

und der Reflexion. Gegen *ihre* Möglichkeiten als authentische und große Kunst hat Hegel erhebliche Vorbehalte gehabt. Die große Frage ist, ob die Geschichte ihm in diesem Punkt Recht gegeben hat. Es muß ihm aber dann zugute gehalten werden, daß es auch nicht ohne weiteres *sie* (die romantische Kunst) war, die er für "etwas Vergangenes" erklärte, *so wie* es der kierkegaardschen Kunst der Mitteilung zugute gehalten werden muß, daß sie in ihrer *Bewegungsform* dem hegelschen *Begriff* weit näher steht, als sie es der Oberfläche des Textes nach wahrhaben will.

Dialektik und Paradox. Theorie oder Mitteilungsforn

Korreferat zu Vagn Andersen

Anders Moe Rasmussen

Es scheint mir, daß sich hinter der neuerlichen Zuwendung zur Ästhetik und Dichtkunst Kierkegaards eine ganz bestimmte Überzeugung verbirgt, nämlich die Überzeugung, daß das theoretische Potential des kierkegaardschen Denkens ausgeschöpft sei. Wäre nicht der Theorieverzicht zu einer fast universalen Einstellung herangewachsen, hätte man von einer Flucht in die Ästhetik sprechen können. Vor nicht langer Zeit hätte man sich so ausgedrückt. Daß es eine solche Überzeugung gibt, bleibt aber bloße Vermutung, denn wenn überhaupt wird sie selten ausgesprochen geschweige denn begründet. In den meisten literarischen Interpretationen geht man stillschweigend von der Aussichtslosigkeit einer theoretischen Deutung des kierkegaardschen Werkes aus. Ganz anders bei Vagn Andersen, denn in seinem Beitrag erfährt die Zuwendung zur Ästhetik eine spezifische Begründung. Diese Begründung bezieht sich nun aber nicht auf die These, das theoretische Potential sei ausgeschöpft, obwohl ich nicht ausschließen will, daß Vagn Andersen davon überzeugt ist, sondern auf die These der prinzipiellen Theorieunfähigkeit des kierkegaardschen Werkes. Worin genau besteht nun nach Vagn Andersen diese Theorieunfähigkeit? Sie besteht schlicht darin, daß Kierkegaard Gedanken ausspricht, die sich gegenseitig widersprechen. Dieser Widerspruch kommt in aller Klarheit in den bekannten Sätzen: "Die Subjektivität ist die Wahrheit" und: "Die Subjektivität ist die Unwahrheit" zum Ausdruck. Die Grundgedanken Kierkegaards gehören gleichzeitig einer idealistischen wie auch einer nachidealistischen Theorietradition an, und gerade diese Gleichzeitigkeit in ihrer vollen Widersprüchlichkeit ist, wie Vagn Andersen sagt, der Witz des kierkegaardschen Textes.

Dazu ganz thetisch nur dies: Wenn das ein Kriterium der

Theorieunfähigkeit ist, dann muß man auch der hegelsche Dialektik, die bei Vagn Andersen das theoretische Vakuum ausfüllen soll, die Theoriefähigkeit absprechen. Darauf komme ich später zurück.

Nun könnte man auf denselben Prämissen, die Vagn Andersen für seine Analysen aufstellt – ich denke hier an seine Rede von Entsubstantialisierung als dem entscheidenden Einschnitt zwischen vormodernem und modernem Denken – die Sache auch etwas anders formulieren. Statt von Theorieunfähigkeit könnte man von einer Unwiederholbarkeit des kierkegaardschen Denkens sprechen. Auf der Basis der Rede von Entsubstantialisierung läßt sich folgendes behaupten: Das Denken Kierkegaards ist lediglich Zeugnis einer ganz bestimmten geistesgeschichtlichen Konfiguration. Dies läßt sich auf folgende Weise verstehen: Der Begriff Entsubstantialisierung läßt sich so weit ausdehnen, daß er nicht nur die idealistische Tradition sondern die ganze Denkbewegung von Kant bis zu Heidegger umfaßt. Das ist der Fall in den Arbeiten von Walter Schulz, der das Wort Entsubstantialisierung geprägt hat. Schulz räumt Kierkegaard denselben Platz ein wie dem späten Schelling. Diese beiden Denker gleichen einander darin, daß ihre Theorien sich in der Bewegung des internen Zugrundegehens der Vernunft oder der Existenz erschöpfen. Auf der Basis der idealistischen Tradition treiben sowohl Kierkegaard als auch Schelling diese Tradition so weit, daß sie in ihr Gegenteil umschlägt. Die Vernunft oder die Existenz erfährt auf der Spitze der Allmacht ihre unendliche Ohnmacht. So gedeutet ist das Denken Kierkegaards, seine anthropologische Theorie von der Freiheit und der Gebundenheit der menschlichen Existenz, nur als ein Übergangsphänomen zu verstehen. Die anthropologische Theorie Kierkegaards ist ganz und gar ein Produkt der mit der Entsubstantialisierung freigesetztem Theorieform, aber gerade als solche ist sie nichts anderes als der Übergang von einem ganzheitlichen Konzept der Entsubstantialisierung, dem des deutschen Idealismus nämlich, zu einem anderen ganzheitlichen Konzept, dem des sogenannten Nachidealismus. Das theoretische Denken Kierkegaards hat allein seine Würde im Übergangscharakter seiner anthropologischen Theorie. Dies läßt sich auf folgende Weise erläutern: Losgelöst vom Übergangscharakter seines Denkens sagt die anthropologische Theorie Kierkegaards zu wenig und zu viel zugleich. Aus der Perspektive des deutschen Idealismus,

genauer aus der Perspektive Hegels, sagt Kierkegaards Theorie der Subjektivität zu wenig, denn der Gedanke vom verzweifelten Schwingen zwischen den Polen des menschlichen Selbstverhältnisses läßt sich gerade als exemplarische Darstellung des unglücklichen Bewußtseins verstehen. Aus der Perspektive des Nachidealismus, genauer aus der Perspektive Heideggers, sagt Kierkegaard zu viel. Aus dieser Sicht gesehen denkt Kierkegaard Gedanken, die ganz und gar überflüssig sind. Die Heteronomie der Subjektivität ist im Denken Heideggers derart zu einer Selbstverständlichkeit geworden, daß er die Faktizität als Wesenszug der menschlichen Existenz auslegt. In bezug darauf ist es überflüssig wenn nicht sinnlos, von einer Instanz außerhalb der Existenz zu sprechen. Bei Heidegger wie überhaupt im nachidealistischen Denken ist die Deutung der Faktizität als transzendente Grund zu einer Sinnlosigkeit geworden.

Fassen wir zusammen: Der Wert der kierkegaardschen Theorie besteht ausschließlich in dem Übergangscharakter der Theorie, aber genau darin zeugt sie von ihrer eigenen Unwiederholbarkeit. All dies läßt sich auf der Basis der Entsubstantialisierung formulieren, es ist aber nun die Frage, ob diese Voraussetzungen ohne Alternative sind. Darauf komme ich später zurück, um erst dann meine eigentliche d.h. konstruktive Auseinandersetzung mit den Thesen von Vagn Andersen zu beginnen.

Zuvor werde ich aber einige ganz konkrete kritische Bemerkungen zu den Argumenten Vagn Andersens machen. Die erste Bemerkung betrifft die Hegel-Deutung. Vagn Andersen zufolge besteht der alles entscheidende Gedankenschritt Hegels darin, daß er die Vernunft prozessualisiert, daß er das Denken in einen Vorgang, eine Bewegung transformiert. Nun fragt sich allerdings, ob es möglich ist, das Denken Hegels restlos als Vorgang oder als Bewegung zu bestimmen. Ist es nicht gerade so, daß die hegelsche Dialektik intern mit der Vorstellung einer letzten Durchsichtigkeit, einer vollkommenen Präsenz des Absoluten verbunden ist? Mit vollem Recht kann man von Hegel als dem ersten Antipositivisten oder ersten Antifundamentalisten sprechen, aber gleichzeitig und im gleichen Maße ist er der letzte Metaphysiker. Der ganze Witz der hegelschen Dialektik scheint in einer ganz bestimmten Ambivalenz oder Doppeldeutigkeit zu bestehen, der Doppeldeutigkeit nämlich, die darin besteht, daß der dialektische Gedanke sowohl als abgeschlossenes Resultat

als auch als unabgeschlossener Prozeß verstanden werden kann. Nur wenn sich dies behaupten läßt, muß man, gemäß dem oben erwähnten Kriterium der Theorieunfähigkeit, auch dem Denken Hegels die Theoriefähigkeit absprechen.

Meine zweite Bemerkung betrifft die Ersetzung der kierkegaardschen Theorie der Subjektivität durch die Dialektik Hegels. Angenommen, die Hegelinterpretation von Vagn Andersen sei stichhaltig, so sehe ich keinen Grund dafür, die kierkegaardsche Theorie der Subjektivität durch die hegelsche Dialektik zu ersetzen. Wenn man der hegelschen Dialektik als Vollzug oder als Bewegungsform Theoriecharakter zuspricht, dann muß man auch Kierkegaards Gedanken über die Subjektivität Theoriecharakter zusprechen, denn diese Gedanken lassen sich mühelos in der Bewegungsterminologie der hegelschen Dialektik formulieren. Das bezeugt Vagn Andersen selber: "Und genau wie Hegel flieht Kierkegaard nicht vor der Schwindlichkeit, sondern begreift und bewältigt sie als den *notwendigen Ausdruck der Sache selbst* – als den notwendigen Ausdruck dafür, daß *die Sache selbst* gerade die *Subjektivität selbst* ist, die *Bewegung* der Subjektivität oder die Subjektivität *als* Bewegung". In irgendeiner Weise scheint das Denken Kierkegaards doch theoriefähig zu sein. Was aber bedeutet dann die Rede von der Theorieunfähigkeit Kierkegaards? Ich schlage folgende Deutung vor: Die Rede von der Theorieunfähigkeit ist nicht als eine generelle Aussage über den Status des kierkegaardschen Denkens zu verstehen; sie bezieht sich auf eine ganz spezifische Sache. Bei dieser Sache geht es Vagn Andersen zufolge um den Kern des kierkegaardschen Werkes, nämlich um die Dialektik zwischen Autonomie und Heteronomie in der menschlichen Existenz, d.h. die Erfahrung der autonomen Subjektivität von ihrer eigenen inneren Heteronomie. In bezug darauf behauptet Vagn Andersen nun, daß diese Dialektik sich nicht in theoretischer Gestalt aussprechen läßt. Das erklärt seine Hinwendung zum ästhetischen Diskurs, denn er behauptet zugleich, daß die oben erwähnte Dialektik nur in einem ästhetischen Diskurs aussagbar ist. Dies ist meines Erachtens die Grundthese des Beitrags von Vagn Andersen. Auf diesem Hintergrund muß man seine verschiedenen Begriffsbestimmungen des ästhetischen Diskurses von Kierkegaard verstehen, so z.B. seine Bestimmung des ästhetischen Diskurses als performative Rede oder Sprachereignis. Nun bin ich in bezug auf diese Begriffsbestimmungen keineswegs davon überzeugt, daß solche Bestimmungen die Sache adäquat zum

Ausdruck bringen. Ich sehe einfach nicht, wie eine Bestimmung des ästhetischen Diskurses als Performativität zum Verständnis der eigentümlichen Dialektik zwischen Autonomie und Heteronomie beitragen soll. Diese Schwierigkeit ist nicht notwendigerweise ein Indiz für die Unmöglichkeit, die eigentümliche Dialektik zwischen Autonomie und Heteronomie in literarischen oder sprachphilosophischen Begriffen zu erfassen, aber dennoch zeugt sie davon, daß eine literarische Erfassung dieser Dialektik alles andere als selbstverständlich ist. Damit wird die Frage, ob sich diese Dialektik in theoretischer Gestalt ausdrücken läßt, wieder aktuell. Um es einmal kurz auszusprechen: Ich bin mit Vagn Andersen darin einig, daß die oben erwähnte Dialektik den Kern des kierkegaardschen Werkes ausmacht, uneinig bin ich aber mit seiner These, daß diese Dialektik ausschließlich im ästhetischen Diskurs Kierkegaards zum Ausdruck kommt, sowie mit seiner These, daß die Dialektik Autonomie – Heteronomie unter heutigen Bedingungen nur noch ästhetisch aussagbar sei. Dagegen behaupte ich, daß die Dialektik Autonomie – Heteronomie sehr wohl theoretisch aussagbar ist, und das gilt sowohl in bezug auf Kierkegaard als auch in bezug auf das moderne Denken überhaupt. Denn die Dialektik zwischen Autonomie und Heteronomie ist keine Spezialität Kierkegaards oder Schellings, sie läßt sich nicht auf den Augenblick des Untergangs des deutschen Idealismus fixieren, sondern sie ist ein Grundmotiv modernen Denkens.

Damit sind wir bei der Frage angelangt, ob die Voraussetzungen Vagn Andersens ohne Alternative sind. Wer mit Vagn Andersen uneinig ist, dem wird sehr viel abverlangt. Denn er muß andere Grundvoraussetzungen modernen Denkens von gleicher Reichweite wie die von Vagn Andersen erklären können. Das werde ich im folgenden versuchen, indem ich mich auf den Gedanken Dieter Henrichs über die Formationsbedingungen modernen Denkens beziehe. Dieter Henrich zufolge ist das moderne Bewußtsein gerade durch die Dialektik zwischen Autonomie und Heteronomie gekennzeichnet. So heißt z.B.: "In Wahrheit ist neuzeitliches Bewußtsein von Beginn an weit entfernt von bloßer Selbstermächtigung zur Macht. Denn die Erfahrung, sich nur im eigenen Sein zu halten und zu steigern, ist schon für die frühe Anthropologie verbunden mit dem Bewußtsein, dieses Seins nicht mächtig zu sein. Die Selbstbeziehung der Erhaltung samt ihrer Reflexion ist, was sie ist, nicht durch

sich und treibt so die Frage nach ihrem Grunde hervor. Solcher Grund kann jedoch nun nicht mehr als ein äußerer gedacht werden, der Selbstsein im Interesse höherer Zweckbeziehung hervorbringt. Denn alle Ontologie muß sich an Selbstreflexion ausweisen, und vom Zweckbegriff steht im voraus fest, daß er sich nur aus der Selbstbeziehung des Lebens definieren läßt. So hat die Erfahrung, daß Selbstsein kraft seines inneren Prinzips auf sich und nur auf sich bezogen ist, zu ihrem Komplement nicht nur die Gewißheit, dennoch aus unverfügbarem Grunde zu sein, sondern auch das Wissen, daß dieser Grund ihm unzugänglich bleibt. Je mehr in der neueren Philosophie der Gedanke von Selbstbeziehung und Selbstbestimmung des Menschen entwickelt wurde, um so mehr mußte auch die andere Seite desselben Bewußtseins zu ihren Thema werden." (Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart. (Überlegungen mit Rücksicht auf Hegel. Poetik und Hermeneutik 2. 1966). Gerade davon zeugt die Denktradition des deutschen Idealismus. Die theoretischen Grundbegriffe des deutschen Idealismus Selbstbeziehung, Selbstbewußtsein und Subjektivität lassen sich nur im Zusammenhang mit der oben erwähnten Dialektik verstehen. Auch dort, wo es in den idealistischen Theorien vom Selbstbewußtsein so erscheint, als sei das einheitsbildende Subjekt letzter Grund aller Wirklichkeit, ist die Ambivalenz des reflektierten Selbstseins gegenwärtig. Insofern sind die idealistischen Subjektivitätstheorien gerade als Versuche zu verstehen, die ursprünglich erfahrene Einheit von Autonomie und Heteronomie in Gedanken zu erfassen. Das wohl eindrucksvollste Beispiel solchen Denkens ist die Philosophie Fichtes, die in immer neuen Anläufen zur Theorie der Subjektivität diese Aufgabe zu bewältigen sucht.

Ich schlage nun vor, das Denken Kierkegaards im Kontext solcher Denkbemühungen zu interpretieren, und das heißt zugleich, daß ich eine Deutung des kierkegaardschen Werkes im Rahmen der Diskussion über eine Theorie der Subjektivität empfehle. Testfall einer solchen Interpretation sind die Textstücke von A bis C in der *Krankheit zum Tode*. Hier geht es insbesondere darum, ob es möglich ist, das zweite Verhältnis, also das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder mit Løgstrup "die Verdoppelung des Geistverhältnisses" anders als nur ethisch zu deuten. Denn eine subjektivitätstheoretische Deutung des kierkegaardschen Denkens, die gerade die Einheit von Subjektivitätstheorie und Ambivalenz festhalten will, setzt vor-

aus, daß das Selbstverhältnis nicht eo ipso als ethisches zu qualifizieren ist. Nun meine ich aber, daß sich die kierkegaardsche Rede vom Selbstverhältnis in den Fluchtlinien idealistischer Subjektivitätstheorie auslegen läßt. Dies kann hier nur angedeutet werden, aber vor allem in den Überlegungen Kants, so wie sie im Deduktionskapitel der "Kritik der reinen Vernunft" ausgeführt worden sind, sehe ich eine günstige Perspektive für die Auslegung des Begriffs des Selbstverhältnisses. Nun sind angesichts der bedeutenden Gedankenfortschritte der nachidealistischen Epoche z.B. der Sprachphilosophie selbst die Überlegungen des nüchternen Kant nicht mehr selbstverständlich, darum muß auch eine subjektivitätstheoretische Deutung des kierkegaardschen Denkens in die verwickelten und komplizierten Diskussionen über Sprache und Subjektivität eintreten. Das aber ist eine andere und viel längere Geschichte.

Für einen Moment möchte ich auf die Frage zurückkommen, ob der Begriff des Selbstverhältnisses bei Kierkegaard anders als ethisch verstanden werden kann. In diesem Zusammenhang möchte ich den Untersuchungen Michael Theunissens über den Aufbau und die Methode des Buches "Krankheit zum Tode" erwähnen. Denn in seiner These von der wechselseitigen Abhängigkeit zwischen den abstrakten Aussagen über das Selbst und den konkreten Analysen der Verzweiflung wird eine Deutung des Begriffs des Selbstverhältnisses vorgelegt, die dieses nicht vorschnell als ethisches qualifiziert. Auf dieser Grundlage hat Theunissen überzeugend den internen Zusammenhang zwischen den drei Verhältnissen zum Anfang des Abschnitts A dargelegt, wobei die Hauptpointe eine doppelte ist, nämlich erstens, daß sowohl das erste wie auch das zweite Verhältnis sich nur im Hinblick auf das dritte Verhältnis verstehen lassen, und zweitens, daß das dritte Verhältnis zur im Zusammenhang mit den Analysen über die Verzweiflung auszu-legen ist. Genau dieses mit anderen Mitteln zu erklären, ist das Hauptziel meines Vorschlags zur subjektivitätstheoretischen Deutung des kierkegaardschen Denkens. Wäre eine solche Deutung möglich, so wäre auch Subjektivitätstheorie mit empirischer Forschung zu verbinden, denn die Analysen zur Verzweiflung lassen sich offenkundig im Zusammenhang psychologischer oder psychoanalytischer Forschung entfalten. In diesem Zusammenhang denke ich vor allem an die psychoanalytische Psychologie des Selbst (Winnicott und Kohut) und an die existentielle

Psychologie. Beides zusammen, Subjektivitätstheorie und psychoanalytische Psychologie des Selbst, würde das ausmachen, was man eine Theorie der Negativität in der Moderne nennen könnte.

Zum Schluß ganz kurz noch etwas zur Präsenz der Ambivalenz im nachidealistischen Denken. Auch im nachidealistischen Denken bleibt die Dialektik zwischen Autonomie und Heteronomie virulent, und das nicht nur in dem Sinne, daß die Heteronomie zur bloßen Selbstverständlichkeit oder Trivialität herabsinkt. Davon zeugt z.B. die Philosophie von Jürgen Habermas. Obwohl er Heidegger dafür tadelt, hat auch der Sprachpragmatiker Habermas Gedanken von einem authentischen Selbst. Das wird in seinen späteren Arbeiten immer deutlicher.

Wohl kann man davon sprechen, daß die Moderne sich mit sich selbst versöhnt hat, daß der moderne Mensch erwachsen geworden ist, aber doch nicht so, daß damit alle Negativität getilgt wäre. Hier besteht nun die Aktualität Kierkegaards vielleicht gerade im Negativismus seines Denkens. Aber wenn das der Fall ist, dann messe ich dem Verzweiflungsanalytiker Kierkegaard viel größere Überzeugungskraft bei als dem Kierkegaard des ästhetischen Schwebens.

Kierkegaardian Imagination and the Feminine

M. Jamie Ferreira

1

In a well-known journal entry from 1854 Kierkegaard made the following suggestive alignment between imagination and women:

Imagination is what providence uses to take men captive in actuality, in existence, in order to get them far enough out, or within, or down into actuality. And when imagination has helped them get as far out as they should be – then actuality genuinely begins.

Johannes V. Muller says that there are two great powers around which all revolves: ideas and women. This is entirely correct and is consistent with what I say here about the significance of imagination. Women or ideas are what beckon men out into existence.¹

In what follows I will argue that there are two different levels of appreciation of the feminine within this alignment of imagination with the feminine. These levels of appreciation constitute first, a simple but insufficient response to a feminist ethical critique and second, a deeper, more sophisticated response. I will initially consider how two of his pseudonymous works illustrate and explain the very positive assessment of imagination which is expressed in the above journal entry, and hence support a correspondingly positive evaluation of the feminine. I will then suggest in Sections 2 and 3 how that positive evaluation of imagination and the feminine might nevertheless be one with which a feminist ethical theorist could be dissatisfied – that is, since it is the character of the use of imagination (not its indispensability) which determines whether a given ethic is congenial to feminist concerns, Kierkegaard's emphasis on ethical imagination does not automatically save him from