

Die Zweideutigkeit der Reflexion bei G.W.F. Hegel und Søren Kierkegaard¹

Birgitte Kvist Poulsen

In den folgenden Überlegungen und Analysen soll die Bedeutung des Begriffs der Modernität für das philosophische Denken G.W.F. Hegels und Søren Kierkegaards dargestellt werden. Was die Diagnose der modernen Mitwelt betrifft, so sind sich die beiden Denker weitgehendst einig; untersucht man aber den Begriff der Reflexion, der für beide von ganz besonderer Bedeutung ist, so wird deutlich, daß die jeweilige Antwort auf die Frage nach den Problemen der modernen Welt auf unterschiedliche Weise ausfällt. Um das Verhältnis zwischen den Problemen der Moderne und dem Begriff der Reflexion sowohl bei Hegel als auch bei Kierkegaard herausarbeiten zu können, beschränke ich mich auf Kierkegaards zentralen Text *Eine literarische Anzeige* aus dem Jahre 1846; um dasselbe Verhältnis im philosophischen Denken Hegels näher beleuchten zu können, soll die sogenannte Differenzschrift aus dem Jahre 1801 sowie die Verfassungsschrift aus dem Zeitraum von 1799-1801² herangezogen werden.

Zunächst soll der gemeinsame Ausgangspunkt näher betrachtet werden. Sowohl Hegel als auch Kierkegaard reagieren auf Probleme der geschichtlichen Entwicklung, von denen ihr Denken ausgeht, um sich von diesen um einer Antwort willen absetzen zu können. Das philosophische Denken von Hegel und Kierkegaard ist von der Erfahrung der »Entzweiung« und dem Zusammenbruch einer sinnstiftenden Einheit geprägt, die sich sowohl auf der gesellschaftlichen als auch der religiösen Ebene abspielt. Diese Entzweiung zwischen Individuum und Welt ist nun keineswegs eine moderne Erfindung; in der modernen Welt aber tritt diese Problematik besonders deutlich hervor. Der primäre Grund dafür ist die zunehmende Zersetzung der Gesellschaft in immer mehr und neue Bereiche, die eine ständige Differenzierung und fragmentarische Aufsplitterung in verschiedene Sphären nach sich zieht. Geschichtliches Zeichen für diesen Bruch im

modernen Weltverständnis ist die französische Revolution, für die Idee und die Forderung nach Freiheit und Gleichheit zentral ist; in der Forderung nach der Freiheit des Subjekts gegenüber Institutionen und Autoritäten akzentuiert die Revolution zugleich den metaphysischen Zusammenbruch. Fragt man nach der philosophischen Herkunft dieses Zusammenbruchs, so wird dieser durch Descartes' Philosophie des Bewußtseins eingeleitet; seinen Höhepunkt erreicht diese Philosophie bei und durch Kant, dessen Verdienst es ist, die Freiheit als Autonomie zu bestimmen, d.h. Kant hebt den sich selbst bestimmenden Menschen hervor. Dies pointiert Kant insofern, als er die Frage nach der Erkenntnis im Rekurs auf das Selbstbewußtsein des Subjektes begründet. Der von Kant errungene Gedanke der Autonomie sowie die Bedeutung des Selbstbewußtseins für die Erkenntnis zieht jedoch die Frage nach sich, wie das Subjekt sich als Seiendes in der Welt erfährt. Diese Erfahrung und das daraus sich ergebende Bewußtsein lassen sich in aller Kürze als Krise folgendermaßen charakterisieren: diese Krise macht sich zwischen dem Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und zur Welt geltend. Die Problematik für das moderne Individuum oder Subjekt in einer modernen Welt besteht darin, daß es zwischen sich selbst und der Gesellschaft sowohl einen Zusammenhang erkennen als auch herstellen muß. Diese Bruchstelle ist der Ausgangspunkt für das Denken Hegels und dem Kierkegaards. Beide sind zu der Einsicht gelangt, daß in der modernen Welt die metaphysischen Deutungsmodelle verloren gegangen sind. Jeder der beiden versucht, ausgehend von diesem entzweierenden Verlust, die Wiederherstellung einer bedeutungskonstituierenden Instanz zu etablieren. Hegel, indem er versucht, Vernunft und Versöhnung in der Geschichte aufzudecken; Kierkegaard, indem er sein Denken auf den Einzelnen *als* Einzelnen ausrichtet.

Im Gegensatz zur alten Welt und dem Kosmosdenken, wo die Welt sozusagen noch in Ordnung war, läßt sich die moderne Welt dahingehend charakterisieren, daß sie in Ordnung gebracht werden muß. Das heißt, daß keine äußere Instanz den Lauf der Welt bestimmt. In der Moderne ist das Umgekehrte der Fall: es ist der Mensch, der zur Grundlage für die Geschichte wird. Dies impliziert, daß das Subjekt das Vertrauen in eine grundlegende und transzendente Deutung der Welt aufgegeben hat. Eine derartige Lösung, die den Zusammenhang zwischen dem Subjekt und der Welt hat aufrechterhalten können, ist in der Moderne nicht mehr tragbar; damit ein neuer Zusammenhang begründet werden kann, rückt von nun an das Subjekt selbst ins Zentrum. Erfuhr sich das Subjekt in früheren Zeiten von außen bestimmt, hat es sich in der modernen Welt auf Grund einer

immanenten und selbstbestimmten Auffassung sowie Bedeutung von Welt zurechtzufinden. Daß gerade hierin das Problem seinen Anfang nimmt, liegt daran, daß das Verhältnis zwischen dem Subjekt und der Gesellschaft, das Verhältnis zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen, seine unmittelbare Übereinstimmung und Selbstverständlichkeit verloren hat. Wie bereits hervorgehoben wurde ist für Hegel und Kierkegaard die Entzweiung zwischen dem Subjekt und dem allgemeinen Leben, der Welt, der problematische Ausgangspunkt ihres philosophischen Denkens. Die versöhnende Identität oder die Einheit ist deshalb das gemeinsame Ziel. Hegel und der deutsche Idealismus verstehen das Verhältnis zwischen Einheit und Entzweiung als ein geschichtliches Verhältnis. Die Einheit ist in der Geschichte verlorengegangen und muß deshalb wieder innerhalb der Geschichte zurückgewonnen werden. Diese geschichtlich-philosophischen Voraussetzungen sind Kierkegaard nicht fremd. Allerdings hat er wenig Vertrauen in die Vernunft, die als eine übergreifende und sich manifestierende Macht imstande sein soll, das Zerstreute und Entzweite zu vereinigen. Stattdessen zielt er auf die Entzweiung des subjektiven Geistesverhältnisses ab, das er als den 'Ort' betrachtet, der eine Wiedergewinnung der Einheit möglich machen könnte. Wenn nun im Gegensatz dazu Hegels Denken den Weg über das Allgemeine des objektiven Geistes einschlägt, obschon dieses dem Geist auf ganz besondere Weise entfremdet ist, dann deshalb, weil er dem Äußeren, d.h. dem Schein eine entscheidende Rolle auf dem Weg zur Einheit und Versöhnung zutraut.³ Verständlich wird dieser gedankliche Schritt, weil Hegel das Äußere als eine Entäußerung des Geistes betrachtet, die sich erst auf ungenügende Weise entfaltet hat. Hegel ist überzeugt, daß zwischen der inneren Selbstbeziehung des Geistes und seiner äußeren Manifestation im objektiven Geist ein dialektischer Zusammenhang waltet. Die Zeit nach Hegel ist im Gegensatz dazu kritisch bemüht – nicht zuletzt Kierkegaard – zu zeigen, daß es um die Entzweiung im Subjekt selbst geht. Ob diese Kritik eine Entlarvung oder berechtigte Zurückweisung des Hegelschen Denkens ist, scheint zweifelhaft; mir erscheint sie vielmehr Ausdruck und Bedürfnis zu sein, Philosophie auf eine andere Weise zu betreiben. Hegels oberstes Anliegen war es, den Nachweis zu erbringen, wie die Vernunft sich in der Wirklichkeit manifestiert, wie sich diese in der Geschichte realisiert. In einem übergeordneten Sinn hat es den Anschein, als ob Hegel vor allem auf einer allgemeinen und objektiven Ebene Philosophie betreibt; dies erweckt den Anschein, als ob er dem subjektiven Geistesverhältnis und dessen Entwicklung keinen besonderen Platz einräumte. Zieht man nun aber seinen Begriff der Reflexion

heran, so zeigt es sich, daß das Geistesverhältnis des Subjekts von entscheidender Bedeutung für die Bestimmung der Vernunft und dem Vernünftigen ist. Wenn nämlich das Geistesverhältnis ins Verhältnis zum Bewußtsein gesetzt wird, wird deutlich, daß dem Subjekt eine nicht unbedeutende und äußerst aktive Rolle im Verhältnis zur Bestimmung der Wirklichkeit und dem Sein des Subjekts in der Welt zuerkannt wird. Gerade hier lassen sich mehr Gemeinsamkeiten – wenn auch nur in formaler Hinsicht – zwischen Hegel und Kierkegaard aufzeigen, als zumeist angenommen werden. Kurz gesagt geht es um das Verhältnis zwischen dem Subjekt und ‘dem Anderen’, das dem Subjekt gegenübergestellt wird, sowie um ‘das Andere’ des Subjekts selbst, auf das es trifft, wenn sich das Bewußtsein von sich selbst verändert. Geht es bei Kierkegaard also um die Forderung nach der Innerlichkeit, so geht es bei Hegel um die Forderung nach der Anerkennung.⁴

Kierkegaards Diagnose seiner zeitgenössischen Gegenwart

In *Eine literarische Anzeige* (im folgenden: *Anzeige*) zeigt Kierkegaard, daß die Reflexion einen entscheidenden Anteil am Verlust von Sinn hat, was, so Kierkegaard, eine Nivellierung aller substantiellen Werte zur Folge hat, d.h. eine Nivellierung des Allgemeinen, der Sittlichkeit und des Sozialen als solchem. Kurz gesagt impliziert der Prozeß und das Zeitalter der Nivellierung, daß das Subjekt der modernen Welt, im Versuch einen Zusammenhang zu schaffen, sich selbst überlassen ist. In seiner kritischen Besprechung des Buches *Zwei Zeitalter* (1845) von Thomasine Gyllembourg, stimmt Kierkegaard der von der Autorin vorgenommenen Charakteristik und Unterscheidung zu, die sie zwischen den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts und der Gegenwart trifft; also zwischen der Zeit der Revolution und den Zeitgenossen Kierkegaards (das 19. Jahrhundert). Der Vergleich zwischen den beiden Zeitaltern wird folgendermaßen formuliert: »Überhaupt kann man von einer leidenschaftslosen aber reflektierten Zeit im Vergleich mit einer leidenschaftlichen sagen: *sie gewinnt an Extensität, was sie an Intensität verliert*« (*Anzeige*, SV3 14, 88; GW 14, 103).

Das Gegensatzpaar leidenschaftlich und leidenschaftslos hat die Aufgabe, das Selbstverhältnis des Individuums hervorzuheben; um deutlich zu machen, daß das Selbstverhältnis sich deshalb als das fehlende Bewußtsein des Individuum zeigen kann, weil die Reflexion, die unmittelbar verständige Auffassung des Lebens, das Individuum daran hindert, zum Kern der eigentlichen Problematik vorzustoßen. Der Verlust der gemeinsamen Werte sowie die Verneinung der Möglichkeit einer Identifikation zwischen dem

Individuum und der Welt in Kraft substantieller Sinn- und Deutungsmodelle, macht die Möglichkeit des Individuum, eine Identität zu gewinnen, außerordentlich schwierig. Das bedeutet jedoch nicht, daß das Individuum seine Bemühungen nach dieser Identität aufgibt – im Gegenteil; aus der Sicht Kierkegaards vollzieht sich dieses Streben in Verbindung mit der Befreiung des Subjekts von Tradition, Autorität und Normen; eine Befreiung die den Nährboden für die Irrtümer in der Moderne bildet und damit den Weg für ein mißlungenes Bemühen um die Identität bereitet. In der leidenschaftslosen Zeit der Moderne besteht das Problem darin, daß alles »zur unbedeutenden Äußerlichkeit ohne Charakter [wird, und] so ist der strömende Quell der Idealität zum Stillstand gebracht, das gemeinsame Leben wird ein stehendes Gewässer, und dies ist Roheit« (*Anzeige*, SV3 14, 58; *GW* 14, 65).

Dies erinnert unverkennbar an Hegels kritische Überlegungen zum zeitgenössischen Bildungsideal. In der Differenzschrift deckt er auf, wie der Zeitgeist die Vernunft mit dem Verstand verwechselt, was einer Veräußerlichung gleichkommt, die von subjektiver Stellungnahme absieht und nicht danach fragt, ob das Verständige denn auch das Vernünftige ist; später in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* hebt er wiederum hervor, daß die Bildung nur formalen Charakter besitzt, und »zugleich die höchste Roheit [unserer Zeit] ist« (*W* 17, 338). Dem hätte Kierkegaard, der seine Kritik in die gleiche Richtung lenkt, wohl seine Zustimmung nicht versagt. Der formale Aspekt ist das Erbe aus der Zeit der Aufklärung und deren Forderung nach einer Form von Objektivität, der laut Hegel ein affirmatives Verhältnis zur Subjektivität fehlt. Obschon der Wortlaut etwas anders aussieht, so zielt Kierkegaard auf dieselbe Problematik ab, wenn er von seiner Zeit behauptet, daß ihr Leidenschaft und damit Subjektivität fehle. Daß alles »zur unbedeutenden Äusserlichkeit ohne Charakter« (*Anzeige*, SV3 14, 58; *GW* 14, 65) wird, zeugt damit vom Zusammenhang zwischen Leidenschaft, Subjektivität oder Aneignung und Charakter. Dagegen ist die Art und Weise, auf welche das Individuum sein Leben in der Moderne lebt, von Trägheit, Tatenlosigkeit und Gleichgültigkeit gekennzeichnet: »Ermüdet von der chimärischen Anstrengung ruht sich dann das Zeitalter für Augenblicke in vollkommener Indolenz aus. Sein Zustand gleicht dem des gegen Morgen Eingeschlummerten: großartige Träume, dann Dösigkeit, dann ein witziger oder gescheiter Einfall zur Entschuldigung dafür, daß man liegen bleibt« (*Anzeige*, SV3 14, 64; *GW* 14, 73). In der Moderne ist anstelle von Intensität und Leidenschaft die Extensität und Oberflächlichkeit getreten; was sich durchsetzt ist die Betriebsamkeit, worin das Individuum »seine

Zeit und seine Kraft im Dienste eitler, undbedeutender Unternehmungen vergeudet [...]« (*Der Liebe Tun*, SV3 12, 28; GW 16, 27). In diesem Zusammenhang ist es für Kierkegaard naheliegend, die Reflexion als den großen Sünder und Verursacher dieses Verlustes anzuprangern. Leidenschaft, Intensität und Innerlichkeit, so Kierkegaard, sind zugunsten von Klugheitsregeln abgeschafft worden: »Im Gegensatz zur Revolutionszeit als der handelnden ist die Gegenwart die Zeit der Anzeigen, die Zeit der gemischten Bekanntmachungen: es geschieht nichts, dahingegen geschieht unverzüglich eine Bekanntmachung« (*Anzeige*, SV3 14, 65; GW 14, 74).

Auch wenn die Reflexion imstande ist, die einzelnen Subjekte zu verführen, so zeigt sich gerade ihr großes Manko: nämlich, daß sie die Handlungen hemmt, und zwar die Handlungen der intensiven und nicht der extensiven Art. Die Reflexion verleiht dem Extensiven insofern Kraft und Tempo, als das Subjekt versucht 'die Anderen' im Wettstreit der Klugheit zu übertreffen; hingegen soll die Intensität dafür sorgen, daß das Subjekt auf sich selbst zurückfällt, um somit in einer Bewegung und Gegenseitigkeit von Innerlichkeit und Bewußtsein handeln zu können. Auf paradoxe Weise gleicht diese Verdoppelung des Selbstverhältnisses den Gedanken Hegels, nämlich, daß das Bewußtsein, um es selbst zu werden, seinem 'Anderen', seinem 'Anders-Sein', begegnen soll. Davon später. Das, was laut Kierkegaard an der Reflexion problematisch ist, ist der Umstand, daß das Individuum in der Reflexion die Illusion aufrechterhalten kann, daß das Individuum glaubt sich zu verhalten, d.h. zu handeln. Auf diese Weise ist der Zugang des Individuums zur Welt und zu sich selbst auf einer äußerlichen Ebene angesiedelt, d.h. das Individuum nimmt seinen Ausgangspunkt nicht in der individuellen Existenz, es denkt und lebt vielmehr in Vergleichen und kluger Verständigkeit, was bedeutet, daß das Individuum einerseits einen Schutz gegen die Möglichkeit aufbaut, sich selbst anders zu sehen; andererseits bestätigt es den Status quo: sich zu sehen, wie die Menge einen sieht. Die Reflexion ist ein oder das effektive Mittel um jener Krise oder jenem Widerstand zu entgehen, zu dem sich das Individuum verhalten würde, wenn es innehalten und sich erlauben würde, der Verbundenheit seines Lebens in und mit der Gesellschaft gründlich nachzuforschen. Die Reflexion vermag es, daß das Individuum sich auf eine indifferente Weise zu seiner eigenen und zu der gesellschaftlichen Entwicklung verhalten kann; die indifferente Reflexion ist somit eine Verhaltensweise, die es dem Individuum gestattet, die anspruchsvolle Arbeit betreffs einer Verständigung der menschlichen Existenz zu ignorieren.

Das Hauptursache für den Verlust des gemeinsamen Deutungshori-

zonts gründet für Kierkegaard in der Befreiung des Individuums von den hierarchischen Gesellschaftsstrukturen, eine Befreiung, die dadurch, daß sie eine Auflösung der traditionellen gesellschaftlichen Gegensätze beinhaltet, dem Individuum nicht mehr als ein unmittelbarer und konkreter Widerstand gegenüberstehen. Mit dem Verlust dieses Widerstandes scheint auch die Möglichkeit verlorengegangen zu sein, daß das Individuum ein Bewußtsein von sich selbst und einer damit einhergehenden Aufgabe auf den Weg bringen könnte. In diesem Zusammenhang kommt Kierkegaard zu der tiefsinnigen Einsicht, daß die Konsequenzen, die aus dieser Auflösung herrühren, in der Moderne verschleiert werden. Die Selbstbestimmung, die dem Individuum in der Moderne zuerkannt wird, führt nämlich ins Gegenteil: in die Unfreiheit. Indem das Individuum sich einbildet, daß es kraft seiner autonomen Freiheit auf souveräne Weise feststellen kann, welche Werte für es bedeutungsvoll sind, vergißt es aber auch, daß sein individuelles Leben von seiner Beziehung mit der Gesellschaft bedingt ist. Das heißt, obwohl das Individuum sich frei von dieser Beziehung wähnt, ist es ein unumstößlicher Umstand, daß die anderen Individuen sowie das gesellschaftliche Allgemeine einen nachhaltigen Einfluß auf das Individuum ausüben. Ein solches Selbstverständnis macht deutlich, daß das Individuum sich nicht darüber im klaren ist, daß diese verborgenen Bewegungen einen radikalen Einfluß auf sein Selbstverhältnis haben. In Mangel dieses Bewußtseins verhält sich die subjektive Freiheit zügellos: die sinnstiftenden Instanzen werden durch die vom Individuum selbstgeschaffenen und festgesetzten Klugheitsregeln ersetzt; Regeln, die zwar angeben, wie ein sinnvolles Leben gelebt werden kann, die aber genau die Anstrengung versäumen, die gemacht werden müßte: nämlich die Erkenntnis, daß sich die Zeit in Auflösung befindet, und die somit von weitreichender Bedeutung ist für das Selbstverhältnis des einzelnen Subjekts.

Insbesondere in der *Anzeige* demaskiert Kierkegaard das eigentliche Problem der modernen Zeit: einerseits als den Verlust einer gemeinsamen Welt, andererseits deckt er auf, daß dieser Verlust vom Einzelnen unerkannt bleibt, weil an die Stelle der Erkenntnis die Reflexion getreten ist. Dies entspricht Hegels Hinweis in der Differenzschrift, daß die Zeit den Verstand mit der Vernunft verwechselt. Kierkegaard klagt seine Gegenwart an, daß ihr Leidenschaft fehle, daß sie, weil sie alles reflektiere, damit die Haltungen und Stellungnahmen nivelliere, die das Individuum und seine Position in der Gesellschaft betreffen sollten. Unentwegt behauptet Kierkegaard, daß sein Zeitalter das der Reflexion ist, dem es an Handlungen mangelt. Damit ist kein kollektiv-revolutionärer Handlungsplan gemeint, vielmehr geht es

um die individuelle Handlung, d.h., daß das Individuum im Verhältnis zu sich selbst handelt. Diese Handlung ist jedoch ein unsichtbares Ereignis. In der *Anzeige* kulminiert diese Handlung in einem unsichtbaren Leiden, das man als ein 'unkenntliches Martyrium' bezeichnen kann, auf das hier nicht eingegangen werden kann. Im folgenden soll es um die unsichtbare Handlung, so wie sie in Kierkegaards Gesamtwerk anzutreffen ist, als solcher gehen. Von jener unsichtbaren Handlung kann gesagt werden, daß es in ihr um die subjektive Aneignung der Existenz geht, daß es in ihr aber auch um einen nicht-menschlichen Maßstab geht, einen Maßstab, der im Christentum zu finden ist. Kierkegaards Versuch, die Krise der Moderne, d.h. ihre entzweiten und versteinerten Verhältnisse zu überwinden, ist nun insofern radikal, als er die Moderne beim Wort nimmt. Seine 'Antwort' besteht zunächst darin, daß er die Moderne siegen läßt, d.h. daß er deren grundlegende Probleme insofern anerkennt, als er dem äußeren Zusammenbruch ins Auge sieht und diesen zwar für unwiderruflich hält, sich aber mit dieser Diagnose nicht begnügen will. Um die Wiedergewinnung der verlorenen Einheit erneut gewährleisten zu können, wendet sich Kierkegaard dem Subjekt zu. Für Kierkegaard bildet das Subjekt, genauer gesagt, das Subjekt als ein Geistesverhältnis, den Ausgangspunkt für jene angestrebte Wiedergewinnung des Verlorenen. Soll Kierkegaard jedoch den Anklagen entgehen, die behaupten, daß es sich dabei um ein selbstzentriertes und weltloses Subjekt handelt, ist er genötigt, Gott als ein Drittes sozusagen von außen hinzutreten zu lassen. Aber auch wenn er dies bewerkstelligt, so scheint es mir angebracht, daß dabei der Reflexion, also der gedanklichen Arbeit, ein größerer Platz eingeräumt wird, als dies in seinem Werk auf unmittelbare Weise zum Ausdruck gebracht wird.

Kierkegaards 'Antwort'

Will Hegel jener Problematik mit seiner spekulativen Philosophie begegnen, so will Kierkegaard die existentielle Handlung zur Antwort gegenüber dieser Problematik in Anschlag bringen. In diesem Zusammenhang ist es wohl nicht ganz verkehrt, wenn man Kierkegaard bezüglich der Reflexion zur Rede stellt, insofern nämlich, als die Reflexion oder die Arbeit des Gedankens, d.h. das Bewußtsein, aus einem Sich-Verhalten herrührt und daher eine wesentliche Bedeutung für die existentielle Handlung hat. Mit dem, was Kierkegaard »Zwischen-Bestimmung« nennt – die den christlichen Maßstab ausmacht, die in jedem intersubjektiven Verhältnis auftreten soll – sowie mit dem, was er als eine kleine »Wissens-Mitteilung« jenes

»weltgeschichtlichen NB« bezeichnet, nämlich Jesus Christus, »der Gott in der Zeit«, mit diesen Bedingungen sowie der Forderung, daß die menschliche Erkenntnis im Zusammentreffen mit dem christlichen Paradox sein Unvermögen einräumen soll – also seinen »Verstand zu kreuzigen« – ist Kierkegaard der Überzeugung, daß er das Subjekt von den Verstrickungen des Selbstbewußtseins und der Selbstbezogenheit glaubt retten zu können. Gleichzeitig fordert er, daß der Mensch leben soll, d.h. in Übereinstimmung mit diesem Maßstab im Sinne seines Begriffs der Existenz handeln soll. Fraglich ist aber, ob dieser Maßstab in der Existenz ohne jegliche Art von Reflexion umgesetzt werden kann. Mit anderen Worten geht es um die Frage, ob eine unvermittelte, d.h. die nicht-gedankliche Aufarbeitung und Aneignung widersprüchlichen Existierens imstande ist, das Subjekt aus der Selbstbezogenheit befreien zu können; oder ob dieser unvermittelte, also nicht-gedachte Widerspruch nicht gerade das ist, was dem Subjekt, als einer widersprüchlichen Größe, überhaupt gerecht wird, ob es sich vielleicht nicht eher so verhält, daß dieser unmittelbare Zugang das Subjekt verfehlt? Was die Antwort auf diese Frage betrifft, so ist die Ursache dieses unmittelbaren, direkten Zugangs, der das Subjekt also von sich selbst abbringt, in einer Unwissenheit zu suchen, die dem den Rücken kehrt, was nicht verstanden wird. Bemerkenswert und einigermaßen paradoxal in diesem problematischen Verhältnis ist der Umstand, daß sich Kierkegaard mit seiner Arbeitsmethode insofern als Kind seiner Zeit erweist, deren Lösung es ist, daß Bewußtwerdung gleich Befreiung ist. Mit seiner negativen Phänomenologie, beispielsweise in seinen Analysen der Angst und Verzweiflung, zeigt er eindringlich, daß die Bewußtwerdung der Weg aus diesen unfreien Zuständen ist. Allerdings treibt er seine Analysen so weit, daß die extremsten Fälle von Angst und Verzweiflung zugleich deutlich machen, daß das Bewußtsein des Subjekts diese extremsten jener negativen Formen nicht aufheben kann. Hier kann es dann nicht mehr nur um Einsicht gehen, sondern um Mut – den Mut sich zu ergeben. Trotzdem kann behauptet werden, daß das Subjekt kraft seines Mutes sich von extremer Angst und Verzweiflung befreien kann – allerdings setzt dies einiges an reflexiver Arbeit voraus. Das Subjekt muß nämlich wissen, was es über Bord wirft und gleichzeitig den Sprung in die 70.000 Faden Wasser wagen. Mit anderen Worten: wird der Vermittlungs- und der Reflexionsaspekt auf Kosten einer fast abstrakten Rede vom Paradox, um das sich die menschliche Existenz unvermittelt dreht, zu kurz gefaßt, so erscheint Kierkegaards Antwort als etwas, das Hegel als »gebrauchte Formen des Denkens« (*W* 17, 200) bezeichnet.

Hegel

Die »gebrauchten Formen des Denkens« sind die Gedanken, durch die wir uns selbst verstehen, die jedoch in der modernen Zeit der Differenzierung und Entfremdung nur totes Gedankengut sind, das in seinem unvermittelten Auftreten das Bewußtsein beeinflusst. Wenn diese 'Formen' einer wahren Befreiung, einer Übereinstimmung mit sich selbst und der Freiheit dienlich sein sollen, dann müssen sie erneut reflektiert und dabei durch und im Denken angeeignet werden.⁵ Gerade in diesem Zusammenhang hat hier Hegel als Philosoph, aber auch als Theologe seine Stärke. Von Anfang an ist er darauf aufmerksam, daß nicht nur die konkrete Trennung in der Gesellschaft und die Entzweiung oder die Spaltung zwischen Gesellschaft und Individuum das Hauptproblem in der Moderne ausmacht, auch die Trennungen innerhalb der Philosophie, im Denken sind ein Problem, die die konkrete Entzweiung bestätigen. Dadurch, daß die 'Formen des Denkens' nicht neu reflektiert werden, vergrößert sich sowohl die Kluft zwischen Individuum und Gesellschaft zusehends, als auch jene zwischen der Philosophie und der Wirklichkeit.⁶ Die Entzweiung und das Bewußtsein über die fehlende Einheit hinterlassen deshalb ihre Spur in der Philosophie. Für Hegel bildet die Entzweiung den einen Ausgangspunkt für die Philosophie, der andere ist das Absolute. Außerdem betrachtet Hegel die Reflexion nicht ausschließlich als das, was für Entzweiungen sorgt. Sie kann in vielen Bereichen dann der Garant für Einheit sein, wenn die Reflexion in Verbindung mit dem Absoluten steht. Deshalb besteht für Hegel die Aufgabe, das Getrennte begrifflich zusammen zu denken. Philosophisch betrachtet hat man in der Tradition das Denken und das Sein als dasselbe betrachtet, nämlich als Einheit. Den prägnanten Ausdruck dafür lieferte Descartes' 'Cogito'. Mit Descartes besinnt sich der Gedanke weiterhin auf das Sein. Es ist also von einem reflexiven Akt die Rede, in welchem das Subjekt aufmerksam auf seine Existenz den Gedanken und das Sein trennt; in dieser Bewegung erhebt das Subjekt sich dadurch über die Entzweiung, indem es sich reflexiv auf die eigene Existenz zurückbeugt. Dadurch wird deutlich gemacht, daß die Reflexion zeigt, daß es keine Selbstverständlichkeit ist, von einer Bindung zwischen Denken und Sein zu sprechen. Es ist genau jenes fehlende Selbstverständnis, das der Antrieb für jede sich entwickelnde Philosophie ist.

Kant als philosophischer Hintergrund

In seiner Differenzschrift gibt Hegel folgende Deutung seiner Zeit: »Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet

und die Gegensätze ihre lebendige Wechselwirkung verloren haben und Selbstständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie« (W 2, 22). Dieses Bedürfnis hat seinen tatsächlichen Grund in der Philosophie selbst, nämlich in der von Kant. Auf der einen Seite ist es Kants großes Verdienst, so Hegel, »daß *das Bewußtsein des Subjekts als absolutes Moment* erkannt ist« (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W 17, 190). Wie bereits früher angedeutet wurde, liegt das Verdienst darin, daß die Freiheit jetzt als Autonomie bestimmt wird und daß jetzt die Erkenntnis ihren Ausgangspunkt im Selbstbewußtsein des Subjekts nimmt. Auf der anderen Seite jedoch kritisiert Hegel an Kant, daß er zu dieser Einsicht nur gelangt ist, weil er das Verhältnis zwischen der Erkenntnis des Subjekts und dem Erkannten dadurch verkürzt hat, indem er, Kant, den Umweg über die Widersprüche im Bewußtsein nicht geht. Das heißt, Kant bleibt bei dem stehen, was er Antinomien nennt. Gemeint ist, was auch als »die notwendigen Widersprüche« in der Vernunft bezeichnet wird; z.B., daß sowohl die Freiheit als auch die Unfreiheit des Menschen bewiesen werden können. Für Kant ist dies ein »Skandalon«, was ihn dazu führt, daß er scharf zwischen der Reflexion in der Vernunft und einer Reflexion im Verstand trennt. Hegel wendet sich nun nicht gegen die Trennung zwischen Verstand und Vernunft, sondern dagegen, daß die Gegensätze Selbstständigkeit gewinnen. Die Folge davon ist, daß die Gedanken und Vorstellungen des Subjekts zu stagnieren beginnen, als 'gebrauchte Formen' Wurzeln schlagen und damit eine weitere Entwicklung der Gedanken und des Verstehens verhindern.

Kurz gesagt bezeichnet bei Kant die Aktivität des Verstandes das Vermögen, eine Synthese zwischen dem Wahrgenommenen und dem zu schaffen, daß der wahrgenommene Stoff in Allgemeinbegriffe aufgehoben wird. Das bedeutet, daß die Erkenntnis infolge Kant an sinnliche Eindrücke gebunden ist. Was nicht erlebt oder erfahren wird, kann deshalb nicht *begriffen* werden. Dadurch erhält der Verstand Vorrang vor der Vernunft, weil die Vernunft ihre Begriffe unabhängig von der sinnlichen Erfahrung bildet. Daraus entwickelt sich infolge Kant ein Problem bezüglich des Verhältnisses zwischen dem Erkenntnisvermögen und den Ideen der reinen Vernunft, wie Gott – dem Absoluten – der Seele, der Welt sowie z.B. dem Geist. Das heißt, wenn wir nur etwas erkennen, wenn es vermittelt ist, dann müssen Begriffe wie Gott, oder Aussagen über die Welt, den Geist usw. als praktische Postulate charakterisiert werden, die nur eine regulative Funktion (für die Moral) besitzen. Da das Absolute oder das Unbedingte etwas Unvermitteltes ist, können wir darüber eigentlich in Wirklichkeit nichts wissen.

Jedoch kann Hegel eine solche Auffassung nicht teilen. Für ihn besteht nämlich das Problem darin, wie überhaupt eine Verbindung zwischen dem Unbedingten oder Absoluten und dem erkennenden Subjekt gedacht werden kann. Mit Hilfe der Trennung zwischen Vernunft und Verstand erhält Hegel die Möglichkeit, Kant mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. So kann Hegel beispielsweise nicht verstehen, daß man wie Kant vom Denken als solchem abstrahieren kann, also, daß das Subjekt mit oder ohne Sinesindrücke denkt; am schlimmsten jedoch ist es infolge Hegel, daß Kant vor der Aufgabe, die von den notwendigen Gegensätzen gestellt wird, deshalb viel zu schnell kapituliert, weil Kant die Lösung darin sieht, die sinnliche Welt von der der Gedanken zu trennen. Dagegen weist Hegel auf den Zusammenhang der beiden Welten hin. Die Aktivität des Verstandes oder der Reflexion, die auf den Gegensatz oder den Widerspruch stößt, wird bei Hegel *keineswegs* als eine Begrenzung im menschlichen Erkenntnisvermögen aufgefaßt, sondern als der philosophische Ausgangspunkt als solcher. Die Begegnung des Denkens mit dem Widerspruch oder mit dem für den Verstand Fremden entspricht sozusagen dem, was in Hegels Begriff der Anerkennung liegt, der in aller Kürze darin besteht, daß das Fremde, das Negative, der Gegensatz, also alles, was den Verstand scheitern läßt, anzuerkennen ist. Daß dies als mein Fremdes anerkannt werden muß, erinnert an Kierkegaards schlagwortartige Formulierung: »Um aber zur Wahrheit zu gelangen muß man durch jegliche Negativität hindurch« (*Die Krankheit zum Tode*, SV3 15, 100; GW 20, 41). Im Unterschied zum Verstand weiß dies die Vernunft. Sie hat nämlich die notwendigen Hindernisse und Gegensätze als ein Glied in einem größeren Versöhnungsgeschehen durchschaut, das über den individuellen Verstand hinausgeht. Um *dieses einzusehen* und daher weise werden zu können, muß der Gedanke eine Niederlage erleiden. Was nebenbei bemerkt sehr gut mit Kierkegaards Bericht über den Unterschied zwischen einer »Religiosität A und B« übereinstimmt. Die »Religiosität A« ist nämlich eine Existenzbestimmung, die den dialektischen Prozeß einer sich stetig vertiefenden Verinnerlichung bezeichnet, d.h. das Bewußtsein und die Einsicht des Subjekts in sein Selbstverhältnis: diese Existenzbestimmung ist eine Voraussetzung für die »Religiosität B«. Die Parallele zwischen dem Verstand, der eine Niederlage zu erleiden hat, und der »Religiosität A«, die den Weg für die »Religiosität B« anbahnt, liegt darin, daß die erste Religiosität, also »A«, das Bewußtsein beinhaltet, das notwendig ist, damit der Mensch zur Religiosität gelangen kann. Das Wissen des Subjekts um sich selbst in der »Religiosität A«, d.h. die vorausgegangenen Gestalten des Bewußtseins, müssen aufgehoben werden, damit

das Subjekt zur »Religiosität B« kommen kann, das ein Verhalten zu einem nicht menschlichen Maßstab bezeichnet, zum Paradox, das dem Verstand widerspricht.

Für Hegel ist daher Kants »Skandalon« der einzig wahre Punkt in einem jeden Denken, weil die Aufgabe eben darin besteht, einzuräumen, daß die Vernunft *in sich selbst* Gegensätze enthält. Dadurch ist der Gegensatz als solcher, oder der Widerstand, der Antrieb in jeglichem Denken; er macht sozusagen die dialektische Spannung aus. Dies läßt sich auch so formulieren, daß in Hegels Begriff der Reflexion der Unterschied zwischen Aktivität und Passivität, wobei die Aktivität des Verstandes gerade durch seine *Passivität* charakterisiert wird, das Entscheidende ist; denn die Reflexion übernimmt nur etwas Altbekanntes, wohingegen die Aktivität der Vernunft, herausgefordert vom Gegensatz, dem 'Anderen' des Verstandes, eine Bewegung und Veränderung mit sich führt und dadurch die Möglichkeit dafür schafft, daß dieses (Altbekanntes) neu erkannt wird. Auf diese Weise ist Hegels gesamtes Denken, seine Dialektik, vom Unterschied zwischen den beiden Reflexionstypen, dem des Verstandes und dem der Vernunft, durchzogen.

Hegels Antwort

In der Verfassungsschrift, einer anderen von Hegels frühen Schriften, macht er ebenfalls auf die Verschleierung der eigentlichen Problematik in der Moderne aufmerksam, wenn auch auf etwas andere Art und Weise. Er leitet seine Schrift nicht nur mit einer Diagnose seiner Gegenwart ein, sondern mit der des Menschen als solchem.⁷ Der Mensch ist in folgendes Spannungsverhältnis gestellt: »Der sich immer vergrößernde Widerspruch zwischen dem Unbekannten, das die Menschen bewußtlos suchen, und dem Leben, das ihnen angeboten und erlaubt wird« (*W* 1, 457). Das letztgenannte, also das angebotene und erlaubte Leben, bezeichnet Hegel später als das allgemeine Leben und die Instanz für das angebotene und erlaubte Leben ist der Staat. Diese Instanz, behauptet Hegel, steht im Gegensatz zu dem Unbekannten, das die Menschen bewußtlos suchen. Auf Grund der Verschleierung verbleibt für den Einzelnen das Unbekannte gerade unbekannt oder entfremdet. Weil in der Moderne sich die Auflösung und der Verlust der gemeinsamen Werte durchgesetzt hat, ist es naheliegend, das Unbekannte mit dem Drang nach dem Sinn des Lebens zu identifizieren. Während die Undurchsichtigkeit oder Verschleierung in der Moderne dazu führt, daß das gemeinsame Fundament verloren geht, löst dies ein individuelles Bedürfnis nach Sinn aus. Hegel behauptet nun, daß der Wider-

spruch zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen ein sich ständig vergrößernder ist, d.h. aber auch, daß es diesen schon immer gegeben hat. Deshalb muß das bewußtlose Suchen bereits vor der Moderne zur Stelle gewesen sein, was ein Hinweis darauf ist, daß das Unbekannte, das gesucht wird, vielleicht weit eher einem gemeinsamen Charakter entspricht, als einem individualisierten. Vielleicht ist es die Bestimmung des Menschen als Menschen, daß er sucht und immer gesucht wird. Man kann sich deshalb fragen, ob der Mensch vor Kants Umdeutung des Ausgangspunkts für die Metaphysik wirklich wußte, worin die Bestimmung der menschlichen Existenz bestand, oder ob der Mensch dies bloß an Hand eines gemeinsamen metaphysischen Überbaus zu wissen glaubte. Jetzt, wo dieser verloren gegangen ist, wird umso deutlicher, daß das Wissen darum, was es heißt ein Mensch zu sein, vielleicht gar nicht so eindeutig und selbstverständlich ist. Ein jeder ist deshalb darum bemüht etwas Ordnung in das Chaos zu bringen, um dadurch dem individuellen Leben ein klein wenig Sinn zu verleihen, ohne aber die Gemeinsamkeit oder den Zusammenhang mit 'dem Anderen' oder 'den Anderen' zu sehen; behauptet wird deshalb eine rein subjektiv gesetzte Welt.

Das, was sich seit Kants Subjektivitätsmetaphysik allen Ernstes durchgesetzt hat, ist daß die Unendlichkeit, das Unbegrenzte, als ein Problem für den Menschen auftritt. In Verbindung mit dem Gedanken der Selbstbestimmung wird in der Moderne für das Subjekt alles möglich, und kraft der Komplexität und Differenzierung in der modernen Gesellschaft, kann die Sittlichkeit früherer Zeiten, der gemeinsame Raum, keine entscheidende Richtlinien und d.h. keine Möglichkeit mehr für den Einzelnen geben, damit dieser das Unbekannte, die Bestimmung des Menschen, erreichen kann. Mit anderen Worten: Mit der Freisetzung und den unzähligen Möglichkeiten und Interpretationsangeboten wird die Aufgabe, die darin liegt zu verstehen, was es heißt ein Mensch zu sein, mehr oder weniger unmöglich. Das hindert jedoch die vielen Angebote nicht daran, artikuliert zu werden, auf der anderen Seite hindert dies die grundlegende Bewußtlosigkeit nicht daran, sich mehr und mehr festzusetzen. Dies, daß die Unendlichkeit ein Problem für den Menschen wird, betrachte ich als eines der wesentlichsten Ursachen dafür, daß Hegel mit Hilfe einer Profilierung des Selbstbewußtseins es als notwendig erachtet, am Begriff der Persönlichkeit festzuhalten. Seine Stärke als moderner Denker besteht darin, daß er gerade den Versuch unternimmt, das Selbstbewußtsein in einem Dialog mit der Entzweiung, als der Grundbedingung, zu akzentuieren. Phänomenologisch zeigt sich dieses Grundverhältnis in der Entfremdung, die dadurch zum

Zeichen dafür wird, daß das Unbekannte etwas ist, das wesentlich dem Subjekt selbst angehört, aber fremd für dieses wird. Bezogen auf eine zwischenmenschliche Ebene bezeichnet die Entfremdung den Prozeß, in welchem das Subjekt außerstande ist, sich selbst in der sozialen Sphäre zu erblicken. Auf der individuellen Ebene ist der Begriff der Entfremdung in Verbindung mit dem Verhältnis zwischen Reflexion und Erfahrung entwickelt worden. So gesehen kann man davon sprechen, daß der Mensch sich entscheidend ändert, daß er in und mit den Erfahrungen, die das frühere Bewußtsein des Menschen von sich selbst transzendieren, sich selbst fremd wird.

Auf die Art und Weise unterscheidet Hegel zwischen Bewußtsein und Selbstbewußtsein; dieser Unterschied im Begriff des Bewußtseins hängt aufs engste mit Hegels Verständnis der Entzweiung als Ausgangspunkt für neue Möglichkeiten, für das neue Bewußtsein, das Selbstbewußtsein, zusammen. Dieser Aspekt läßt sich wieder in Hegels Entwicklung des Verhältnisses zwischen 'Anfang und Ende' finden. In der Bewegung, die zwischen diesen beiden Momenten stattfindet, entäußert sich die Dialektik von Entfremdung und Anerkennung. Worum es in einem übergeordneten Sinne geht ist die Beziehung zwischen Freiheit und Unfreiheit oder zwischen dem Unbekannten und dem Bekannten. Auf einer unmittelbaren Ebene ist das Subjekt zwar frei, diese Freiheit aber ist insofern problematisch, als sie eine Reihe von Verhältnissen verdeckt, die das Subjekt gerade in Unfreiheit halten. An dieser Stelle ist an Kierkegaards Entlarvung des Zeitalters der Reflexion zu erinnern. Der Gegensatz oder die Unfreiheit, auf welche das Subjekt stößt, ist eine Grenze für das Bewußtsein, zugleich aber die mögliche Überschreitung derselben. Kurz gesagt bedeutet dies, daß das Bewußtsein mit dem das Subjekt seiner Umgebung begegnet, sich in der Begegnung mit dem Anderen auf entscheidende Weise ändert, ein anderes, ein fremdes wird. Das Andere macht das Subjekt auf die grundlegende Abhängigkeit aufmerksam, in welcher das Subjekt steht, eine Abhängigkeit, die als das Bewußtsein definiert werden kann, welches das Subjekt mit sich bringt. Die entscheidende Einsicht besteht nun darin, daß eine Überwindung der Unfreiheit, der Entfremdung nur durch die Anerkennung stattfinden kann, wodurch das Fremde als Fremdes negiert und dadurch zu etwas gemacht wird, das dem Subjekt eigen ist.

In seiner Jenaer Zeit arbeitet und entwickelt Hegel diesen dialektischen Prozeß, der seinem Begriff einer Identität zugrunde liegt, den er in der Differenzschrift auf folgende Weise prägnant formuliert: »Das Absolute selbst ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität« (*W* 2,

96).⁸ Im Verhältnis zu Subjektivität, Selbstverhältnis und Selbstbewußtsein enthält die formale Struktur des Satzes vor allen Dingen die Bewegung des Gedankens, der das Entgegengesetzte in Beziehung zueinander setzt. Zugleich läßt der prozessuale Charakter dieser Bewegung Erkenntnis, Selbstbewußtsein und Identität entstehen. Bei Hegel ist bemerkenswert, daß diese Struktur auf die Entwicklung des Gottesbegriffes übertragen werden kann. Die Bewegung zwischen 'Anfang und Ende', die innere Dynamik und Dialektik des Begriffs des Bewußtseins, zeichnet also Gottes Selbstentwicklung, das Wesen der Dreieinigkeit, ab. Ohne darauf näher einzugehen läßt sich sagen, daß die Pointe darin besteht, daß die formal philosophische Struktur in Hegels Begriff des Bewußtseins sowohl eine ontologische als auch eine theologische Struktur aufweist.⁹ In dieser Struktur zeigt sich nämlich, was dem Subjekt, Gott – dem Absoluten – und der Philosophie gemeinsam ist: daß Selbstbewußtsein Gotteserkenntnis und Gotteserkenntnis Selbstbewußtsein ist. Das kann auch dahingehend formuliert werden: Indem die Vernunft versucht, das Absolute zu begreifen, zeigt sich auch die Macht der Vernunft, daß sie nämlich das Absolute nicht entweder als Substanz denkt oder als das, was die Substanz aufhebt, sondern im Gegenteil als das, was die Bewegung oder Vermittlung dieser Gegensätze zuwegebringt. Es muß also von einem ständigen Setzen und Aufheben des Absoluten gesprochen werden, die das Absolute nicht eliminierten, sondern eine stetige Veränderung, Prozeß und Vermittlung des Absoluten selbst voraussetzten. Dieser Prozeß ist der Akt der Erkenntnis als solcher, in dem die Reflexion über mein Bewußtsein meiner eigenen Erkenntnis zu einem neuen Bewußtsein darüber führt, daß meine Erkenntnis von etwas Höherem abhängig ist: nämlich von der Bewegung als solcher oder vom Prozeß des Denkens. Das heißt: Im Gegensatz begegnet der Gedanke 'seinem Anderen', seinem 'Anders-Sein'.

Die Frage, wie diese Bewegung gedacht wird, kann als das Spekulative der Hegelschen Philosophie charakterisiert werden. Die Spekulation muß nicht, wie dies bei Kierkegaard geschieht, als menschenfeindlich verstanden werden. Ganz im Gegenteil lassen sich im Denken Hegels tiefgreifende phänomenologische Beschreibungen finden, die verdeutlichen, daß die spekulative Bewegung seines Denkens als der Versuch verstanden werden muß, die Wirklichkeit zu begreifen, eine Wirklichkeit, die unauflöslich in Beziehung zu Gott, der absoluten Wirklichkeit steht.

Abschluß

Hegels Überzeugung, das Absolute sei unterwegs, seine Überzeugung, daß er dies mit seinem philosophischen System nachweisen könne, fand bei Kierkegaard keinen Anklang. Dieser versucht stattdessen neue Hinweise dafür zu finden, wie der Mensch sein Leben leben kann, wie das individuelle Selbstverhältnis gelingen kann. Kierkegaard tut dies unter anderem damit, daß er auf die subjektive Geschichte hinweist,¹⁰ aber auch dadurch, daß er auf die christlichen Bestimmungen des Menschen hinweist, und nicht zuletzt auf das Christentum als das geschichtliche Faktum, dessen Botschaft imstande ist, dem Menschen Sinn und Zusammenhang zurückzugeben. Wie ich bereits flüchtig angedeutet habe, ist Kierkegaard davon überzeugt, daß »das weltgeschichtliche NB«, Christus, die Bedingung zurückgibt, um die Wahrheit zu verstehen – auch die Wahrheit über das Leben des Menschen. Wie bereits von mir hervorgehoben kommt diese – obschon implizite – Behauptung einer Form einer 'Einübung ins Christentum' ohne Denken, Bewußtsein und Einsicht nicht aus. Seine Hinweise, wie das Leben gelebt werden kann, gewinnt Kierkegaard auf dem Hintergrund seines negativen Vorgehens. Mit Hilfe seiner negativen Phänomenologie, auf Grund der Schilderungen der Formen der Angst und der Verzweiflung, zeigt er zunächst das Selbstverhältnis, das nicht gelingt, d.h. die fehlende Einheit mit sich selbst, die Nichtidentität. Die Beziehung auf diesen Hintergrund macht klar, daß die beschriebenen Phänomene die Erfahrung – und den Leser von Kierkegaards Texten – einer Einübung darstellen, die davon zeugen, daß das Bewußtsein des Subjekts von sich selbst und der Gedanke als solcher, nicht notwendigerweise – also automatisch – der rechte Weg ist. Auf diese Weise bedeutet Kierkegaards negative Phänomenologie ein Zugeständnis an die Formen des Existierens, an jenes Sein, das vom Gedanken nicht aufgehoben werden kann. Eine Erkenntnis, die deutlich macht, daß die festgezimmerten, etikettierenden Auffassungen von den Lebensmöglichkeiten der menschlichen Existenz nur Ausdruck des logischen Dranges und Strebens des Verstandens nach Aufteilung und Trennung dessen sind, was eigentlich zusammengehört. Dies stimmt bemerkenswerterweise mit Hegels doppelter Bestimmung der Reflexion, seiner Unterscheidung von Verstand und Vernunft überein; insbesondere jedoch damit, daß er den doppelten Aspekt des Denkens, nämlich dessen Fremd- und Selbstbeziehung nachdrücklich betont. Daraus folgt, daß Geistbegriff und Selbstbewußtsein des Subjekts unterwegs sind und sich erst kraft der Begegnung mit dem 'Anderen' behaupten können. In diesem Zusammenhang kann man darauf hinweisen, daß die zugrunde liegende Struktur in

Kierkegaards Denkart und Autorschaft auch aufdecken möchte, daß die Selbsterkenntnis das Zugeständnis ist, daß das Bewußtsein von uns selbst nicht durch einen einzelnen Griff oder Begriff von der Existenz auszumachen ist. Ganz im Gegenteil, indem man nämlich von der begrenzten Reichweite des Bewußtseins sprechen muß, von dessen Grenze, so hat man dadurch bereits einen Schritt auf die andere Seite der Grenze gemacht. In Anbetracht der Grenze werden Möglichkeiten dafür ge- und eröffnet, daß die Grenze nicht als etwas Statisches aufgefaßt wird, sondern als etwas Bewegliches, als der 'Klotz' oder Widerstand im Bewußtsein, der 'trotzig' das für uns so Bekannte herausfordert. Damit sind wir wieder bei Hegels Bestimmung der Negation angelangt, denn das Denken – also nicht die formale Kenntnis oder Logik – bedeutet in ihrem Wesen eine Negation dessen, was gegeben vorliegt.¹¹ Für eine wahre Erkenntnis gilt folgendes: Dadurch, daß gedacht wird, verliert dieses Denken seine bekannten Züge. Hegel schreibt daher: »Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*« (*Phänomenologie des Geistes*, W 3, 35).

Anmerkungen

1. Dieser Text ist eine überarbeitete Fassung eines Vortrags, der am 28. Februar 2002 in der Kopenhagener Kierkegaardgesellschaft gehalten wurde. Die Hinweise auf Kierkegaardzitate beziehen sich auf die dritte Ausgabe der *Samlede Værker* (SV3), Gyldendal, Kopenhagen 1962–64 sowie auf die deutsche Kierkegaardausgabe von E. Hirsch u.a., Gütersloh (GW), zweite Auflage 1994 und die kritische dänische Ausgabe (SKS), Gad, Kopenhagen 1997ff. Die Hegelzitate stammen aus der dritten Auflage der Ausgabe des Suhrkamp Taschenbuch Verlags, Frankfurt am Main 1994 (W).
2. Die Titel in ihrem vollen Wortlaut lauten folgendermaßen: »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie« und »Die Verfassung Deutschlands«.
3. Vgl. Jørgen Dehs, »Refleksion og erfaring – Forsøg over et tema i Hegels *Phänomenologie des Geistes*«, in: *Kritik*, nr. 40, Fremad, Kopenhagen 1976, pp. 109–127.
4. Dies ist nicht so zu verstehen, daß bei Hegel nicht vom Begriff der Innerlichkeit der Rede ist. Dies aber müßte in einem anderen Zusammenhang näher ausgearbeitet werden.
5. Man kann mit einigem Recht darauf hinweisen, daß es doch gerade Kierkegaard ist, der in seinem eigenen Interesse die 'wiedergekauften' Gedanken in sein Werk vermittelt. Genau an dieser Stelle liegt bei ihm ein Selbstwiderspruch vor, wenn er die Reflexion und die Arbeit des Denkens als das Böse bezeichnet.
6. Die reine Subjektphilosophie versucht dieses Verhältnis gerade dadurch zu verhindern, daß es auf das Unbedingte oder Absolute so reflektiert, daß das Subjekt dabei absolut gesetzt wird. In dieser Philosophie wird insofern wiederholend nur gesagt, daß das Absolute in der Einheit mit sich selbst besteht. Dagegen heißt es bei Hegel: »als ob das Endliche als solches das Absolute sein sollte!« (*Wissenschaft der Logik II*, W 6, 500) und später in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* kommentiert Hegel auf direkte Weise die Philosophie seiner Gegenwart und nicht zuletzt auch die Theologie, gegen deren Behauptung, der Sohn sei reine Endlichkeit, er opponiert: »als ob der ewige Sohn des Vaters [...] dasselbe sei als die Welt« (W 17, 245).
7. Dazu und zum folgenden siehe Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, de Gruyter, Berlin, New York 1981, insbesondere die Seiten 28–33.
8. Im *Systemfragment* lautet der Satz folgendermaßen: »das Leben sei die Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung« (W 1, 421).
9. Es würde in diesem Artikel zu weit führen, dieses Thema eingehend zu behandeln.
10. »Er entdeckt nun, daß das Selbst, welches er wählt, eine unendliche Mannigfaltigkeit in sich trägt, sofern es eine Geschichte hat, eine Geschichte, in der er sich zu der Identität mit sich selbst bekennt« (*Entweder/Oder*, SV3 3, 200; GW 3, 229; SKS 3, 207, 2. Teil).
11. Vgl. Jørgen Dehs, »Refleksion og erfaring«, pp. 109–127.