. 78.

⁴⁰ JC, S. 155; Pap. IV B 1, S. 146.

licher einzelner Dinge geben würde. Gleichfalls würde es keine Wiederholung ohne einzelne Dinge geben, da es nur monadenartige, ewige Allgemeinheiten geben würde, die sich nie wiederholen. Die Wiederholung kann erst in der Beziehung zwischen den zwei Stufen stattfinden. Dies kann als die erkenntnistheoretische Grundlage für den Wiederholungsbegriff angesehen werden, eine Grundlage, die Kierkegaard zum großen Teil von Hegel übernommen hat. Wenn Kierkegaard daher behauptet, daß die Wiederholung ein Widerspruch des Bewußtseins sei, gibt er einfach Hegels These im Abschnitt „Die sinnliche Gewißheit“ wieder.

Es ist schade, daß der zweite Teil von *De omnibus* so fragmentarisch ist. Kierkegaard beweist hier ein sorgfältiges Studium von zumindest einem Teil des philosophischen Corpus Hegels, und zwar dem Abschnitt „Die sinnliche Gewißheit“ aus der *Phänomenologie*. Seltsamerweise ist er keineswegs kritisch Hegels Darstellung gegenüber,⁴¹ sondern folgt ihr so nah, daß seine Analyse manchmal zu einer Paraphrase wird. Kierkegaard führt einige seiner eigenen Termini ein, aber die Fragestellung ist eindeutig die gleiche.

Kierkegaard interessiert sich für die Analyse der „Sinnlichen Gewißheit“, weil sie zum Schluß mit einem Widerspruch innerhalb des Bewußtseins selber endet, nämlich, dem Widerspruch, daß das Bewußtsein das Besondere meint, aber nur das Allgemeine sagen kann, und insofern kann es nicht sagen, was es meint. Diese Analyse Hegels ist wichtig für Kierkegaard, der oft z.B. Glauben in der gleichen Art und Weise diskutiert. Abrahams Glauben in *Furcht und Zittern* ist zum Beispiel nicht etwas, das man mit Wörtern ausdrücken oder diskursiv begründen kann. Von dieser Theorie des Glaubens leitet Kierkegaard seine Theorie der indirekten Mitteilung ab. Kierkegaard interessiert sich für Hegels Analyse, weil sie die Grenzen der Sprache und der Inkommensurabilität zwischen der Sprache und bestimmten Elementen im menschlichen Leben, z.B. dem Glauben, zeigt.

Aber es gibt hier einen wesentlichen Unterschied zwischen Hegel und Kierkegaard. Für Hegel ist der Abschnitt „Die sinnliche Gewißheit“ die erste Analyse auf dem langen Weg zum absoluten Wissen.

⁴¹ Zum Schluß skizziert Kierkegaard eine Kritik an den Versuch, Zweifel systematisch zu beantworten. Hier unterscheidet er zwischen klassischem und modernem Skeptizismus. Diese Kritik scheint aber relevanter für Descartes und die Fragestellung über Zweifel als für Hegel, der sich für die Frage der skeptischen Zweifel nicht besonders interessiert. Vgl. *JC*, S. 157; *Pap.* IV B 1, S. 149.

Von daher stellt sie nur einen einzigen Wahrheitsbegriff dar, einen Begriff, der gleich im nächsten Abschnitt aufgehoben wird. Obwohl diese Analyse in einer Art *aporeia* mit einer Spaltung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit, zwischen Sprache und dem besonderen Objekt endet, ist dies keineswegs Hegels letztes Wort zum Thema. Ganz im Gegenteil arbeitet er weiter durch mehrere ähnliche Modelle solcher Trennungen und Dualismen, und zeigt, wie sie alle in sich inkonsequent sind. Schließlich erreicht er im absoluten Wissen das Niveau der Wissenschaft, wo die letzte Vermittlung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit, Subjekt und Objekt, stattfindet. Von daher bildet für Hegel „Die sinnliche Gewißheit“ nur eine einzige, widersprüchliche Form des Wissens unter anderen, die aufgehoben werden müssen. Im Gegensatz dazu ist für Kierkegaard die *aporeia* der „sinnlichen Gewißheit“ das letztes Wort. Die dortigen Behauptungen über die Inkommensurabilität der Sprache und Wirklichkeit bilden *mutatis mutandis* seine endgültige Position. Dies macht den Unterschied zwischen den zwei Denkern zumindest zu diesem Thema klar. Hegel glaubt, daß die in der „sinnlichen Gewißheit“ analysierte Spaltung letztendlich aufgehoben und vermittelt werden kann, wohingegen sie nach Kierkegaards Auffassung immer bleiben wird. Obwohl Kierkegaard hier viel von Hegels Analyse leiht und sogar die Inspiration für die Wiederholungslehre hier findet, sind seine Anwendung und das Verständnis ihrer Implikationen wesentlich anders als Hegels.