

DOI : 10.35662/unine-thesis-3142

Pseudonyme, Humor und Ironie bei Søren Kierkegaard

Die Verfahren der indirekten und der direkt-indirekten Mitteilung

Thèse de doctorat

Présentée à la Faculté des lettres et sciences humaines

Institut de philosophie

Université de Neuchâtel

Pour l'obtention du grade de docteur ès Lettres

Par

Noëlla Patricia Schüttel

Acceptée sur proposition du jury :

Prof. em. Dr. Daniel Schulthess, directeur de thèse

Prof. em. Dr. Pierre Bühler, rapporteur^[L]_[SÉP]

Dr. phil. habil. Søren Gosvig Olesen, rapporteur

Soutenue le 24 octobre 2024

Université de Neuchâtel 2024

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Daniel Schulthess, directeur de thèse, professeur émérite, Université de Neuchâtel ; M. Pierre Bühler, professeur émérite, Université de Zurich ; M. Søren Gosvig Olesen, dr. phil. habil, professeur associé, Université de Copenhague, Danemark autorise l'impression de la thèse présentée par Madame Noëlla Schüttel en laissant à l'autrice la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 24 octobre 2024

Le doyen
Loris Petris

p.o. Olivier MASSIN


Abstract

Pseudonyms appear in Kierkegaard's works in a variety of ways. Anyone who studies Kierkegaard's varied and imaginative use of his pseudonyms is bound to smile. This smirk gave rise to the hypothesis that Kierkegaard's use of pseudonyms could be described as a means of creating humour and/or irony.

During the initial exploration of this hypothesis, the literature research revealed that communication under a pseudonym is often attributed to *indirect communication*. When Kierkegaard's writing under pseudonymous authorship and the *indirect communication* or the *ethical skill communication* of Kierkegaard were analysed in more detail, it was found that Kierkegaard differentiated yet another type of communication. We are talking about the *direct-indirect communication* or the *ethical-religious communication of ability*.

In Kierkegaard's *indirect communication*, the reference to reality is given by the fact that the *recipient* always realises who is really behind the pseudonymous author. With its reference to reality, the *indirect communication* always results in a contrasting of reality with a possibility, i.e. irony.

The *direct-indirect message*, on the other hand, usually seduces its *recipient* under an *ego* or *poetic ego*, which is not the real *ego* of the author, into a *credible possibility*. In this respect, the *recipient* of a *direct-indirect message* is then in a position to contrast this *credible possibility* with other possibilities, which can be understood as humour in Kierkegaard's sense.

The study of *indirect communication* and *direct-indirect communication* leads to the conclusion that, according to Kierkegaard, there is something ironic about *indirect communication* and something humorous about *direct-indirect communication*.

English keywords

Pseudonyms, humour, irony, direct communication, indirect communication, direct-indirect communication, communication of knowledge, communication of skills, aesthetic communication of skills, ethical communication of skills, ethical-religious communication of skills

Résumé

Les pseudonymes apparaissent de différentes manières dans les œuvres de Kierkegaard. En étudiant l'utilisation variée et imaginative que Kierkegaard fait de ses pseudonymes, on ne peut s'empêcher de sourire. Ce sourire a fait naître l'hypothèse que l'utilisation de pseudonymes par Kierkegaard pourrait être décrite comme un moyen de générer de l'humour et/ou de l'ironie.

Lors de l'étude initiale de cette hypothèse, la recherche bibliographique a montré que la communication sous pseudonyme est souvent attribuée à la *communication indirecte*. Lorsque l'on a analysé de plus près l'engagement de Kierkegaard dans l'écriture sous une plume pseudonyme et la *communication indirecte* ou la *communication éthique* de Kierkegaard, on a dû constater que Kierkegaard différenciait encore un autre type de communication. Il s'agit de la *communication directe-indirecte* ou de la *communication éthique-religieuse du savoir-faire*.

Dans la *communication indirecte* de Kierkegaard, le rapport à la réalité est donné par le fait que le *destinataire* sait toujours qui se cache réellement derrière l'auteur pseudonyme. La *communication indirecte*, par son rapport à la réalité, a toujours déjà pour conséquence un contraste entre la réalité et une possibilité, c'est-à-dire l'ironie.

La *communication directe-indirecte*, en revanche, entraîne généralement son *destinataire* dans une possibilité *crédible* sous un « je » ou un « je » *poétique* qui n'est pas le vrai "je" de l'auteur. Dans cette mesure, le *destinataire* d'une *communication directe-indirecte* est ensuite en mesure de contraster cette possibilité *crédible* avec d'autres possibilités, ce qui peut être considéré comme de l'humour au sens de Kierkegaard.

L'étude de la *communication indirecte* et de la *communication directe-indirecte* permet de conclure que, selon Kierkegaard, il y a quelque chose d'ironique dans la communication *indirecte* et quelque chose d'humoristique dans la *communication directe-indirecte*.

Mots-clés

Pseudonymes, humour, ironie, communication directe, communication indirecte, communication directe-indirecte, communication du savoir, communication du savoir-faire, communication du savoir-faire esthétique, communication du savoir-faire éthique, communication du savoir-faire éthique et religieux

Zusammenfassung

Pseudonyme tauchen in Kierkegaards Werken auf unterschiedliche Art und Weise auf. Wer Kierkegaards vielfältigen und phantasievollen Einsatz seiner Pseudonyme studiert, gerät zwangsweise in ein Schmunzeln. Dieses Schmunzeln liess die Hypothese aufkommen, dass die Kierkegaards Verwendung von Pseudonymen als Mittel zur Erzeugung von Humor und/oder Ironie beschrieben werden könnte.

Bei der anfänglichen Beschäftigung mit dieser Hypothese, zeigte sich in der Literaturrecherche, dass die Mitteilung unter pseudonymer Verfasserschaft vielfach gerne der *indirekten Mitteilung* zugeschrieben wird. Als Kierkegaards schriftstellerischer Einsatz unter pseudonymer Verfasserschaft und die *indirekte Mitteilung* bzw. die *ethische Könnens-Mitteilung* Kierkegaards genauer analysiert wurde, musste festgestellt werden, dass Kierkegaard noch eine weitere Art der Mitteilung differenzierte. Die Rede ist von der *direkt-indirekten Mitteilung* bzw. der *ethisch-religiösen Könnens-Mitteilung*.

Der Bezug zur Wirklichkeit wird in Kierkegaards *indirekter Mitteilung* dadurch gegeben, dass dem *Empfänger* jeweils klar ist, wer wirklich hinter dem pseudonymen Verfasser steckt. Die *indirekte Mitteilung* hat mit ihrem Bezug zur Wirklichkeit immer schon eine Kontrastierung der Wirklichkeit mit einer Möglichkeit, also Ironie, zur Folge.

Die *direkt-indirekte Mitteilung* hingegen verführt ihren *Empfänger* meist unter einem *Ich* bzw. *dichterischem Ich*, welches nicht das wirkliche *Ich* des Verfassers ist, in eine *glaubhafte* Möglichkeit. Insofern ist der *Empfänger* einer *direkt-indirekten Mitteilung* danach in der Lage, diese *glaubhafte* Möglichkeit mit weiteren Möglichkeiten zu kontrastieren, was im Sinne Kierkegaards als Humor aufgefasst werden kann.

Mit dem Studium der *indirekten Mitteilung* und der *direkt-indirekten Mitteilung* ergibt sich die Schlussfolgerung, dass gemäss Kierkegaard der *indirekten Mitteilung* etwas Ironisches und der *direkt-indirekten Mitteilung* etwas Humoristisches anhaftet.

Deutsche Schlüsselbegriffe

Pseudonyme, Humor, Ironie, direkte Mitteilung, indirekte Mitteilung, direkt-indirekte Mitteilung, Wissens-Mitteilung, Könnens-Mitteilung, ästhetische Könnens-Mitteilung, ethische Könnens-Mitteilung und ethisch-religiöse Könnens-Mitteilung

Inhaltsverzeichnis

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS VON WERKEN KIERKEGAARDS	13
ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS ANDERER WERKE	14
PROLOG IM HUMOR	23
PROJEKT DER DOKTORARBEIT	35
EINLEITUNG	37
1 SEIN LEBEN	37
2 SEIN WERK	41
3 REZEPTION.....	47
4 SEINE HAUPTIDEEN	50
5 SEINE AUSEINANDERSETZUNGEN	52
6 SEIN «HÖFLICHES» EUROPA.....	61
7 SEINE HUMORAUFFASSUNG – EIN VERSUCH DER KLASSIFIKATION	64
1 DIE HUMORISTISCHE PERSPEKTIVE BEI KIERKEGAARD	69
1.1 DER BEGRIFF HUMOR.....	69
1.2 DER BEGRIFF IRONIE	81
1.3 DIE ENTSTEHUNG DER PERSPEKTIVITÄT UND DAS MOTIV DES SPIEGELS	82
1.4 EIN WECHSELSPIEL ZWISCHEN SUBJEKT UND OBJEKT	85
1.5 DIE METAPHER DES SPIEGELS	86
1.5.1 <i>Die Spiegelmetapher bei Kierkegaard: Ein Wechselspiel im Innern des Subjekts</i>	88
1.6 DIE KATEGORIE DES EINZELNEN	93
1.7 PERSPEKTIVITÄT ALS PSEUDONYMITÄT.....	96
2 PSEUDONYME ALS METHODE DER INDIREKTEN MITTEILUNG	99
2.1 EINE ZEIT DER PSEUDONYMEN SCHRIFTSTELLERTÄTIGKEIT	99
2.2 WAS IST EIN PSEUDONYM?	101
2.3 PSEUDONYME ODER PSEUDEPIGRAPHEN?.....	110
2.4 DIE PLURALITÄT DER PSEUDONYME	114
2.4.1 <i>Der pseudonyme Herausgeber Victor Eremita</i>	125
2.4.2 <i>Die Pseudonyme mit Johannes</i>	134
2.4.3 <i>Das Pseudonym Constantin Constantius</i>	182
2.5 DER GEBRAUCH VON PSEUDONYMEN UND IHRE AUSWIRKUNGEN FÜR DEN VERFASSER UND DEN LESER. 191	
2.5.1 <i>Auswirkungen auf den Leser</i>	193
2.5.2 <i>Auswirkungen auf den Autor</i>	197
3 DIE UNTERSCHIEDUNG ZWISCHEN DIREKTER, INDIREKTER UND DIREKT-INDIREKTER MITTEILUNG IM ZUSAMMENHANG MIT IRONIE UND HUMOR	211
3.1 WIE TEILEN WIR UNS ÜBER KIERKEGAARDS MITTEILUNGEN MIT?	214
3.2 DIE DIREKTE MITTEILUNG IM VERGLEICH ZUR INDIREKTEN MITTEILUNG	216
3.2.1 <i>Die vier Elemente der Mitteilung bei Kierkegaard</i>	216
3.2.2 <i>Die direkte Mitteilung reflektiert den Gegenstand einer Mitteilung</i>	216
3.2.3 <i>Die Wissens-Mitteilung und der Verlust der Naivität</i>	219
3.2.4 <i>Anti-aufklärerische Tendenzen Kierkegaards</i>	226
3.2.5 <i>Der maieutische Weg aus der wissenschaftlich-objektiv verschuldeten Selbstvergessenheit bzw. Selbstentfremdung</i>	229
3.2.6 <i>Kierkegaards Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung als Kritik an seinen gelehrten Zeitgenossen und an seiner modernen Zeit</i>	237
3.3 DIE INDIREKTE MITTEILUNG.....	244
3.3.1 <i>Die Könnens-Mitteilung</i>	244
3.3.2 <i>Ästhetische Könnens-Mitteilung</i>	247
3.3.3 <i>Ethische Könnens-Mitteilung</i>	250
3.3.4 <i>Ethisch-religiöse Könnens-Mitteilung</i>	258

3.4 DAS SPANNUNGSFELD ZWISCHEN <i>INDIREKTER</i> UND <i>DIREKT-INDIREKTER MITTEILUNG</i>	268
3.4.1 <i>Die indirekte Mitteilungsart unter Pseudonymen als ethische Mitteilungsform ist in erster Linie sokratisch-ironisch</i>	268
3.4.2 <i>Die indirekte Mitteilung als ethische Mitteilungsform praktizierte Kierkegaard in seinen Schriften selbst</i>	289
3.4.3 <i>Die indirekte Mitteilung als ethische Mitteilungsform ist Bestandteil seines Inhaltes und somit eine direkt-indirekte Mitteilung</i>	294
3.4.4 <i>Die direkt-indirekte Mitteilung als ethische-religiöse Mitteilungsform ist eine Voraussetzung für Humor</i>	295
KONKLUSION	299
EPILOG	303
LITERATURVERZEICHNIS	305
1 PRIMÄRLITERATUR	305
1.1 <i>Werkausgaben</i>	305
2 EINFÜHRUNGEN ZU KIERKEGAARD	306
3 BIOGRAPHIEN ZU KIERKEGAARD.....	306
4 SEKUNDÄRLITERATUR	307
4.1 <i>Monographien</i>	307
4.2 <i>Romane</i>	308
4.3 <i>Aufsätze aus Sammelwerken</i>	308
5 WEITERE LITERATUR, NACHSCHLAGEWERKE	310
6 WEBSITES UND ANDERE DIGITALE RESSOURCEN	311
6.1 <i>Gesammelte Werke – digitale Ausgaben</i>	311
6.2 <i>Weitere Websites</i>	311
6.3 <i>Wikipedia Websites</i>	312
6.4 <i>Twitter</i>	313
6.5 <i>Coursera</i>	313
ABBILDUNGSVERZEICHNIS	315
SELBSTSTÄNDIGKEITSERKLÄRUNG	317

Abkürzungsverzeichnis von Werken Kierkegaards

- A Søren Kierkegaard: *Der Augenblick (1854/55)*
BA Søren Kierkegaard: *Der Begriff Angst (1844)*
BI Søren Kierkegaard: *Über den Begriff der Ironie. Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates (1841)*
C Søren Kierkegaard: *Kleine Aufsätze 1842-51, Der Corsarenstreit*
DR Søren Kierkegaard: *Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten (1845)*
DM Søren Kierkegaard: *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung (1847)*
E Søren Kierkegaard: *Erstlingsschriften (1836-41)*
EC Søren Kierkegaard: *Einübung im Christentum (1850)*
EO1 Søren Kierkegaard: *Entweder Oder, erster Teil (1843)*
ER1 Søren Kierkegaard: *Erbauliche Reden (1843)*
ER2 Søren Kierkegaard: *Erbauliche Reden (1844)*
FZ Søren Kierkegaard: *Furcht und Zittern (1843)*
G Søren Kierkegaard: *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller (entstanden um 1848/49, veröffentlicht 1859)*
JC Søren Kierkegaard: *Johannes Climacus oder De Omnibus dubitandum est (1842/43)*
KT Søren Kierkegaard: *Die Krankheit zum Tode (1849)*
PB Søren Kierkegaard: *Philosophische Brocken (1844)*
SG Søren Kierkegaard: *Zur Selbstprüfung der Gegenwart empfohlen (1851)*
SLW Søren Kierkegaard: *Stadien auf des Lebens Weg*
SÜS Søren Kierkegaard: *Schriften über sich selbst (1851)*
T1 Søren Kierkegaard: *Die Tagebücher. Erster Band*
T2 Søren Kierkegaard: *Die Tagebücher. Zweiter Band*
T3 Søren Kierkegaard: *Die Tagebücher. Dritter Band*
T4 Søren Kierkegaard: *Die Tagebücher. Vierter Band*
T5 Søren Kierkegaard: *Die Tagebücher. Fünfter Band*
UN1 Søren Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift, Band 1*
UN2 Søren Kierkegaard: *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift, Band 2*
W Søren Kierkegaard: *Die Wiederholung*

Abkürzungsverzeichnis anderer Werke

- BE Michael Theunissen: *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard* (1982)
- DU Sigmund Freud: *Das Unheimliche* (1917-1920)
- EF1 Elena Ferrante: *Meine geniale Freundin* (2018)
- EF2 Elena Ferrante: *Die Geschichte eines neuen Namens* (2019)
- EF3 Elena Ferrante: *Die Geschichte der getrennten Wege* (2019)
- EF4 Elena Ferrante: *Die Geschichte des verlorenen Kindes* (2019)
- EPW Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1827)
- F Johann Wolfgang Goethe: *Faust – Der Tragödie Erster Teil* (2000)
- GJ Joakim Garff: *Søren Kierkegaard Biografie* (2004)
- HR1 Lenz Prütting: *Homo ridens. Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens. Band 1* (2014)
- HGR Karl Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1976)
- HW Jürgen Kaube: *Hegels Welt* (2020)
- I Jankélévitch: *L'ironie* (1964)
- JWG Wolfgang von Goethe: *Die Leiden des jungen Werthers* (1774)
- JP Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik* (1804)
- K Karl Marx: *Das Kapital* (1867)
- K1 Peter P. Rohde: *Kierkegaard* (1959)
- K2 Harald von Mendelson: *Kierkegaard. Ein Genie in einer Kleinstadt* (1994)
- KM Karl Marx: *Das kommunistische Manifest* (1848)
- KP Katarin Nun und John Stewart: *Kierkegaard's Pseudonyms* (2015)
- KPV Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*
- KRV Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*
- LU Gottlob Frege: *Logische Untersuchungen*
- M Aristoteles: *Metaphysik*
- ME Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*
- MS Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*
- NE Aristoteles: *Nikomachische Ethik*
- P Aristoteles: *Poetik*
- R Aristoteles: *Rhetorik*
- RK Kai Rugenstein: *Humor. Die Verflüssigung des Subjekts bei Hippokrates, Jean Paul, Kierkegaard und Freud.* (2014)
- PZ1 Norbert Elias: *Über den Prozess der Zivilisation. Erster Band*
- SICM Jon Stewart: *Subjectivity, Irony and the Crisis of Modernity* (2015)
- T Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*
- TdI Uwe Japp: *Theorie der Ironie*
- UF Simone Weil: *Über die Ursachen von Freiheit und gesellschaftlicher Unterdrückung*
- ÜM Julie Zeh: *Über Menschen* (2022)
- WG Hrsg. W. Demel und H.-U. Thamer: *WBG Weltgeschichte, Band III*
- WDL Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*
- WES Michael Heymel, Christian Möller: *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein* (2013)
- ZZP Assmann Lothar et al.: *Zugänge zur Philosophie 1* (2013)
- ZW Julie Zeh & Stefan Urban: *Zwischen Welten* (2023)

Hinweise zur Literatur

Das Abkürzungsverzeichnis beinhaltet sowohl Primär- als auch Sekundärliteratur. Diese Abkürzungen dienen der Übersichtlichkeit beim Zitieren mit Fussnoten. Bei einer entsprechenden Quellenangabe finden Sie jeweils die Abkürzung der Literatur und danach die Seitenzahl. Nicht abgekürzt werden in den Fussnoten die Titel der wissenschaftlichen Artikel.

Die Schriften Kierkegaards werden vorwiegend in der von Emanuel Hirsch und Hans-Martin Junghans besorgten Ausgabe in Deutsch wiedergegeben. Teilweise habe ich die Textstellen auch in Dänisch konsultiert. Entsprechend werden an diesen Stellen die Angaben aus den öffentlich zugänglichen Søren Kierkegaards Skrifter angegeben.

Da Kierkegaard damals die Lutherbibel gebraucht hat, natürlich in einer älteren und auf Dänisch übersetzten Fassung, und es nicht ganz wichtige Gründe gibt, auf die katholische Leserschaft zu achten, war es die beste Lösung, sich in der vorliegenden Arbeit, bei Bezügen auf Bibelstellen, auf eine Lutherbibel zu beziehen. Diese wurde zum 500. Geburtstag der Reformation 2017 neu revidiert und wird in dieser Arbeit zitiert.

Als Redaktionskonvention bezieht sich die Autorin der vorliegenden Dissertation auf den Duden 28. Auflage.

Danksagung

Dankbarkeit ist für mich ein Gefühl, das mich in gewissen Momenten, während dem philosophischen Denken, Lesen, Schreiben, Diskutieren, Revidieren und Korrigieren dieser Arbeit in den letzten 10 Jahren, manchmal bewusst, manchmal weniger bewusst, immer wieder begleitet hat. Mit tiefster Dankbarkeit bedanke ich mich bei allen, die mich auf meinem Weg unterstützt haben. Auch wenn mir einige Steine in den Weg gelegt wurden, oder manchmal gar ganze Felsbrocken den Weg versperrten, haben mir zahlreiche Menschen Kraft gegeben und mich dazu bewegt, weiterzugehen und nicht aufzugeben. Die Unterstützung vieler Menschen und deren Glaube an mich, haben mir geholfen, die vielen Hindernisse selbst in schwierigsten Zeiten zu überwinden und meinen Weg zum Ziel zu finden. Danke, dass ihr an meiner Seite wart und mich auf dem Weg mit zahlreichen Umwegen begleitet, unterstützt und manchmal auch ausgehalten habt.

Am Anfang meines Weges zu dieser Dissertation stand mein geschätzter Doktorvater Prof. em. Dr. Daniel Schulthess. Dank ihm habe ich den Mut gefunden, diesen Weg überhaupt zu beschreiten. Ohne Prof. em. Daniel Schulthess wäre ich wahrscheinlich nicht in das Privileg gekommen, an der Université de Neuchâtel mit einem Doktorat zu starten.

Bedanken möchte ich mich auch herzlich bei den beiden Herren, Prof. em. Dr. Pierre Bühler sowie Dr. phil. habil. Søren Gosvig Olesen, die sich die Zeit genommen haben, meine Arbeit sorgfältig zu lesen und zu prüfen. Beide haben mir wertvolles Feedback abgegeben und ihre Expertise und Unterstützung haben massgeblich dazu beigetragen, die Qualität meiner Arbeit zu verbessern. Vielen Dank für Ihre Zeit, Ihr Engagement und Ihre vielen konstruktiven Anmerkungen und Auskünfte.

Weitere unverzichtbare Wegbereiter für meine akademische Entwicklung waren auch Professor em. Dr. Emil Angehrn, der während meines Bachelor- und Masterstudiums an der Universität Basel, viele interessante Seminare, unter anderem auch über Kierkegaard, angeboten hat und viele meiner verschriftlichten Gedanken sachlich beurteilte und so mit seiner besonnenen Art in mir konstruktiv neue Gedankengänge entstehen liess, die mein Herz für die Philosophie stärkte.

Auch auf die kompromisslos ehrlichen und kritischen Anmerkungen von Dr. Jean-Louis Hudry, die letztendlich in Diskussionen führten, die einen fruchtbarer Nährboden für eine selbstkritischere Haltung bildeten, blicke ich dankend zurück. Dankbar war ich auch fürs Zusammensitzen und das Gespräch über einige Textpassagen mit Herrn Dr. Christoph Rohner.

Mein ausdrücklicher Dank geht auch an meine beiden Arbeitgeber. Insbesondere geht hier mein persönlicher Dank an Herr Daniel Gobeli, Rektor der Wirtschaftsschule Thun, als auch an Herr Alex Kobel, Prorektor am Gewerblich-industriellem Bildungszentrum in Zug. Beide genannten Organisationen und Herren haben sich immer wieder unterstützend und verständnisvoll gezeigt, wenn es ab und an unvermeidliche Terminkollisionen mit meinem Vorhaben gab.

Zuletzt bedanke ich mich auch bei meiner Familie, die mir den emotionalen Rückhalt gegeben hat. Dieser Dank gilt besonders meinen beiden lieben Kindern, Luigi Gian und Gianni Giugliano, die mich mit ihren kindlichen und neugierigen Fragen auch immer wieder zu neuen Gedanken inspirierten. Weiter bedanke ich mich selbstverständlich bei meinen lieben Eltern, Carmen Christine und Jürg, die häufig Luigi Gian und Gianni Giugliano hüteten, damit ich meiner Leidenschaft des Philosophierens nachgehen konnte. Und auch bei meinen geschätzten Brüdern, Olivier, Dimitri und Mischa, bedanke ich mich von Herzen für die vielen unterstützenden Gespräche und Diskussionen. Alle haben sie mir die erforderliche Zeit und Motivation verschafft und das notwendige Verständnis entgegengebracht, damit ich meinen Studien nachgehen konnte. Dankend hebe ich auch die hilfreiche Unterstützung, die Ratschläge, die Gespräche und die Hinweise von Freundinnen und Freunden, wie Katharina Ralaison-Zurschmiede, Katharina Wälchli, Angela Niederberger und Gubert Luck hervor.

Noëlla Patricia Schüttel

*Für meine Söhne
Luigi Gian und Gianni Giugliano*

Prolog im Humor¹

An der Universität. In einem engen Zimmer mit schlechter Luft. Umgeben von philosophischen Brocken und Luftschlössern. Professor und Student in aller Ruhe nebeneinander an einem Pult.

STUDENT. Sie haben (ja vielleicht) Humor! *(peinliche Pause)*

PROFESSOR. Schwarzen Humor! *(Denkpause für den Studenten)*

STUDENT. Den brauchen Sie, um diese Dissertation zu lesen. *(Denkpause für den Professor)*

PROFESSOR. Vielleicht haben Sie einfach keinen Humor? *(Denkpause für den Professor)*

PROFESSOR. *(lächelt)* Denn Humor ist, wenn man trotzdem lacht.

STUDENT. *(lächelt)* Also tragen Sie es mit Humor und verlieren Sie ihn dabei nicht.

PROFESSOR. Denn, wer Humor hat, der nimmt sich selbst nicht zu ernst.

STUDENT. *(wird ernst)* Sie meinen, der macht sich nicht lächerlich?

PROFESSOR. *(wird ernst)* Machen Sie sich nicht lächerlich!

Die Sitzung schliesst. Professor und Student verabschieden sich voneinander und verteilen sich in andere Räume der Universität.

¹ In Anlehnung an den Prolog im Himmel aus Goethes Faust – Der Tragödie Erster Teil (F), 9-12. V. 243-353.

Prolog im Humor

Der Impuls, der mich dazu veranlasste, eine Dissertation über Humor zu verfassen, war nicht etwa Goethes Werk *Faust*. Der Anstoss zu diesem Thema liegt etwas weiter zurück: In meiner Kindheit, von einem leidenschaftlichen väterlichen Witzerzähler stets fröhlich, manchmal in gewissen Lebenssituationen aber auch beschämt begleitet, stellte ich bereits in jungen Jahren fest, dass nicht alle ironisch und humoristisch gemeinten Äusserungen meines Vaters beim jeweiligen Gegenüber *ernsthaft* verstanden wurden. Teilweise entstand daraus eine Parade der Peinlichkeit für meine Mutter und die anderen Familienangehörigen. Etwas muss man meinem Vater dennoch zu Gute halten. Diese irritierenden und gleichzeitig denkwürdigen Erfahrungen mit Witzen und Spässen, (gegen)über andere(n) und/oder sich selbst, haben mich schon sehr früh feststellen lassen, dass angesichts einiger seiner Witze gelacht wird und aufgrund anderer nicht. Gewisse taten, *als ob* sie lachen würden. Letzten Endes bin ich zur Überzeugung gelangt, dass sowohl Ironie und Humor als auch die verschiedenartige Empfängnisbereitschaft dafür, aufgrund der unterschiedlichsten Phänomene, gar nicht *ernst* genug genommen werden können. Als ich dann eines Tages, in der Zwischenzeit im Erwachsenenalter angekommen, immer sensibilisierter auf die Themen der Welt blickte, kristallisierte sich für mich heraus, dass mit Ironie und Humor nicht immer zu spassen ist.² Eine anfänglich ironische oder humoristisch gemeinte Ausdrucksweise kann schnell, nicht nur in einem Lachen, sondern gar in einem Auslachen enden. In einer solchen Situation treffen wir einerseits auf den Auslachenden, der bewusst eine Tat an den Anfang setzen kann, damit ein anderer ausgelacht wird. Aber was ist mit dem Ausgelachten? Sofort wird klar: Das humoristische Lachen hat eine Kehrseite. Der Ausgelachte setzt unter solchen Umständen nicht aktiv zu einer Tat an, sondern ihm geschieht etwas, zu dem er vielleicht kaum etwas aktiv beitragen oder entgegenwirken kann. Der Ausgelachte erträgt das Lachen anderer. Ob sich dieses Amusement auf Kosten des Ausgelachten nun freiwillig oder widerwillig vollzieht, ist bei dieser einführenden Gelegenheit noch nicht Gesprächsthema. Vielmehr interessiert uns an dieser Stelle der Vorgang des Lachens bzw. die Struktur der Ironie

² Vgl. Meine Gedankengänge über die Karikaturen von Charlie Hebdo in den beiden Artikeln: Schüttel, N.P.. Rire, humour et normativité. Paru dans : Dieu est humour - Rire et spiritualité. Eds. François-Xavier Amherdt, Élise Cairus, Catherine Rohner et Françoise Surdez. Publiée 24 Juin 2019. Actes du colloque doctoral interdisciplinaire, Université de Neuchâtel 1er et 2 avril 2015, 37-46. Schüttel, N.P. Comment ne pas rire? La notion d'une possibilité normative du rire dans des situations interculturelles et politiquement difficiles. Paru dans : Le possible et l'impossible. Actes du XXXVI^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Sous la direction de J. Ferrari, S. Grapotte et A. Lahjomri à Rabat, 26-30 août 2014. 371-374.

und des Humors. Besser gesagt, wir richten die Aufmerksamkeit des humoristischen Lachens auf dessen Anfang.

Am Anfang waren das Lachen und sein Ernst

Wie soll nun der faustisch angehauchte *Prolog im Humor* in diesen Zusammenhang gebracht werden? Hier ist der Punkt, an dem die vorliegende Dissertation, über Ironie und Humor (und den Ernst), ihr philosophisches Anliegen ansiedelt. Denn sie versteht sich, unter anderem, als Kritik am Streben nach «menschlicher Selbstbemächtigung und Weltbemächtigung»³, wie dies Lenz Prütting im Sinne Hermann Schmitz, bezeichnet. Sie ist eine Kritik am «faustischen Menschen», der sich selbst viel zu ernst nimmt und der meint, alles nehme durch seine Taten und alleine durch sein Tun einen Anfang.

So sinniert Faust im *Studierzimmer I* über eine adäquate Anpassung des biblischen Satzes «Im Anfang war das Wort (...)»⁴ aus dem Johannesevangelium, der den Anfang einem Wort zuschreibt.

«Wir sehnen uns nach Offenbarung,
Die nirgends würd'ger und schöner brennt,
Als in dem Neuen Testament.
Mich drängt's den Grundtext aufzuschlagen,
Mit redlichem Gefühl einmal
Das heilige Original
In mein geliebtes Deutsch zu übertragen.
Geschrieben steht: <im Anfang war das Wort!>
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
Ich muss es anders übersetzen,
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.
Geschrieben steht: im Anfang war der Sinn.
Bedenke wohl die erste Zeile,
Dass deine Feder sich nicht übereile!

³ HR1, 62.

⁴ LU17, Johannes 1,1.

Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?
Es sollte stehn: im Anfang war die Kraft!
Doch, auch indem ich dieses niederschreibe,
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.
Mir hilft der Geist! Auf einmal seh ich Rat
Und schreibe getrost: im Anfang war die Tat!»⁵

Für Faust scheint die Tat, anstelle des Wortes, ein adäquaterer Weg, den Anfang zu setzen. Prütting und andere namhafte Denker⁶, wie Hermann Schmitz⁷, bringen eine einschneidende Änderung in diese beiden Setzungen von Anfängen ein. Weder wird für sie das Wort an den Anfang gesetzt, noch die Tat aktiv verübt. Das Gesetztsein des Anfangs ist für Prütting «wahnhaft und ideologisch»⁸, denn für ihn ist der Anfang als Widerfahrnis zu verstehen. Ob unser Leben tatsächlich nur zwischen den Widerfahrnissen Geburt und Tod eingeschlossen ist, oder ob es gewisse Momente gibt, die von unserem eigenen Handeln geprägt sind, möchte ich an dieser Stelle noch offen lassen. Der Akzent betont vielmehr, dass es eine Reihe von Vorkommnissen gibt, die zu den Widerfahrnissen und nicht zu den aktiv in Gang gesetzten Taten eingeordnet werden müssen. Dahingehend können Ironie, Humor und Ernst sowohl in Form einer Tat oder in Form eines Widerfahrnisses erscheinen. In anderen Worten: Ironie, Humor und Ernst können uns verfügbar oder unverfügbar begegnen. Verfügbar in solcher Art, dass aktiv Taten in Gang gesetzt werden können. Unverfügbar, im Hinblick auf Unendlichkeit, in der Gestalt, dass passiv Taten ertragen werden. Unverfügbarkeit als solches ist für Faust fremd. Fausts Ansicht nach gibt es im ganzen Spektrum von Handlungen nur aktiv gesetzte, uns verfügbare Handlungen, da die Taten die Anfänge charakterisieren. Widerfahrnisse im Sinne Prüttings gibt es im Grunde für Faust nicht, denn Faust, als Inbegriff für einen übermütigen Menschen, ist sich seiner selbst und der Welt mächtig und macht sich dadurch lächerlich. Er selbst verfügt vermeintlich über sich selbst und seine Welt. Für ihn gibt es sozusagen keine Regeln oder äusseren Rahmenbedingungen, mit denen er sich abgleichen muss. Alleine seine Taten als Gelehrter sind ihm und der Welt vermeintlich von Wert.

⁵ F, 36. V.1215-1237.

⁶ HR1, 62.

⁷ HR1, 62.

⁸ Ebd., 62.

Entweder Wort - Oder Tat

Solch eine Haltung gegenüber der Welt, war eine, die vor allem in der Romantik zur Geltung kam. In der Romantik, die Ende des 18. Jahrhunderts begann und sich bis weit in das 19. Jahrhundert erstreckte⁹, thematisieren weitere Schriftsteller in ähnlicher Weise, wie Goethe mit *Faust*, die damals vorherrschende und problematische Weltanschauung. Gegenstand der Diskussionen sind darin überwiegend die menschliche Überheblichkeit, die sich, als Nebenprodukt der schnellen wissenschaftlichen, technischen und wirtschaftlichen Entwicklungen sowie der politischen Veränderungen dieser Epoche, entfalten konnte. Industrialisierung, Verstädterung, Aufklärung, Demokratisierung sowie der damit einhergehende wachsende Glaube an die sich verselbstständigende Wissenschaft führen dazu, dass das wahre Leben in Vergessenheit gerät. Alles kann, der allgemein dominierenden Meinung nach, durch Wissen und Vernunft beurteilt werden. Kritische Romantiker, wie Goethe oder auch Kierkegaard dies sind, beklagen sich, jeder auf seine Weise, darüber, dass alles kategorisch Systematisierte als Wissenschaft verkauft wird. Der Glaube an die Systematisierung, einhergehend mit dem Glauben an die wissenschaftlichen Erkenntnisse, täuscht uns vor der realen Wirklichkeit. Ausschlaggebend für einen solchen Missstand sind vor allem die Wissenschaftler, die sich, der eine mit dem anderen konform gesinnt, selbst kaum kritisch hinterfragen. Mit ihren dominierenden Erkenntnissen meinen sie, von sich selbst überzeugt, aktiv am Geschehen der Welt etwas beizutragen. Infolge dieses unkritischen sich selbst Einbringenkönnens in ein System glauben die Menschen, die Welt zu beherrschen, und überschätzen sich selbst. Sinngemäss scheint die Frage danach, was am Anfang war, das Wort oder die Tat, oder sogar das Widerfahrnis, angebracht. Es mutet an, dass dies, in der Zeit eines erneuten Verlusts über das Bewusstsein einer angebrachten Existenzweise, ein Denkanstoss für eine Rückbesinnung sein soll, und zwar damals wie heute.

Beide, sowohl Goethe als auch Kierkegaard, in ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der damaligen Gesellschaft, nehmen Bezug auf das Johannesevangelium, welches mit den berühmten Zeilen: «Im Anfang war das Wort (...)»¹⁰ beginnt. Wie Goethe kritisiert auch Kierkegaard die Gelehrten und deren Überheblichkeit und stellt sich hiernach zurecht die Frage, was wir mit Gottes Wort gemacht haben. Kierkegaard richtet in seinem Werk *Zur Selbstüberprüfung der*

⁹ Als Jahre der Romantik gelten die Jahre zwischen 1795 und 1848.

¹⁰ LU17, Johannes 1,1.

Gegenwart empfohlen seine Angriffe primär an die Abgesandten der Kirche. Diese Kirchengelahrten behandeln das Lesen der Bibel wie eine eigenartig einzigartige Wissenschaft. Eine Bibelstelle kann letztendlich, so Kierkegaard, soweit interpretiert und ausgelegt werden, dass jeglicher Sinn darin verschwindet. Aus diesem Grund verachtete er auch die Konferenzen der Kirchengelahrten. Eine Bibel müsse nicht in erster Linie umständlich, wie es die meisten damaligen Abgesandten der Kirche machten, mit einem Wörterbuch gelesen werden. Denn ein Wörterbuch wäre dann wie eine Bibel zur Bibel. Und ein Lesen der Bibel mit einer Bibel zur Bibel basiert auf vorgefertigten Lehrmeinungen von gewissen Gelehrten, die sich immer schon einer gewissen Glaubensrichtung angeschlossen und verpflichtet haben.

Kierkegaard vergleicht dabei das wahrhaftige Lesen der Bibel mit dem Lesen eines Liebesbriefes. Beides, die Bibel wie auch der Liebesbrief, mit einem Wörterbuch in der Hand zu lesen, sei absurd¹¹. Ein Liebesbrief richtet sich, wie auch die Bibel, nicht an alle. Ein Liebesbrief ist ein ausserordentlich persönliches Schriftstück. Ein Liebesbrief wendet sich explizit mit seinem intimen Inhalt an ein einzelnes Subjekt. Das einzelne Subjekt wiederum muss sich alleine mit dem persönlich an ihn gerichteten Briefinhalt aktiv auseinandersetzen, um die intimen Gedankengänge des Verfassers wahrhaftig zu verstehen.

Analog sollten wir, gemäss Kierkegaard, die Bibel wie einen Liebesbrief lesen. Wir, die Leser, sollten an das Wort Gottes denken, wenn wir die Bibel lesen. Und auch das Wort Gottes wendet sich persönlich, wie die Wörter eines Liebesbriefes, an jeden Einzelnen von uns. Zugegeben, ein Wörterbuch kann seines Erachtens helfen zu übersetzen und das Ganze durchzubuchstabieren. Ungeachtet dieses Nutzens besteht die Gefahr daraufhin dennoch, das Übersetzte verkehrt zu verstehen. Denn, die Bedeutungen in einem Wörterbuch sind möglichst objektiv gehalten, damit der Bedeutungsumfang der Wörter möglichst von allen Menschen verstanden wird. Wenn ich also etwas lese, dann muss ich mir die Bedeutung des Gelesenen selbst auslegen und nicht in erster Linie zum Gelesenen eine Auslegung lesen.

Ohne die Gelehrsamkeit abzuwerten, meint Kierkegaard, dass, wenn wir das Wort Gottes mit einem Wörterbuch lesen, wir nicht das Wort Gottes lesen. Mit einem Wörterbuch würden wir das, was gelehrt und gemeinhin geglaubt wird, lesen, und nicht das Wort Gottes. Das Wort Gottes müssten wir uns persönlich aneignen.

¹¹ SG, 27.

Zudem sollen sich die Leser der Bibel nicht von dunklen Stellen irritieren lassen, sondern sich von dem leiten lassen, was sie verstehen. Nur das, was verstanden wird, verpflichtet uns und dem müssten wir nachkommen. Gottes Wort wird uns gegeben und wir sollen danach handeln. Ganz analog zu Goethes *Faust*, als dieser mit dem Pudel im Studierzimmer ist, und darüber sinniert, ob am Anfang das Wort¹² war, kommt auch Kierkegaard zum Schluss, dass am Anfang die Tat steht.¹³ Der Vorwurf richtete sich gegen die Christenheit, gegen die Gelehrten des Christentums, die sich nur noch um die Auslegung des Wortes Gottes drehten und nicht mehr darum, wie man danach handelte.¹⁴ Kierkegaard äusserte zurecht den Verdacht, dass die Auslegungen seiner Zeit, unter dem Namen der Wissenschaft, unter ernster Form sozusagen, sich «gegen das Wort Gottes» wehre.¹⁵ Damit nicht genug. Kierkegaard spielte des Weiteren darauf an, dass das, was in seiner Zeit Auslegung genannt wurde, eine ernst gewordene Beschäftigung geworden sei. Die Auslegung selbst wurde zum «eigentlichen Ernste», nicht der Glaube.¹⁶ Dass man dem Gebot nicht nachkam, also nicht nach Gottes Wort handelte, dies wäre noch zu verzeihen, nicht hingegen, dass der «Gesichtspunkt für das, was Ernst ist, verrückt» wurde.¹⁷ Mit der Verschiebung des Gesichtspunkts, für das, was ernst ist, versetzt sich zumeist auch die Betrachtungsweise dessen, was lustig und humorvoll ist. In anderen Worten, eine ernste Angelegenheit liegt einer humorvollen Auseinandersetzung nicht fern. In diesem Sinne nutzte Kierkegaard selbst die Gunst der Stunde. Er diskutierte, wie auch Goethe in *Faust*, den Ernst der Problematik seiner Zeit ironisch und humorvoll. Auf diese Art kommen sich Ernst und Humor als eigentliche Gegensätze seltsam nahe.

Humor: komisch und tragisch zugleich

Zuweilen zeichnet sich mit diesem *Prolog im Humor*, in Anlehnung am faustischen *Prolog im Himmel*¹⁸, noch ein weiterer Aspekt ab. Goethes Werk trägt den Titel *Faust - Der Tragödie Erster Teil*. Auch wenn das Werk als Tragödie betitelt wird, stellt sich zurecht die Frage, ob es sich bei Goethes *Faust* wahrhaftig um eine Tragödie handelt. Die Anzeichen dafür, dass *Faust - Der Tragödie Erster Teil* als eine Komödie interpretiert werden kann, erglimmen aus dem

¹² F, 36. V.1215-1237.

¹³ SG, 16.

¹⁴ SG, 33.

¹⁵ SG, 33.

¹⁶ SG, 33.

¹⁷ SG, 33.

¹⁸ F, 9-12. V.243-353.

Vorspiel auf dem Theater. Das *Vorspiel auf dem Theater*¹⁹ ist einer der insgesamt drei Zugänge von Goethes *Faust*. Streng genommen beginnt Faust mit dem Gedicht *Zueignung*^{20,21}, welches die Situation des Dichters schildert und als erster Zugang dient. Auf die *Zueignung* als ersten Zugang folgt das *Vorspiel auf dem Theater*. In diesem zweiten Zugang *Vorspiel auf dem Theater* wird nun die Tragödie als ein Produkt der Kunst abgehandelt. Mit der Eigenschaft, ein Produkt der Kunst sein zu können, wird die Tragödie letzten Endes zur Komödie erklärt. Der *Prolog im Himmel* als dritter Zugang vor dem eigentlichen ersten Akt, stellt die wesentliche Vorbereitung auf das Theaterstück dar.

Goethes und Kierkegaards Dimensionen der Ästhetik, der Ethik und der Religion

Es unterliegt offensichtlich nicht dem Zufall, dass Goethes *Faust* in meinem Prolog der Dissertation zur Hilfe gezogen wird. Goethes Werk eignet sich in vielerlei Hinsicht dazu, mit Kierkegaards Werken Verbindungen herzustellen und neue Interpretationszugänge zu eröffnen. Unter anderem lässt sich wiederholt ein Bezug zu den drei soeben erläuterten Zugängen *Fausts* herstellen. Das sogenannte Gedicht *Zueignung* schildert die Situation des Dichters in der Auseinandersetzung mit sich selbst und zeigt dessen ästhetische Dimension auf. Das lyrische Ich in *Zueignung* unterstreicht klar erkennbar das Verhältnis des Dichters zu seiner eigenen Dichtung. Dagegen repräsentiert das *Vorspiel auf dem Theater* die ethische Reichweite. Indem weitere Perspektiven und Interessen, die des Schauspielers bzw. der lustigen Person, des Direktors und des Publikums, hinzugezogen werden, erscheint der Dichter nicht mehr allein. Es handelt sich im *Vorspiel auf dem Theater* nicht mehr um eine egozentrische Auslegung der alleinigen Ansichten des Dichters. Des Dichters Freiheit wird durch normative Einschränkungen der anderen Gestalten begrenzt. Das rein Sinnliche des Dichters wird damit zugunsten der Moral abgewertet und dieser untergeordnet. Der *Prolog im Himmel* setzt eine weitere dritte Dimension hinzu: die religiöse Dimension. Sie entsteht durch die Einführung des Überweltlichen mit den Erzengeln²², Mephistopheles und dem Herrn. Eigentlich wäre der *Prolog im Himmel* als Einführung in das Werk *Faust* ausreichend gewesen, da Mephistopheles und der Herr²³ in einem

¹⁹ F, 4-9. V.33-242.

²⁰ F, 3. V.1-32.

²¹ Ein spannender Zusammenhang zwischen Goethe und Kierkegaard könnte auch im Vergleich zwischen Goethes Begriff der «Zueignung» und Kierkegaards Auffassung der «Aneignung» gefunden werden. Auf eine Untersuchung in diese Richtung verzichte ich im Rahmen dieser Arbeit.

²² Es sind dies die Erzengel namens Raphael, Gabriel, Michael. Sie werden in Goethes *Faust* auch Himmlische Heerscharen genannt.

²³ Goethe spricht in *Faust* nicht von Gott, sondern vom Herrn.

Dialog über das Menschenbild eingeführt werden. Darin zeigen sich auch die ersten Eigenarten von Fausts Charakter. Nach diesem *Prolog im Himmel* verlässt Goethe wieder den metaphysischen Bereich und verlagert für den ersten Akt das Schauspiel auf die Erde. Erst der letzte der drei Zugänge scheint auf den ersten Blick sinnvoll als Zugang zum Werk seinen Platz einnehmen zu können.

Allerdings sind die anderen beiden Zugänge ebenso notwendig, wenn die Spannungsfelder zwischen Ästhetik, Ethik und Religiösem verdeutlicht werden sollen. Mit dem Dichter als Ästhetiker, wird dessen unüberbrückbare Fixierung auf das Sinnliche dargestellt. Das Gedicht *Zueignung* ist der ästhetische Zugang. Auf dem *Vorspiel des Theaters* treffen vor allem von Seiten des Direktors normative Forderungen auf, die die Unzulänglichkeit einer rein ästhetischen Sichtweise an den Tag legen und eine ethische Dimension als sinnvoll erscheinen lassen. Das *Vorspiel auf dem Theater* stellt den ethischen Zugang zu Goethes *Faust* dar. Mit dem darauffolgenden *Prolog im Himmel* und dem Erscheinen des Göttlichen, geht Goethe noch eine Instanz weiter und schafft damit eine metaphysische, religiöse Betrachtungsebene als Zugang zu seinem Werk.

Die dreiteilige Strukturierung des Zugangs von Goethes *Faust* veranschaulicht die drei verschiedenen Existenzformen: die Ästhetische, die Ethische und die Religiöse. Alle drei Existenzformen ermöglichen einen guten Einblick in das Spannungsfeld zwischen den Existenzformen. Mit dieser Dreiteilung haben wir einen Anknüpfungspunkt an Kierkegaards Stadienlehre, in der Kierkegaard die Individuen nach ihrem Selbst auf drei Typen beschränkt.²⁴ Die drei Typen unterscheiden sich voneinander, indem sie ihr jeweiliges Selbstverhältnis in eine andere Beziehung mit dem Absoluten setzen. Ein Individuum in der ästhetischen Existenz verabsolutiert das Verhältnis zu sich selbst. In der ethischen Lebensform wird das Verhältnis zu den anderen und in der religiösen Existenzform wird das Verhältnis zum Ewigen als absolut gesetzt.²⁵ Diese drei Lebensformen werden ausdrucksvoll in den drei Zugängen vor dem 1. Akt des eigentlichen Werkes in Goethes *Faust* vor Augen geführt.

²⁴ Es gibt zwar so viele Lebensformen wie es auch Individuen gibt (Vgl. Pieper, Annemarie: Søren Kierkegaard, München 2000, 60), trotzdem teilt Kierkegaard die Individuen nach gewissen verbindlichen Verpflichtungen grob in drei Typen ein: in die ästhetische Lebensform, die ethische Lebensform und die christliche Lebensform.

²⁵ Schüttel, N.P. : Imagination, pseudonymes et humour chez Kierkegaard. Paru dans : L'imagination. Actes du XXXVII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française Sous la direction de Jean-Yves Beziau et Daniel Schulthess (éd.) à Rio de Janeiro (Brésil), 26-31 mars 2018. Londres, College Publications, 2020, Academia Brasileira de Filosofia, vol 1, 747-753.

Humor als kommunikativer Mechanismus

Zugleich veranschaulicht der am Anfang von mir gesetzte *Prolog im Humor* als Anspielung an den faustischen *Prolog im Himmel* noch einiges mehr als die bisher aufgezeigten Momente. Es sind dies beispielsweise die wechselseitigen Mechanismen des humoristischen Lachens, die ebenso auf die kommunikativen Mechanismen einer ernsten Situation ohne Lachen angewendet werden können. Humor und Ernst entstehen aus einer kommunikativen Situation. Entweder resultiert aus dieser Konstellation, die ich sogleich abstrakt erörtern werde, ein Lachen oder kein Lachen. Nehmen wir zur Vereinfachung die folgenden Bedingungen an: Eine Person A ist der Sprecher A und eine Person B ist Zuhörer B. Das, was der Sprecher A zu Zuhörer B sagt, ist ein Satz S mit einem Inhalt I. Der Zuhörer B versteht (oder auch nicht) den Satz S mit dem Inhalt I. Durch die Form eines Satzes S wird ein Inhalt I von einer Person an die andere übermittelt. Die Richtung der Übermittlung von Sprecher A zu Zuhörer B kann sich auch umdrehen, ist sozusagen reversibel. Der Zuhörer B kann zum Sprecher B werden und der Sprecher A kann dadurch zum Zuhörer A werden. Die Möglichkeit des Wechsels einer Person A (oder Person B) von Sprecher A (oder B) zu Zuhörer A (oder B) schafft die Voraussetzungen für einen Dialog zwischen mindestens zwei Menschen. Nehmen wir zur Veranschaulichung den zu Beginn konstruierten *Prolog im Humor*. Aufgrund des Wechsels zwischen Sprecher und Zuhörer, zwischen dem Professor und dem Studenten, wird der Weg geebnet, auf den vorher geäußerten Inhalt I in Form eines Satzes S wieder zu reagieren. Je nachdem, wie der Student oder der Professor den Satz S mit dem Inhalt I verstehen, reagieren diese mit einem anderen Inhalt I in Form eines Satzes S. Die Reaktion R muss nicht zwingend wieder ein Satz S mit Inhalt I sein. Als Reaktion R will ich in unserem Fall auch die Möglichkeit einer unbegrifflichen²⁶ Reaktion durch Humor H oder Ernst E nehmen. Im *Prolog im Humor* sind diese Reaktionen R kursiv in Grossbuchstaben in Klammern am linken Rand der Seite aufgeführt. Humor H wird zumeist mit einem Lachen L ausgedrückt. Beim Ernst wird es schwieriger. Eine ernste Reaktion E muss nicht notwendig mit einem ernsten Gesichtsausdruck, also ohne Lachen begleitet sein. Eine ernste Reaktion kann durchaus mit einem Lächeln oder Lachen einhergehen. In unserem *Prolog im Humor* kann eine eigentlich ernste Reaktion des Professors, die mit einem Lächeln zusammenhängt, verschieden gedeutet werden. Diese ernsthafte Reaktion kann einerseits als Lächeln zu sich selbst oder als Zu-Lächeln zum jeweiligen Gegenüber erfolgen. Dieses Zu-Lächeln des

²⁶ Nicht aus Begriffen bestehend.

Professors versucht, den Inhalt I in Form eines Satzes S dem Studenten ernsthaft zu kommunizieren. Der Professor manifestiert mit seinem Zu-Lächeln sozusagen eine gewisse Sympathie für den im Satz S ausgedrückten Inhalt I, nicht unbedingt eine Sympathie dem Studenten gegenüber, obwohl er allenfalls gleichzeitig in die Richtung des Studenten lächelt. Diese kommunikativen Mechanismen, die hier zwischen dem Professor und dem Studenten einfach dargestellt wurden, werden im Zusammenhang mit Kierkegaard noch um einiges komplexer. Beispielsweise im Falle von *Johannes dem Verführer* und seiner *Cordelia* im *Tagebuch des Verführers*²⁷. *Johannes der Verführer* und *Cordelia* stehen als dichterische Figuren bzw. als dichterische Ichs in einem autobiografischen Bezug zu Kierkegaards Leben. Kierkegaard hat seinerzeit Regine Olsen, welche im *Tagebuch des Verführers* wohl als fiktive Figur namens *Cordelia* in Erscheinung tritt, verführt. Aber Achtung: *Johannes der Verführer* als auch *Cordelia* dürfen nicht rein autobiografisch mit Søren Kierkegaard und Regine Olsen identifiziert werden. Besser ist es, wenn wir die beiden Figuren isoliert aus dem Lebenszusammenhang betrachten und ihnen eine Totalität in sich zusprechen, die auch neue bzw. frei erfundene Vorstellungen beinhalten kann. Der Autor bleibt in diesem Fall einfach ein notwendiger Bezugspunkt der Interpretation, aber wird nicht zu einer Identifikationsfigur. Zurück zu *Johannes der Verführer*: Dieser weiss selbst nicht wirklich, wer er nun wirklich ist. Und, um einheitlich bei den Bezügen zu Goethes *Faust* zu bleiben: *Johannes der Verführer* weiss in seinem *Tagebuch des Verführers* nicht wirklich, ob er nun eher als Mephistopheles oder als Faust auftritt bzw. welche Rolle besser auf ihn zutrifft.

«Will ich an allbekannte Bilder denken, so könnte ich freilich ein Gegenstück auftreiben, sofern ich bei mir selbst an Mephistopheles denke; die Schwierigkeit ist mittlerweile die, dass Edvard nicht eben ein Faust ist. Mache ich mich selbst zu Faust, so entsteht die Schwierigkeit, dass Edvard gewiss kein Mephistopheles ist. Ich bin ebenfalls kein Mephistopheles (...).»

Kierkegaard gestaltet kommunikative Situationen noch raffinierter, indem er als Schriftsteller unter diversen Pseudonymen arbeitete und sich manchmal auch offensichtlich als Herausgeber dieser Pseudonyme bekannte. «Es hat so gut wie jeder Leser gewusst und wissen dürfen, wer

²⁷ EO1, 323-484.

hinter *Viktor Eremita* sich verbarg». ²⁸ *Entweder/Oder*, ein Werk, in dem wir das *Tagebuch des Verführers* am Ende des ersten Teils finden, wird als Lebensfragment von einem *Herr Viktor Eremita*, einem von Kierkegaards vielen Pseudonymen veröffentlicht. *Viktor Eremita* als Herausgeber von *Entweder/Oder* erzählt in seinem Vorwort auch, dass er die Schriften, die er in *Entweder/Oder* veröffentlicht, in einem Sekretär gefunden hat, den er bei einem Trödler kaufte ²⁹. Kierkegaard konstruiert mit dieser Verschachtelung für den Leser ein Spiel der Perspektiven, das eng mit dem Entstehen von Ironie und Humor verknüpft ist. So verführt Kierkegaard nicht nur unter dem Namen des *Johannes Cordelia*, sondern Kierkegaard verführt mit seinem Schreib- und Kommunikationsstil, und mithin auch unter seinen Pseudonymen schreibend, seine eigenen Leser.

Direkte, indirekte und direkt-indirekte Mitteilung

Ferner lässt sich anhand dieses *Prologs im Humor* noch ein weiterer Umstand erstaunlich gut veranschaulichen, und zwar die Rolle des Lesers. Der Leser, hier als sogenannter Beobachter eines Dialogs, kann über den Dialog selbst reflektieren und darauf reagieren. Als Beobachter oder als Zeuge der kommunikativen Situation kann er sich ein Bild der Lage machen und entscheiden, ob die Gegebenheiten eher ironisch, humorvoll oder ernsthaft ihre Wege nehmen. Zugleich kann sich der Zeuge des Dialogs über die kommunikativ ausgetauschten Positionen ein Urteil bilden und vielleicht gar darüber urteilen, ob diese kommunikativen Umstände jetzt ironisch oder humorvoll sind oder nicht. Kurzum spielen sich Ironie und Humor nicht auf der gleichen Stufe ab.

Aber Achtung! Die beiden Wörter «direkt» und «indirekt» dürfen bei Kierkegaard nicht wie im Alltagsgebrauch verstanden werden. Also beispielsweise bedeutet Kierkegaards «direkte Mitteilung» nicht, wenn wir wieder den *Prolog im Humor* zur Hand nehmen, dass sich hier der Professor und der Student «direkt» miteinander unterhalten und der Leser beispielsweise als Mitwisser «indirekt» die Kommunikationssituation mitkriegt.

Wichtig ist, Kierkegaard unterscheidet sogar nicht nur zwischen direkt und indirekt, er bringt noch eine dritte Form ins Spiel, nämlich die direkt-indirekte Mitteilung. Unter der direkten Mitteilung versteht Kierkegaard eine Art Wissens-Mitteilung und diese unterscheidet er von der indirekten Mitteilung, der sogenannten Könnens-Mitteilung. Bei der Könnens-Mitteilung

²⁸ EO1, Geschichtliche Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung, XV.

²⁹ EO1, 5.

werden wir wiederum eine Dreiteilung antreffen, und zwar hält Kierkegaard drei verschiedene Könnens-Mitteilungen auseinander. Er grenzt hier die ästhetische Könnens-Mitteilung von der ethischen Könnens-Mitteilung ab und unterscheidet davon noch die ethisch-religiöse Könnens-Mitteilung. Wir werden hier zu einem späteren Zeitpunkt detaillierter darauf eingehen, und an der Stelle dann auch erläutern, in welcher Mitteilungssphäre Ironie und Humor ihren Platz zugewiesen erhalten.

Projekt der Doktorarbeit

In der heutigen deutschen Sprachverwendung bezeichnet *Humor* einerseits die heitere Gelassenheit oder Wesensart oder steht für (gute) Laune.³⁰ Andererseits steht *Humor* gemäss dem Duden für medizinische Körperflüssigkeit. Im Allgemeinen assoziieren wir mit Humor zumeist ein Lachen oder Schmunzeln. Etwas wird beispielsweise humorvoll genannt, weil etwas lustig oder komisch war. Das Wort *komisch* wiederum hat aber nicht nur diesen eben genannten Bedeutungshorizont. Der Ausdruck *komisch* besitzt bis heute weitere Konnotationen in der deutschen Sprache und kann so die ambivalente Vieldeutigkeit immer noch in sich einschliessen. *Komisch* kann im Deutschen die Bedeutungen von *merkwürdig*, *seltsam*, *bizarr*, *fremd* oder *beunruhigend* haben. Wir stellen in diesem Zusammenhang fest, dass das Wort *komisch* mindestens zwei mögliche Bedeutungen tragen kann. Und, diese beiden Sinngehalte des Wortes *komisch* stehen in einem absoluten Gegensatz zueinander. Zum Beispiel kann der Satz «Das ist (aber) komisch!» je nach Kontext einerseits in derselben Sprache entweder heissen, dass etwas *komisch* im Sinne von *amüsant* und *lustig* ist oder aber es kann auch heissen, dass etwas *beunruhigend*, *eigenartig* oder *fremd* ist. Letzteres scheint *beunruhigend*, *eigenartig* und *fremd* zu sein, weil die Erwartungen des beunruhigten Individuums sich in einem bestimmten Moment nicht mit der gelebten Realität in Einklang bringen lassen. Die Beunruhigung oder das Unheimliche ist eine Art Angst, die sich auf ihrem Gegenteil, auf dem Bekannten gründet. Das, was uns bekannt ist, ist uns vertraut. Gegenüber Vertrautem verspürt man keine Beunruhigung. Um diese eher widersprüchliche Vereinigung beider Gegenteile etwas zu veranschaulichen, eignet sich ein Bezug zu Freuds Werk über *Das Unheimliche*. Freud setzte das deutsche Wort *unheimlich* dem Wort *heimlich*, *heimisch*, *vertraut* entgegen. Etwas sei darum erschreckend, weil es *nicht bekannt*, *nicht vertraut* ist.³¹ Freud setzt in dieser Schrift aber noch einen anderen Fokus und meint, selbst dem grammatikalisch positiven Begriff von *unheimlich*, also *heimlich*, sei eine antonyme und negative Bedeutung inhärent. *Heimlich* als Gegensatzwort von *unheimlich* bedeutet nicht nur *bekannt* im Sinne von *vertraut* und *heimlich*³², sondern bedeutet ebenfalls *geheim*, *verborgen*, *undurchdringbar* und *hinterlistig* im Sinne von *perfide*.³³

³⁰ Duden.

³¹ DU, 231.

³² Duden: heimlich, veraltet auch heimelig. Siehe auch das Wort heimisch.

³³ Duden.

Inwiefern *Humor* sich im Geheimen und Verborgenen abspielt und was gemäss Kierkegaard unter dem Terminus *Humor* zusammengefasst werden kann, umschliesst unter anderem eine Reihe von praktischen und theoretischen kommunikativen Umgangsformen mit der Wirklichkeit. Bei der Analyse des Umgangs mit der Wirklichkeit, auf der Suche nach der Entstehung von Humor, kann die Differenzierung der Ironie vom Humor nicht umgangen werden. Und um diese kommunikativen Auseinandersetzungen mit der Wirklichkeit bei Kierkegaard besser zu verstehen, muss unabdinglich geklärt werden, welche Bedeutungen und Auswirkungen seine Pseudonyme und Herausgeber auf seine Mitteilungen haben, sowohl für den Verfasser als auch für den Leser. Ebenso muss diesbezüglich seine eigene Theorie über die Mitteilungsarten genauer betrachtet werden. Hierbei werden dann die Mechanismen offengelegt, anhand derer Kierkegaards Auffassung des *Ironischen* und des *Humorvollen* in dieser Doktorarbeit genauer bestimmt werden können.

Gleichzeitig sind *Ironie* und *Humor* Bestandteile unseres Alltags und damit sowohl für die Prägung von Begriffen oder Sprichwörtern und die damit verbundenen Konnotationen von Bedeutung. Das erklärte Ziel dieser Dissertation besteht darin, einerseits die Frage nach den Ursachen für den normierenden Einfluss ironischer und humoristischer Ausdrucksweisen, insbesondere im Prozess der kierkegaardschen Theoriebildung, zu klären, und andererseits dieses Denkmuster in Bezug auf seine Auffassung einer religiösen Lebensweise zu hinterfragen. Wer hinter den Schleier der *Ironie* und des *Humors* schaut, wird dann feststellen können, dass nicht alles, was unmittelbar *humoristisch* zu sein scheint, wirklich *Humor* ist und nicht alles, was *ironisch* erscheint, als *Ironie* aufgefasst wird. Ebenso wenig können *Ironie* und *Humor* als einfache Gegensätze behandelt werden. Die Analysen der vorliegenden philosophischen Auseinandersetzung wurden hauptsächlich anhand der Schriften von Søren Kierkegaard erarbeitet. Andere, hinzugezogene Philosophen, spielen in der vorliegenden Doktorarbeit nur eine Nebenrolle.

Einleitung

1 Sein Leben

Søren Kierkegaard wurde in Kopenhagen im Mai 1813 als jüngstes von sieben Kindern in eine streng pietistische Familie hineingeboren. Nur er, Søren Aabye, und einer seiner Brüder, Peter Christian, überlebten die Kindheit. Sein Vater, Michael Pedersen Kierkegaard, war ein angesehener, wohlhabender und gebildeter Mann aus ursprünglich ärmlichen Bauernverhältnissen in Westjütland.³⁴ Er hatte in Kopenhagen eine bemerkenswerte berufliche Laufbahn als Textilkauflmann vollbracht, so dass er sich den Luxus leisten konnte, sich frühzeitig aus seiner Erwerbstätigkeit zu verabschieden und sich persönlich um die Erziehung seiner Kinder zu kümmern. Privat war Kierkegaards Vater weniger vom Glück begünstigt. Er verlor seine erste Frau bereits zwei Jahre nach kinderloser Ehe. Ein Jahr nach dem Tod seiner ersten Frau ging er mit seinem Dienstmädchen Anne Lund die zweite Ehe ein. Vier Monate nach dieser zweiten Eheschliessung kam bereits das erste von sieben Kindern auf die Welt. Dies musste für einen im Allgemeinen sehr sittenstrengen Vater - wie es auch in Kierkegaards frühem Werk *Johannes Climacus oder De Omnibus dubitandum est*, mit autobiografischem Bezug, beschrieben wird - schwerwiegend gewesen sein. Michael Pedersen Kierkegaard war zudem bereits 57 Jahre alt als Søren Aabye als letztes der sieben Kinder geboren wurde - und er war von ausserordentlich schwermütigem Naturell. Der junge eher einsame Kierkegaard litt sehr unter dieser melancholischen Last des Vaters, so schreibt er später in seinen *Schriften über sich selbst*, dass er von Kindheit an in der Gewalt einer ungeheuerlichen Schwermut³⁵ war und seine einzige Freude darin bestand, diese durch Heiterkeit und Lebenslust zu verstecken, so dass keiner entdecken konnte, wie unglücklich er sich fühlte.³⁶ Die autoritäre Erziehung durch den Vater liess Søren wenig Ablenkung und Amusement. In Anbetracht dessen, kann kaum daran gezweifelt werden, dass die Erzählung *De Omnibus dubitandum est* autobiografische Züge enthält. In diesem romanähnlichen fragmentarischen Werk wird ausführlich von *Johannes Climacus* darüber berichtet, dass ihm vom Vater die Erlaubnis, ausgehen zu dürfen, jeweils abgeschlagen wurde, und er ersatzweise mit seinem Vater «die Diele auf und nieder» spazierte.³⁷ Während diesen Spaziergängen, so *Johannes Climacus*, beschrieb sein Vater gewissenhaft und ausdrucksvoll,

³⁴ T1, 246. «(...) und nun werde ich die Stätten sehen, wo er als armer Junge Schafe hütete, (...)».

³⁵ SÜS, 75. / SKS 16, 58. (Vgl. dän. uhyre Tungssinds)

³⁶ Ebd., 75. / SKS 16, 58.

³⁷ JC, 113.

was sie beide beim Promenieren jeweils sahen. Die Schilderungen seines Vaters waren dabei so lebendig, dass sich *Johannes Climacus* diese ausgezeichnet vergegenwärtigen konnte. So sehr davon überwältigt, fühlte sich *Johannes Climacus* nach einer halben Stunde genau so müde wie, «wenn er einen ganzen Tag aus gewesen war».³⁸ Kierkegaards Vater, so erzieherisch streng er auch gewesen sein mag, bemühte sich sehr darum, dass die Phantasie seines jüngsten Kindes angeregt wurde. So schrieb Søren in den *Schriften über sich selbst*, in dem Teil, der nach seinem Tod von seinem damals noch lebenden Bruder, Peter Christian, 1859 veröffentlicht wurde, dass die «ungeheuerliche Schwermut» in seiner Kindheit gleich gross war wie seine «Verstellungskunst».³⁹ Die Kunst, die «ungeheuerliche Schwermut» hinter «scheinbarer Heiterkeit und Lebenslust zu verstecken»⁴⁰, erforderte allerdings enorme Phantasie. Er schrieb in seinen *Tagebüchern* auch davon, dass seine Schwermut viele Jahre lang dazu geführt habe, dass er «nicht dahin kommen konnte, im tiefsten Sinne zu» sich selbst «du zu sagen».⁴¹ Denn, so betont er es an der Stelle, «zwischen seiner Schwermut und» seinem Du lag eine ganze Phantasiewelt, die er teilweise in den Pseudonymen ausgeschöpft habe.⁴² Kierkegaard entwickelte seine Einbildungskraft und seine Reflexion durch seinen Vater so sehr, dass selbst ein entfernter Verwandter meinte, Kierkegaard könne selbst eine unbedeutende Kleinigkeit authentisch zu etwas von welthistorischer Grösse werden lassen.⁴³ Er selbst war sich seiner wirklichkeitsfernen Gedankenspielen durchaus bewusst. In ideenreichen Momenten, die er als Prozesse, in denen er «mit Ideen schwanger ging»⁴⁴, bezeichnete, spricht er davon, dass seine Sehnsucht, idealistisch wie er war, nicht der Wirklichkeit entsprach. Offen bleibt, wie genau Kierkegaard den später erschienenen *Johannes Climacus* aus *De Omnibus dubitandum est* von 1844 mit seinem von schöpferischer Einbildungskraft geprägten früheren *Johannes dem Verführer* von 1843 in eine Verbindung brachte.⁴⁵ Es bietet sich allerdings an, das *Tagebuch des Verführers*, welches sich in *Entweder/Oder* wiederfindet, als erdichtete ästhetische Lebensform zu betrachten, in der Kierkegaard unter dem Pseudonym *Johannes* phantasievoll und detailverliebt die Attraktivität der ästhetischen Lebensform eines Verführers sorgfältig inszeniert. Denn, so wie er später

³⁸ JC, 113.

³⁹ SÜS, 75. / SKS 16, 58.

⁴⁰ Ebd., 75. / SKS 16, 58.

⁴¹ T2, 84. / SKS 20, 97, NB 141.

⁴² Ebd., 84. / SKS 20, 97, NB 141. (Vgl. dän. Tungsind)

⁴³ Pieper, Annemarie: Søren Kierkegaard, 15f.

⁴⁴ Rhode, Peter P.: Kierkegaard, 50.

⁴⁵ Vgl. Vermutungen von: Pieper, Annemarie: Søren Kierkegaard, 16.

1848/49⁴⁶ unter seinem eigenen Namen in seinen *Schriften über sich selbst* festhält, bestand sein grösstes «Unglück» darin, von Geburt an und erst recht durch die Erziehungsform seines Vaters, nie wirklich Mensch gewesen zu sein.⁴⁷ Kierkegaard unterstreicht, er habe eigentlich nicht gelebt, ausser im «Bereich der Bestimmung Geist». Er sei nicht Mensch gewesen und am allerwenigsten Kind und Jüngling⁴⁸. Stets sei er dazu angetrieben gewesen – «eingeweiht in allen möglichen Lebensgenuss, eigentlich aber niemals geniessend – (...) den Schein zu erzeugen, dass ich geniesse».⁴⁹ Auf diese Art und Weise verherrlichte Kierkegaard erfinderisch und originell das genussvolle Menschsein. Die Verherrlichung des Menschseins in der ästhetischen Existenzweise wird dem Leser allerdings nur vorgetäuscht. Nur das beste Lob kann zugleich als Infragestellung gelten. Oder anders formuliert: Nur die Lobrede an die ästhetische Lebensform erlaubt es Kierkegaard, Kritik an ihr anzubringen. Und so gilt das Werk *Entweder/Oder* als eine Kritik der ästhetischen Lebensform. Damit stellt Kierkegaard in *Entweder/Oder* bereits den Anspruch auf eine ethische Lebensform, wobei die religiöse bzw. christliche Lebensform als später entscheidende Kategorie Kierkegaards noch nicht ernsthaft berührt wurde.

Inwieweit diese beiden Erzählungen mit *Johannes*⁵⁰ das gedanklich spannungsgeladene Konstrukt enthalten, was dazu führte, dass Søren Kierkegaard seine Beziehung mit der 9 Jahre jüngeren Regine Olsen schlussendlich 1841 doch auflöste, darüber wird viel gerätselt. Nur ein Jahr zuvor, 1840, als er zu Ehren seines 1838 verstorbenen Vaters das Staatsexamen in Theologie doch noch abschloss, nachdem er es kurz nach 1830 für sein Philosophiestudium an den Nagel hing, hatte er sich als 25-jähriger mit der damals 17-jährigen Regine Olsen verlobt. Der Grund für die kurz darauffolgende Trennung der beiden scheint von Kierkegaard mit Absicht in Gang gesetzt worden zu sein. An dieser Stelle ist aber auch wieder Vorsicht im Hinblick auf eine autobiografische Interpretationsweise geboten. Kierkegaard ist keinesfalls mit *Johannes dem Verführer* zu identifizieren, sondern nur mit ihm in einen autobiografischen Bezug zu setzen. Und in einem autobiografischen Bezug ist daran zu denken, dass auch neue erfundene Bestandteile von Kierkegaard hinzugedichtet wurden. Aus diesem Grund verwendete er auch dichter-

⁴⁶ Veröffentlichung dieses Teils der SÜS erst 4 Jahre nach seinem Tod 1859.

⁴⁷ SÜS, 78. / SKS 16, 61.

⁴⁸ Ebd., 78. / SKS 16, 61.

⁴⁹ Ebd., 77f. / SKS 16, 60f.

⁵⁰ Gemeint sind hier die Johannes in den beiden Werken: Johannes Climacus oder De Omnibus dubitandum est (in Philosophische Brocken) und Johannes der Verführer aus dem Tagebuch des Verführers (in Entweder/Oder).

sche Ichs namens *Johannes der Verführer* und *Cordelia*. Einige Parallelen bzw. autobiografische Bezüge, die auf ein Verhalten hinweisen könnten, dass Kierkegaard die Trennung mit Regine mit Absicht in Gang gesetzt hatte, könnten sich im *Tagebuch eines Verführers* wiederfinden. Das in diesem Zusammenhang von *Victor Eremita* veröffentlichte Tagebuch, mit dem darin enthaltenen Briefwechsel in *Entweder/Oder* zwischen *Johannes* und *Cordelia*, erweckt den Anschein, die Verschriftlichung von Søren Kierkegaards herbeigeführtem Bruch mit Regine Olsen zu sein. *Johannes* spielt in diesem Briefwechsel ebenso den vorgetäuschten ästhetischen Verführer, der *Cordelia* dazu bringt, sich in *Johannes* vermeintlich zu täuschen und sich von ihm zu trennen. Eine autobiografische Lesart liegt auf der Hand, zumal sich Kierkegaard gegenüber Regine Olsen auch im wahren Leben vorsätzlich als gewissenloser Verführer präsentierte und den eiskalten Frauenhelden vortäuschte. Woraufhin sich Regine von sich aus dafür entschied, die Beziehung mit Kierkegaard zu beenden. Während der Trennungsphase in den Endmonaten seiner Verlobungszeit seien die ersten Ideen zum *Tagebuch des Verführers* entstanden, wie es die *geschichtliche Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung* von *Entweder/Oder* festhält.⁵¹ Nach dem Bruch 1841 mit Regine Olsen beginnt die eigentliche Schaffenszeit an diesem Werk, bis es 1843, zwei Jahre nach der Trennung mit Regine, veröffentlicht wird. Privates, wie Liebesbriefe und intime Tagebucheinträge, wird in die Öffentlichkeit getragen und kann eigentlich nur als Botschaft für eine Person gegolten haben. Diese Schrift sollte Regine ein für alle Mal von ihm abstossen. Er hatte im Hinblick auf das Ziel, dass Regine ihn verlässt, viel unternommen. Umso mehr erstaunt es, dass es ihn verletzte, als sie sechs Jahre nach Auflösung der Verlobung Johan Frederik Schlegel, einen Kopenhagener Juristen, heiratete. Sie sahen sich noch einige Male bis zu ihrer Hochzeit, und Regine soll sogar mit Johan Kierkegaards Werke gemeinsam gelesen haben. Doch als Kierkegaard Schlegel offiziell einen Brief schrieb, indem er ihn um ein Gespräch mit Regine bittet, erhält er nie ein Antwortschreiben darauf. Schlegel verwehrte Kierkegaard, auch auf weitere Anfragen hin, Gespräche mit Regine zu führen. Später wurde Schlegel ins damalige dänische Westindien beordert (1855-1860) und Regine folgte ihrem Mann. Im November 1855, im selben Jahr als Regine Schlegel Dänemark mit ihrem Mann verliess, starb Kierkegaard im Alter von 42 Jahren im Frederikshospital zu Kopenhagen, nur gerade einmal sechs Wochen nachdem er einen Schlaganfall erlitten hatte. Er rechnete grundsätzlich nicht damit, dass er überhaupt dieses Alter erreichen würde. Er

⁵¹ EO, VII ff.

war felsenfest davon überzeugt, dass er (wie Jesus) noch vor seinem 34. Lebensjahr sterben müsse.⁵²

2 Sein Werk

Zurück zu *Entweder/Oder*, seinem 1843 der Öffentlichkeit unter dem Pseudonym *Victor Eremita* vorgelegten Werk. Es sollte sein erfolgreichstes Werk bleiben und mithin auch der Beginn einer schaffensreichen Periode pseudonymer Schriften einläuten. Dieses poetisch-philosophische Buch ist übersät von elementaren Reflexionen verschiedenster Gebiete. Nicht nur die Ästhetik und ihre verführerisch ansprechende Lebensform, sondern auch die Ethik werden darin thematisiert. Dabei bleibt es aber nicht. Selbst die Erotik bleibt von Kierkegaard nicht unberührt. Wobei die Erotik eher im Sinne des *Gastmahls* von Platon zu begreifen ist als im Sinne der *Ars amatoria* von Ovid. So beginnt *Entweder/Oder* nach dem Vorwort und den Diapsalmata mit dem ersten Kapitel, das den Titel *Die unmittelbaren erotischen Stadien oder das musikalisch-erotische* trägt.⁵³ Einem Schriftsteller, der sich selbst als christlicher Schriftsteller versteht, würde man dies nicht unbedingt zutrauen. Retrospektiv fordert Kierkegaard gar, dass man ihn «in seiner Ganzheit»⁵⁴ als religiösen Schriftsteller sehen soll. Es verwies immer schon alles auf sein religiöses, schriftstellerisches Dasein, selbst während seiner ausgeprägt ästhetischen Schriftstellerphase zwischen 1843 und 1846. Gleichzeitig zu seinen ästhetischen Schriften wie *Entweder/Oder* fertigte Kierkegaard religiöse Schriften an. Diese *Zwei Erbaulichen Reden* veröffentlichte er unter seinem eigenen zivilen Namen. Unverkennbar deutet dies daraufhin, dass der wahre Schriftsteller religiöser Natur war. Als religiöser Schriftsteller wollte er sich nicht verstecken und schrieb unter seinem Namen. Aber um als religiöser Autor in die Rolle eines Ästhetikers zu schlüpfen, musste er sich hinter Pseudonymen verbergen, «wie einer, der kein glückliches Zuhause hat, soviel wie möglich reist, und sein Zuhause am liebsten los wäre»⁵⁵. Er selbst sprach bewusst von einer Zweideutigkeit oder Zwiefältigkeit in seinem gesamten schriftstellerischen Werk⁵⁶:

⁵² TB2, 98.

⁵³ EO, 47.

⁵⁴ SÜS, 5. / SKS 13, 12f.

⁵⁵ T2, 84. / SKS 20, 97, NB 141.

⁵⁶ SÜS, 25. / SKS 16, 15f.

«Das will heissen, die Zwiefältigkeit, die Zweideutigkeit ist eine bewusste, ist etwas, damit der Verfasser allen andern voran Bescheid weiss, ist die wesentliche dialektische Bestimmung des gesamten schriftstellerischen Werks, (...)».⁵⁷

Kierkegaard sprach von «Zwiefältigkeit», weil es für ihn gewissermassen Schriften gab, in denen er sich hinter Pseudonymen versteckte, und Schriften, in denen er unter dem eigenen Namen schrieb. Diese zweideutige Schreibweise war für ihn eine Art «dialektische Übung» mit dem «Zusatz von Einbildungskraft», um seinen Geist, wie ein Instrument, zu stimmen.⁵⁸ Die vollzogene Ambiguität zwischen ästhetischer und religiöser Schreibweise verhalf Kierkegaard zu aussergewöhnlichen Reflexionsfähigkeiten, indem er sich damit von Zwängen befreien konnte. Dass er als Schriftsteller sowohl ästhetischer als auch religiöser Verfasser gleichzeitig war, unterstrich er nachträglich auch in den *Schriften über sich selbst*, worin er detailliert über seine Wirksamkeit als Schriftsteller berichtete. *Entweder/Oder* war für ihn beispielsweise eine Art «dichterische Ergiessung», die «nicht weiter als bis zum Ethischen» ging.⁵⁹ Die Zwiefältigkeit von *Entweder/Oder* besteht aber nicht darin, dass er das Buch in einen ersten und in einen zweiten Teil gegliedert hat.⁶⁰ Die Zwiefältigkeit war darin zu finden, dass Kierkegaard gleichzeitig mit dem ästhetisch angehauchten *Entweder/Oder* die *Zwei Erbaulichen Reden*, religiösen Schriften, der Öffentlichkeit preisgegeben hat.⁶¹ Kierkegaard verweist innerhalb seiner ästhetischen Schriftstellertätigkeit in *Entweder/Oder* auf seine religiöse Schriftstellertätigkeit in *Zwei Erbaulichen Reden*. Er untermauerte diese Dialektik innerhalb des Werkes *Entweder/Oder* auch damit, dass er unter dem Pseudonym *Victor Eremita* schrieb. Er meinte in den *Schriften über sich selbst*, dass er damit «religiös bereits im Kloster war».⁶² *Entweder/Oder*, so Kierkegaard, «ist in strengstem Sinne in einem Kloster geschrieben».⁶³ Diese eben dargestellte dialektische Doppeldeutigkeit seiner Schriften bestand sowohl am Anfang wie auch am Ende.⁶⁴

⁵⁷ Ebd., 25. / SKS 16, 15f.

⁵⁸ Ebd., 78. / SKS 16, 61.

⁵⁹ Ebd., 31. / SKS 16, 20.

⁶⁰ Ebd., 26. / SKS 16, 16f.

⁶¹ Ebd., 26. / SKS 16, 16f.

⁶² Ebd., 31. / SKS 16, 20.

⁶³ Ebd., 31. / SKS 16, 20.

⁶⁴ Ebd., 27. / SKS 16, 17.

Der Übersichtlichkeit zuliebe werden in der untenstehenden Tabelle die Werke des Anfangs und des Endes aufgeführt, denn Kierkegaard teilte die Werke in den *Schriften über sich selbst* so ein.

Art der Schriftstellertätigkeit	Werke
Ästhetische Schriftstellertätigkeit – erste Folge	Entweder – Oder; Furcht und Zittern; Die Wiederholung; Der Begriff der Angst; Vorreden; Philosophische Brocken; Stadien auf dem Lebensweg – samt achtzehn Erbaulichen Reden, welche nach und nach erschienen sind.
Wendepunkt - zweite Folge	Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift
Rein religiöse Schriftstellertätigkeit – dritte Folge	Erbauliche Reden in verschiedenem Geist; Die Taten der Liebe; Christliche Reden – samt einem kleinen ästhetischen Artikel: die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin.

Tabelle 1: Zweideutige oder zwiefältige Einteilung der Werke Kierkegaards⁶⁵

«Die erste Folge von Schriften» zählte Kierkegaard zur «ästhetischen Schriftstellerei» und «die letzte Folge von Schriften ist ausschliesslich religiöse Schriftstellerei».⁶⁶ Der Wendepunkt findet sich in der *Abschliessenden unwissenschaftlichen Nachschrift*. Gut ersichtlich wird nun hiermit, dass der Anfang seiner Autorentätigkeit, also seine ästhetische Schriftstellertätigkeit der ersten Folge, mit achtzehn Erbaulichen Reden, also achtzehn religiösen Schriften, begleitet wurde. Ebenso sieht man, dass seine rein religiöse Schriftstellertätigkeit der dritten Folge von einem ästhetischen Artikel begleitet wurde. Er selbst fasst diese dialektische Doppeldeutigkeit zusammen, indem er schrieb: «Das Religiöse ist zur Stelle also gleich von Anbeginn an. Umgekehrt, das Ästhetische ist wiederum zur Stelle noch im letzten Augenblick».⁶⁷

So einleuchtend diese Version der religiösen Motivation Kierkegaards sein mag, so widersprüchlich bleibt sie. In diesem Sinne lässt nämlich besonders die Äusserung, in den *Schriften über sich selbst*, dass er nie religiöser Schriftsteller werden wollte⁶⁸, daran zweifeln, ob er es tatsächlich war. Zwiespältig schrieb Kierkegaard an einer Stelle:

⁶⁵ Ebd., 25. / SKS 16, 15f.

⁶⁶ Ebd., 27. / SKS 16, 17.

⁶⁷ Ebd., 26. / SKS 16, 16f.

⁶⁸ Ebd., 82. / SKS 16, 65.

«Wie gesagt, mein Gedanke ist es ursprünglich nicht gewesen, religiöser Schriftsteller zu werden.»⁶⁹

Er sah sich von Haus aus gezwungen, sehr wahrscheinlich durch die streng religiöse väterliche Erziehung⁷⁰, religiöser Schriftsteller zu werden, um «das Religiöse zu befriedigen»⁷¹. Ein anderer Grund liess ihn ebenfalls noch weiter an seiner wahren religiösen Autorschaft zweifeln. Kierkegaard schien sich in den Tagebuchaufzeichnungen, die im Zusammenhang mit dem schriftstellerischen Selbstzeugnis stehen, nicht darüber im Klaren zu sein, ob er es sich anmassen kann, es «auf sich nehmen kann ohne der Weltlenkung zu nahe zu treten», sich ein Religiöser, ein Christ, zu nennen.⁷² Beinahe analog zu Sokrates, der weiss, dass er nichts weiss, und damit zumindest weiss, dass er nichts weiss, behauptete Kierkegaard, dass er seine «Unvollkommenheit als Christ» erkenne - aber damit zumindest wisse, was Christentum sei.⁷³ Indem er weiss, dass sein Verhalten kein christliches Verhalten ist, verhält er sich bereits christlicher als manch einer, der von sich behauptet, ein wahrer Christ zu sein.

In diesem Sinne betonte er auch, dass er «ohne Vollmacht» sei.⁷⁴ Er hütete sich vor jeglicher Überheblichkeit. Vor Gott sei er nur religiös, wenn er mit sich selbst rede, und nicht, indem er sich vor Gott als ein vollkommenes Wesen beschreibe, das keiner weiteren Entwicklung mehr bedürfte. Er wollte sich nicht für das «Ausserordentliche» ausgeben, so schrieb er 1850, dass er «wesentlich ein Dichter - und dann ein Büsser» sei.⁷⁵ Es änderte sich in seiner ganzen schriftstellerischen Wirksamkeit wenig. Sie drehte sich immer um die Frage, was es heisst, Christ zu sein.⁷⁶ Genauer noch, wie man in der Christenheit zum existierenden Christen werden kann. Die Frage nach dem Christwerden mündete für ihn in die Frage hinein, was es für einen Mensch heissen soll, Mensch zu sein. Denn er selbst konnte von Kindheit an, weil in der Gewalt einer ungeheuerlichen Schwermut⁷⁷, nicht Mensch sein⁷⁸. So komme ich nochmals auf die Textstelle

⁶⁹ Ebd., 82. / SKS 16, 65.

⁷⁰ Ebd., 78. / SKS 16, 61.

⁷¹ Ebd., 83. / SKS 16, 65.

⁷² Ebd., 167.

⁷³ Ebd., 11. / SKS 13, 23.

⁷⁴ Ebd., 10. / SKS 13, 19.

⁷⁵ Ebd., 169.

⁷⁶ Ebd., 27. / SKS 16, 17.

⁷⁷ Ebd., 75. / SKS 16, 58.

⁷⁸ Ebd., 78. / SKS 16, 61.

aus den *Schriften über sich selbst* zurück, in der Kierkegaard schrieb, dass er, aufgrund seiner eigenartigen Erziehung, nie Mensch sein konnte:

«Als Kind ward ich strenge und mit Ernst im Christentum erzogen, menschlich gesprochen, auf wahnsinnige Weise erzogen. (...) Was Wunder denn, dass Zeiten kamen, da mir das Christentum vorkam als die unmenschlichste Grausamkeit (...) mich hatte es (...) menschlich gesprochen, höchst unglücklich gemacht. (...) ich lebte eigentlich nicht, (...) gelebt habe ich eigentlich nicht, ausgenommen im Bereich der Bestimmung Geist; Mensch war ich nicht gewesen, Kind und Jüngling denn am allerwenigsten.»⁷⁹

Die eben aufgeführten Zeilen aus den Schriften Søren Kierkegaards beweisen, dass ihm das Menschsein bereits während der Kindheit entzogen wurde, indem sein Vater ihn christlich mit Strenge und Ernst erzog. Dieser Erziehungsstil förderte zwar seine geistige Entwicklung, machte ihn allerdings zu einem unglücklichen Menschen, da er sich selbst nicht leben durfte. Sein Leben bot ihm keine ästhetischen Freuden, wie es für Kinder und Jugendliche durchaus normal wäre, sondern nur christlich gelenkte geistige Ausflüge.

Dadurch, dass das Christentum in dieser Form an ihn herangetragen wurde, nämlich als ein Christentum, das an die allgemeine Masse und nicht auf den Einzelnen gerichtet war, verlor er die Beziehung zu sich selbst, zu sich als Mensch. In diesem Sinne empfand er sich, aufgrund der allgemeinen strengen christlichen Erziehung, nicht mehr als Mensch. Denn ein Mensch sollte, seiner Ansicht nach, immer schon eine Beziehung zu sich selbst aufgebaut haben. Damit wird klar, dass Kierkegaard während der Kindheit und Jugend nicht die Existenzweise durchlebt hatte, die für einen Menschen ideal wäre. Und die richtige Existenzweise eines Menschen bzw. das wahrhafte Menschsein beschäftigte ihn sein Leben lang. Die Frage wie eine einzelne Existenz möglich sei, also die Möglichkeit des Einzelnen in seiner Subjektivität zu leben, beschäftigte ihn zeitlebens. Es ist eine Frage, die über unsere jeweilige Lebensform entscheidet. Und diese Möglichkeit der Subjektivität legte nach Kierkegaard auch fest, welche Aussichten auf ein christlich religiöses Leben bestehen, welches die höchste seiner erreichbaren Existenzformen wäre. Søren Aabye Kierkegaard wurde damit einer der berühmtesten dänischen Philosophen und ist auch bis heute als Begründer der Existenzphilosophie bekannt.

⁷⁹ Ebd., 75ff. / SKS 16, 58ff.

3 Rezeption

Wenn man sich nun mit einem Existenzphilosophen wissenschaftlich auseinandersetzt, bleibt die Frage offen, *wie* wir uns dieser Beschäftigung bestenfalls widmen. Wissenschaftler, wie beispielsweise Hermann Diem und Helmut Fahrenbach, vertreten die Auffassung, dass die akademische Herangehensweise Kierkegaard zu untersuchen grundsätzlich seiner eigentlichen Intention widerspricht.⁸⁰ Diese Ansicht erscheint zuerst seltsam, da sich Hermann Diem und Helmut Fahrenbach ja ebenfalls als Wissenschaftler verstehen und sich wissenschaftlich-akademisch an Kierkegaard annähern. Es scheint in diesem Sinne absonderlich, wenn sich Wissenschaftler für ihre wissenschaftliche Herangehensweise entschuldigen und betonen, dass ihre wissenschaftliche Herangehensweise an Kierkegaard nicht Kierkegaard entsprechen würde.⁸¹ Nichtsdestotrotz müssen wir Diems und Fahrenbachs Ansicht grundsätzlich beipflichten. Denn ihr Argument basiert auf Kierkegaards nachweisbar unermüdlichen Kampf gegen jegliche Gelehrtenkreise und deren unwirkliche Objektivität. In Bezug auf seine Mitteilungstheorie heisst das auch, dass Kierkegaard sich mit seiner Theorie der *indirekten* Mitteilung gegen gewisse unreflektierte Arten der *direkten Mitteilung*, so wie sie v.a. in der Religion und in der Wissenschaft fast dogmatisch vorkommen, wehrte. Und *direkte* Mitteilungen sind für Kierkegaard vorwiegend reine *Wissens-Mitteilungen*, die von der objektiven Wissenschaft bzw. von den Gelehrten seiner Zeit getätigt wurden. Dahingehend wäre Kierkegaard mit Diem und Fahrenbach wohl gleicher Meinung.

Entgegen der nachvollziehbaren Konzeption dieser eben erwähnten Autoren, Diem und Fahrenbach, versucht Poul Lübcke die Theorie der kierkegaardschen Mitteilungstheorie auf akademischer Ebene ernst zu nehmen. Er ist der Ansicht, dass die kierkegaardsche Mitteilungstheorie durchaus normal akademisch bzw. wissenschaftlich objektiv oder, um in Kierkegaards Begrifflichkeiten zu sprechen, *direkt* diskutiert werden könne. Er vertritt die Auffassung, dass Kierkegaards Kommunikationstheorie lediglich ein Teil der Sprachphilosophie sei und daher auch wissenschaftlich diskutierbar sei. Insofern gibt es, seiner Meinung nach, eine philosophische Ebene, auf der sich der Unterschied zwischen *direkter* und *indirekter Mitteilung* herauskristalisieren lasse. Der Unterschied zwischen diesen beiden Mitteilungsformen kann gemäss Lübcke

⁸⁰Lübcke, Paul: Kierkegaard and indirect communication, 31.

⁸¹Ebd., 31.

auf *direktem* Wege kommuniziert werden, ohne dabei der Mitteilungsauffassung Kierkegaards nicht gerecht zu werden. In Anbetracht der kritischen Haltung Kierkegaards gegenüber *direkten Mitteilungen* bzw. gegenüber *Wissens-Mitteilungen*, bezweifle ich, dass Lübke hier in Kierkegaards Sinne spricht.

Um dieser Metadiskussion der aktuellen Kierkegaard-Forschung noch einen weiteren wichtigen Kritiker der Kierkegaard-Forschung anzuführen, und, um die umstrittene Debatte zu unterstreichen, verweise ich noch auf Roger Poole. Er erläutert das Problem dahingehend, dass leider in der ganzen vergangenen Philosophiegeschichte ununterbrochen in den Spiegel der Texte geschaut wurde und in dieser Anschauung immer Kierkegaards Sicht von X gesehen wurde. Dass Kierkegaard am Ende des Tages, trotz all seiner Indirektheit und all seiner Pseudonymen, mit seinem Werk auch den Wunsch gehegt haben könnte, etwas aussagen zu wollen, das beides, verstehbar und relativ einfach wäre, habe, so Roger Poole, zum Entstehen eines unbrauchbaren Korpus an Sekundärliteratur geführt.⁸² Pooles scharfe Kritik an die Adresse der aktuellen Kierkegaard-Forschung löst sich aber dahingehend auf, als dass Kierkegaard in seiner Mitteilungstheorie nicht nur die Indirektheit der Mitteilung anhand von Pseudonymen fokussierte, sondern, dass er durchaus auch noch auf eine *direkt-indirekte* *Mitteilungsart*, die sogenannte *ethisch-religiöse Mitteilung*, aufmerksam machte. In dieser Art der Mitteilung verwendete er zwar ein *Ich* als dichterisches Ich, aber dieses *Ich* entsprach nicht unmittelbar seinem eigenen *Ich*.⁸³ Das so verwendete *Ich* fungiert in diesem Sinne als Pseudonym. Er verwendete dieses *Ich* bzw. dichterische Ich, weil er dachte, dass er so *direkter* den Leser ansprechen könne, dass er ihn so besser in die Mitteilung hineintäuschen könne. Diese *direkt-indirekte* Mitteilung verhalf Kierkegaard also durchaus, das, was er aussagen wollte, im Modus der Indirektheit noch *direkter* mitzuteilen.

Es liegt also auf der Hand, dass in Kierkegaards Sinn nicht einfach nur der Inhalt angeschaut werden kann und der Stil dabei verdrängt wird. Inhaltslastige Analysen finden sich vor allem in der französischen Rezeption. Ebenso wenig können wir während der Auseinandersetzung mit Kierkegaard nur den Stil analysieren, ohne den Inhalt zu berücksichtigen. Die Dänische Rezeption beispielsweise ist stark auf die Form ausgerichtet und hat eine Diskussion über den Inhalt

⁸² Vgl. Poole, Roger: Kierkegaard: The indirect communication, 7.

⁸³ DM, 59.

fast verloren. Die meisten Rezeptionen Kierkegaards fokussieren entweder den Inhalt oder den Stil. Diese Lücke in der Forschung versuche ich mit meiner Forschungsarbeit etwas zu schließen. Der Vorteil meiner Herangehensweise ist, dass ich Stil und Inhalt miteinander verknüpfe und damit Stil und Inhalt besser zusammen bringe als dies andere Forschungsarbeiten machen. Meines Erachtens gilt der Grundsatz: nicht Inhalt ohne Stil und nicht Stil ohne Inhalt. Inhalt und Stil hängen bei Kierkegaard zwingend zusammen. Sein Stil ist Inhalt seines Werkes und sein Inhalt bedingt einen gewissen Stil, den sich Kierkegaard existenziell angeeignet hat und exemplarisch auslebt.

4 Seine Hauptideen

Mit seiner Beschäftigung nach der richtigen Existenzweise des Menschen wird sein zentrales Schaffensmotiv sichtbar. Seine eigene Suche nach der richtigen Form des Menschseins führt dazu, sein Denken wesentlich an diese Frage zu knüpfen und sich daran sein ganzes Leben lang abzarbeiten. Das Verlangen nach Einheit von Leben und Werk ist und bleibt in vielen seiner Schriften bemerkenswert. Die *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* stellt dabei eine weitere aussergewöhnliche Facette an Kierkegaards Leistung dar. Sie wurde, wie das Werk *Johannes Climacus oder De Omnibus dubitandum est* und die *Philosophischen Brocken*, ebenfalls unter dem Namen *Johannes Climacus* veröffentlicht. Indes betätigte sich Søren Kierkegaard dieses Mal als offizieller Herausgeber. Es wird uns in diesem Fall eine formvollendete Zusammenarbeit zwischen Kierkegaard und *Johannes* präsentiert, worin *Johannes* die Tendenzen der «modernen Spekulation» kritisiert.⁸⁴ Damit meint *Johannes* aber nicht das Vergessensein des Menschseins im Allgemeinen, also «Mensch überhaupt zu sein».⁸⁵ Stattdessen zielt *Johannes* mit seiner Kritik auf das einzelne Menschsein ab, demnach wir vergessen haben, «dass du und ich und er, dass wir jeder für sich Menschen sind».⁸⁶ Jeder einzelne, also «du», «ich» und «er» sind anders. «Du», «ich» und «er» sind nicht einfach eine Menge von Menschen, die einander ähnlich sind. Entscheidend ist der Einzelne, der sich vom anderen unterscheidet. Nur der Einzelne, der «ein jeder der Eine zu sein vermag», «das ist» für Kierkegaard «die Wahrheit».⁸⁷ An jenen Einzelnen richtet sich Kierkegaard und von einem Einzelnen sind die Schriften verfasst. Kierkegaard insistiert auf dem einzelnen Subjekt. Das Subjekt alleine verantwortet nur sich und seine Beziehung zu Gott. Niemand sonst kann dieser Verantwortung nachkommen. Denn in der Menge tut ein Subjekt entweder das, was der «Einzelne in der Menge tut» oder, was «jeder Einzelne tut».⁸⁸ Eine Menge ist abstrakt, sie hat keine Hände. Ein Einzelner hingegen hat «regelmässig zwei Hände», und es sind dabei «diese einzelnen zwei Hände» und «nicht die seines Nachbarn».⁸⁹ Die zwei einzelnen Hände des einen,

⁸⁴ UN1, 113. / SKS 7, 116.

⁸⁵ Ebd., 113. / SKS 7, 116.

⁸⁶ Ebd., 113. / SKS 7, 116.

⁸⁷ SÜS, 102. / SKS 16, 89.

⁸⁸ Ebd., 101. / SKS 16, 88.

⁸⁹ Ebd., 101. / SKS 16, 88.

sind den Händen seines Nachbarn nicht gleich, daher müssen die einzelnen Hände einzeln betrachtet werden. Noch viel weniger seien es «die - der Menge, welche keine Hände hat».⁹⁰ Jeder Einzelne, der sich in die Menge flüchtet, ist feige. Mit seiner Flucht in die Menge trägt dieser feige Einzelne somit zur absoluten Feigheit bei. Die absolute Feigheit nennt Kierkegaard die Menge. In der Menge kann sich das Subjekt verflüssigen. In der unübersichtlichen Vielzahl gehen die Einzelnen unter und mit ihnen auch ihre Verbindlichkeit. In der Menge gibt der Einzelne seine Verbindlichkeit und Verantwortung ab. Er verendet in Unverantwortlichkeit. Noch schlimmer als die Menge selbst für das Menschsein sind «diejenigen, die es sich zum Beruf machen, an der Spitze von der Menge zu stehen».⁹¹ Dabei gibt Kierkegaard in seinen *Schriften über sich selbst* eindeutig zu erkennen, dass «die Menge als Instanz, ethisch und religiös, die Unwahrheit ist».⁹² Sowohl ethische, beispielsweise politische Oberhäupter, als auch religiöse Führer werden in Kierkegaards Kritik eingeschlossen. Politik kann seiner Ansicht nach nie etwas mit Wahrheit zu tun haben, da sie sich immer schon an eine Menge, an ein Volk richtet. Und diejenigen, die zu einer Menge sprechen wie zu einer Instanz, gelten für Kierkegaard als Werkzeuge der Unwahrheit.⁹³ Die Wahrheit kann mit allen, aber stets nur einzeln «mit einem jeden im besonderen» besprochen werden⁹⁴. Eine Politik, die immer schon eine Menge anspricht, und die dabei Ernst damit macht, die «ewige Wahrheit» in Wirklichkeit in die Menge hineinzubringen, wäre «in allerhöchstem Masse» «das Unpolitischste», «das sich denken lässt».⁹⁵ Warum? Weil die Politik eigentlich den Einzelnen ansprechen sollte. Einzeln angesprochen, müsste die Politik auf Verallgemeinerungen verzichten. Indem sie immer schon verallgemeinert die Menge anspricht, und damit den Einzelnen vernachlässigt, hat sie nichts mit «ewiger Wahrheit» zu schaffen.⁹⁶ Durch Verallgemeinerungen, die nie wahrhaftig auf den Einzelnen zutreffen, verfehlt die Politik in diesem Sinne immer schon den Einzelnen. Mit dieser Kritik an der Politik widersetzt sich Kierkegaard ein Stück weit natürlich auch der damaligen Politik.

⁹⁰ Ebd., 101. / SKS 16, 88.

⁹¹ Ebd., 102. / SKS 16, 89.

⁹² Ebd., 102. / SKS 16, 89.

⁹³ Ebd., 103. / SKS 16, 89.

⁹⁴ Ebd., 103. / SKS 16, 89.

⁹⁵ Ebd., 103. / SKS 16, 90.

⁹⁶ Ebd., 103. / SKS 16, 90.

5 Seine Auseinandersetzungen

Im Faedrelandet

Nicht nur der Politik hat sich Kierkegaard widersetzt, sondern ebenso den Oberhäuptern der Kirche, genauer gesagt: der Christenheit. Unter Christenheit verstand Kierkegaard den gesamten Gelehrtenkorpus, der sich seiner Meinung nach, unter dem Vorwand der Wissenschaft, mit der Fahndung nach korrekten Auslegungen des Christentums beschäftigt. Seiner Ansicht nach verfehlen diese Gelehrtenklärungen des Christentums das Wort Gottes.⁹⁷ Er bediente sich dabei eines eindrücklichen Vergleiches und meinte: Gottes Wort sei ebenso wenig wie ein Liebesbrief, wie er es so schön in *Zur Selbstüberprüfung der Gegenwart empfohlen* formuliert, durch ein Wörterbuch ausreichend auszulegen. Was meinte Kierkegaard mit diesem Vergleich? Ein Wörterbuch kann zwar eine gewisse allgemeine und objektive Hilfe im Verständnis des Gesagten bieten, allerdings müssen wir den Inhalt auch noch anders verstehen. Wir müssen gemäss Kierkegaard verstehen, was in der Welt in Bezug auf uns selbst gesagt wird. Nicht nur die allgemeine und objektive Bedeutung eines Wortes, sondern die Bedeutung eines Wortes in Bezug auf uns selbst ist von Wichtigkeit, damit wir die Welt für uns verstehen. Wenn wir beispielsweise einen Liebesbrief erhalten, der nicht an uns gerichtet und allenfalls noch in einer anderen Sprache verfasst wäre, und wir den Brief als Liebesbrief zwar einordnen können, ist die Bedeutung des Liebesbriefes eine andere, als wenn sich der Liebesbrief an uns selbst richtet. Dann haben die Wörter im Liebesbrief eine ganz andere Tragweite. Ebenso verhält es sich mit dem Wort Gottes, wir sollten dieses gemäss Kierkegaard so lesen, als wäre es jeweils an uns persönlich gerichtet. Die Kirche verhält sich aber mit ihren vielen Gelehrten eher kontraproduktiv, indem sie unpersönlich zu den Menschen spricht. Ausserdem fand er die Tatsache erniedrigend, dass sich die Kirche für die seelsorgerische Betreuung derjenigen, die sich Christen nennen, vom Staat bezahlen liess. Eine vom Staat bezahlte Kirche ist, angesichts Kierkegaards, nicht ernsthaft um ein echtes Christentum bemüht.

Das dänische Kirchenoberhaupt, Bischof Jakob Peter Mynster, verfolgte Kierkegaards schriftstellerische Tätigkeit anfänglich mit grossem Interesse. Es dauerte nicht lange, und der Bischof vermutete ketzerische Tätigkeiten in Kierkegaards Schriften. Mynster musste als Staatsmann

⁹⁷ SG, 27.

der Kirche jedem skeptisch begegnen, der seine eigenen religiösen Wege ging, so entstand nach und nach auch die Skepsis gegenüber Kierkegaard. Auf den Bischof Mynster übertrug Søren, gemäss Rohde⁹⁸, die Ehrerbietung für seinen eigenen Vater. Diese ehrerbietende Haltung war nicht gegenseitig. Ungeachtet der in seiner Kindheit gut gepflegten Beziehungen zu Bischof Mynster, der, als sein Vater noch lebte, viel auf dem elterlichen Anwesen verkehrte, kühlte sein Verhältnis zu Bischof Mynster zunehmend ab. Am 4. November 1847 schrieb Kierkegaard:

«Heute war ich an Bischof Mynsters Tür. Er sagte, er habe sehr viel zu tun - so ging ich gleich wieder. Aber er war auch mir gegenüber sehr kalt. Er ist doch wohl gekränkt wegen des letzten Buches. (...) Ich habe nie das allergeringste getan, um seinen Beifall und seine Zustimmung zu erlangen; aber ich hätte mich unbeschreiblich gefreut, ihn einig mit mir zu wissen - auch um seiner selbst willen; denn, dass ich recht habe, das weiss ich am allerbesten - aus seinen Predigten»⁹⁹.

Mit der Abkühlung des Verhältnisses zu Bischof Mynster verschlechterte sich ebenso seine Beziehung zur Staatskirche Dänemarks. In seiner, wenn auch indirekten Kritik auf Bischof Mynster, und seinem direkten Angriff auf die Staatskirche meinte Kierkegaard: «Es ist in seiner Existenz eine Zweideutigkeit, weil Staatskirche eine Zweideutigkeit ist».¹⁰⁰

Seine immer hitzigere Kritik an der dänischen Staatskirche und dessen höchstem Abgesandten persönlich, dem Bischof Mynster, brachte ihn letztendlich dazu, den Wunsch aufzugeben, ein Pfarramt zu bekleiden. Dies war der einzige Beruf, den Kierkegaard ernsthaft einmal in Erwägung gezogen hatte, auszuüben, da sich das Vermögen seines Vaters dem Ende zuneigte. Zurückschrecken liess sich Kierkegaard von der Beamtisierung der dänischen Kirche. Mit der Beamtisierung der Kirche ist insbesondere eine Beamtisierung des Christentums gemeint. Die geistlichen Beamten der dänischen Staatskirche machen auf Kierkegaard den Eindruck, als dass sie sich in erster Linie als Beamte fühlen wollen, und damit ihrer eigentlichen Arbeit, das Evangelium zu predigen, nicht nachgehen. Kierkegaard führte dazu an, wenn Mynster ein echter Prediger «im apostolischen Sinne» für die Christen wäre, dann würde man damit kaum Geld verdienen können und erst recht keinen staatsbürgerlichen Rang inne haben.¹⁰¹ Ein Pfarrer, wie

⁹⁸ Rhode, Peter P.: Kierkegaard, 129.

⁹⁹ Ebd., 129.

¹⁰⁰ Ebd., 141.

¹⁰¹ Ebd., 130.

Mynster einer ist, hat Kierkegaards Erachtens «nichts anderes zu tun, als gleich einem Beamten» zur befohlenen Zeit in seinem Büro zu sitzen.¹⁰² Letztlich war es für ihn mehr eine Einbildung, zu meinen, dass mit einer Amtsübernahme mehr ausgerichtet werden könnte. All seiner Ernsthaftigkeit zum Trotz verglich Kierkegaard in einem seiner Selbstzeugnisse einen Beamten mit Paulus: «War Paulus ein Beamte? Nein. (...) Aber dann war Paulus ja kein ernsthafter Mann»¹⁰³. Dieser Vergleich mit Paulus markiert zusätzlich eindrucksvoll, dass Kierkegaard die kirchlichen Beamten nicht als wahrlich ernsthafte Männer wahrnahm. Beamten sind seiner Ansicht nach nur vermeintlich ernsthafte Männer. Der Schein des Ernstes verflüchtigt sich, wie im eben genannten Vergleich zwischen Paulus und einem kirchlichen Beamten, ins humorvoll Lächerliche. Dagegen zeigt sich der anfänglich ins Lächerliche gezogene Paulus, am Ende als wahrlich ernsthafter Mann aus dem Vergleich. Wir werden zu einem späteren Zeitpunkt auf diese kierkegaardsche Dialektik zwischen Ernst und Humor wieder zu sprechen kommen.

Nehmen wir den Fokus von vorhin wieder auf und gehen zurück auf das Verhältnis zwischen Kierkegaard und Bischof Mynster. Nach dem Tod von Bischof Mynster im Jahre 1854 reagierte Kierkegaard verbissen auf alle Würdigungen, die dessen Leistung als geistliches Oberhaupt lobten. In erster Linie schlug Kierkegaard auf eine Gedächtnisrede von Professor Hans Lassen Martensen an den verstorbenen Bischof Mynster zurück. Bekanntermassen und in seinen Selbstzeugnissen ersichtlich war Mynster für Kierkegaard in den vergangenen Jahren weder ein Wahrheitszeuge noch ein Märtyrer geworden. Als sogenannter Anfechter dieser haltlosen Behauptungen, von Mynsters Nachfolger Martensen, liess Kierkegaard einige intensive Kampfkampartikel¹⁰⁴ in *Faedrelandet*¹⁰⁵, einer dänischen Zeitung, publizieren. Unter anderem erschien dabei auch der Beitrag unter dem Titel *Var Bischof Mynster ein «Wahrheitszeuge», einer von den «echten Wahrheitszeugen» - ist das Wahrheit?*¹⁰⁶ In diesem Beitrag vom Februar 1854¹⁰⁷ reagierte Kierkegaard auf eine Rede von Prof. Martensen, die am Sonntag vor Bischof Dr. Mynsters Begräbnis gehalten wurde.¹⁰⁸ Darin entgegnete Kierkegaard dem neuen Bischof Martensen, indem er ihn darauf hinwies, dass er den verstorbenen Mynster in dieser Rede zwar

¹⁰² Ebd., 130.

¹⁰³ Ebd., 127.

¹⁰⁴ Heymel M. und Möller: Das Wagnis, ein Einzelner zu sein, 18.

¹⁰⁵ *Faedrelandet* war eine Kopenhagener Tageszeitung, auf deutsch übersetzt heisst sie *Das Vaterland*. Vgl. A, Geschichtliche Einleitung zur 34. Abteilung.

¹⁰⁶ Ebd., 3-10.

¹⁰⁷ Geschrieben wurde der Beitrag bereits im Februar 1854, erschienen ist er erst am Montag, den 18. Dezember 1854.

¹⁰⁸ A, 3.

als Wahrheitszeuge vorgestellt hat, gar als einen echten Wahrheitszeugen, aber dies in keiner Weise zutreffen kann, da ein echter Wahrheitszeuge nicht «von der Kanzel herab als Wahrheitszeuge vorgestellt und heiliggesprochen werden kann».¹⁰⁹ Von der Kanzel herab wird die unpersönliche Masse und nicht der Einzelne persönlich angesprochen, wobei das Wort von einem echten Wahrheitszeugen immer schon an einen Menschen persönlich gerichtet werden müsste. Vielmehr, und dessen war sich Kierkegaard sicher, hätte sich Mynster vor Gott und sich selbst eingestanden, dass das Wahre an ihm sei, keineswegs ein Wahrheitszeuge zu sein.¹¹⁰ Etwas später, Ende Januar 1855, erschien im Feuilleton des *Faedrelandet* ein Beitrag, betitelt mit *Zwei neue Wahrheitszeugen*¹¹¹. Im Zentrum dieser Ausführungen stand für Kierkegaard nochmals der Begriff des Wahrheitszeugen aus der Rede Martensens, denn er konterte hier gegen eine Entgegnung Bischof Martensens in der *Berlingschen Zeitung* vom 28. Dezember 1854. Intensiv erwiderte Kierkegaard darin beispielsweise: «Bischof Martensen (...) hat eine, besonders in diesem Augenblick für das Bestehende verhängnisvolle Gabe, sich durchtrotzen zu wollen»¹¹², und Kierkegaard enervierte sich darüber, «dass man Zeugen, Wahrheitszeugen nannte, was wir unter Pfarrer, Pröbste, Bischöfe, verstehen», und meinte, dass dieser Sprachgebrauch von Zeuge und Wahrheitszeuge «frevelfhaft, gotteslästerlich ist - aber Bischof Martensen will ihn durchtrotzen (...)».¹¹³ Es stellt sich an dieser Stelle zu Recht die Frage, warum Kierkegaard auf alle Würdigungen an Bischof Mynster erst nach dessen Tod so heftig reagierte. Denn wie zuvor aufgezeigt, pflegte Kierkegaard bereits Jahre zuvor ein sehr gespaltenes Verhältnis zu Jacob Peter Mynster. Kierkegaard schien sich bewusst erst nach dem Tod von Bischof Mynster gegen ihn zu wenden, denn er schrieb zu Beginn seiner angriffigen Zeitungsaufsätze und Flugschriftenreihe gegen die dänische lutherische Staatskirche: « (...) - und nun da der Bischof Mynster tot ist, darf ich reden (...) ».¹¹⁴

¹⁰⁹ Ebd., 4.

¹¹⁰ Ebd., 4.

¹¹¹ Ebd., 30ff.

¹¹² Ebd., 31.

¹¹³ Ebd., 31.

¹¹⁴ Ebd., 3

Im Corsaren

Die eben angedeuteten Auseinandersetzungen von 1854/55 waren nicht die ersten. Bereits Jahre zuvor geriet Kierkegaard, in einer Fehde mit der Satirezeitschrift *Der Corsar*, in öffentliche Diskussionen. Doch, wer steckte hinter dem *Corsar*? *Der Corsar* war ein Wochenblatt, das 1840 von Meir Aaron Goldschmidt gegründet wurde. Das besagte Wochenblatt konzentrierte sich darauf, hervorragende Persönlichkeiten des Kopenhagener öffentlichen Lebens «durch boshafte und zugleich witzige Angriffe meist persönlicher Art lächerlich zu machen».¹¹⁵ Goldschmidt gehörte der jüngeren Generation von Schriftstellern an, die sich von der französischen Revolution begeistern liessen¹¹⁶ und Kierkegaards Werk *Entweder/Oder* als eine Offenbarung wahrnahmen. Grundsätzlich war Kierkegaard seinerseits von Goldschmidts erzählerischem Talent überzogen und ihm deswegen freundlich gesonnen - bis der Redakteur des *Corsaren* am 10. März 1843¹¹⁷ eine begeisterte Kritik über *Entweder/Oder* schrieb:

«Dieser Schriftsteller ist ein mächtiger Geist, er ist ein Geistesaristokrat, er spottet über das ganze Menschengeschlecht und zeigt dessen Jämmerlichkeit; aber er hat ein Recht dazu, er ist ein ungewöhnlicher Geist».¹¹⁸

Von da an, als der *Corsar* Kierkegaards Pseudonyme nicht, wie alle anderen Berühmtheiten von Kopenhagen, verschmähte und verspottete, sondern diese zelebrierte, fühlte sich Kierkegaard gekränkt. Er wollte sich nicht durch diese gute Kritik im *Corsaren* als unsterblich wissen. Allerdings erst die im *Corsaren* erschienene Besprechung von Carsten Hauchs Roman *Das Schloss am Rhein* vom 14. November 1845 enthielt die beiläufige Hervorhebung «da Lehmann¹¹⁹ sterben wird und vergessen werden, Victor Eremita stirbt jedoch nie», die Kierkegaard letztendlich dazu veranlasste eine Reaktion darauf zu verschriftlichen.¹²⁰ So verfasste Kierkegaard am Tag darauf¹²¹ *Eine Bitte an den Corsaren*¹²², die sich an einen grossmächtigen Sultan, in Tat und Wahrheit an Goldschmidt, wandte. Kierkegaard schrieb dort: «(...) töte mich,

¹¹⁵ A, Geschichtliche Einleitung zur zweiunddreissigsten Abteilung.

¹¹⁶ GJ, 435.

¹¹⁷ Ebd., 433.

¹¹⁸ C, 236. (Anmerkung 206 des Übersetzers, «Der Corsar», Nr. 129, 10. März 1843)

¹¹⁹ Orla Lehmann (1810-1870) war ein gut bekannter liberaler Politiker und Journalist.

¹²⁰ GJ, 437.

¹²¹ Ebd., 437.

¹²² C, 99 und 230. Könnte gemäss Übersetzer auch als «Ein Gebet an den Corsaren» übersetzt werden.

aber mach mich nicht unsterblich» oder « (...) bedenk, was es heissen will, unsterblich zu werden». Er wurde am Ende seiner Bitte an den *Corsaren* noch intensiver und betonte ausdrücklich

«Schlage mich tot, (...) aber töte mich nicht, indem du mich unsterblich machst. (...) O! lass dich zum Mitleid bewegen, halt inne mit deiner erhabenen grausamen Gnade, töte mich wie alle anderen». ¹²³

Signiert wurde die Bitte durch niemand geringeren als *Victor* Eremita, dem Herausgeber von *Entweder/Oder*. Diese Bitte zeigte: Kierkegaard war nicht auf der Seite Goldschmidts. Indem Goldschmidt Kierkegaard jedoch lobte, brachte er Kierkegaard damit auf seine Seite. Und dies konnte Kierkegaard nicht ertragen. Der eben zitierte Aufsatz blieb allerdings liegen¹²⁴, weil Kierkegaard zu dieser Zeit die *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken (1846)* fertig stellte. Dennoch zeigt die Bitte gut, welchen Ton Kierkegaard in einem intellektuellen Kampf anschlagen konnte.

Der Zufall wollte es, dass der seit Ende 1842 mit Goldschmidt verkehrende Peder Ludvig Møller, der gelegentlich einige pseudonyme Beiträge für den *Corsaren* lieferte¹²⁵, im Dezember 1845 eine perniziöse Kritik an Kierkegaards im April 1845 erschienenen *Stadien auf des Lebens Weg* äusserte.¹²⁶ Die Kritik erschien in *Gæa*, dem Ästhetischen Jahrbuch für 1846, welches P. L. Møller am 22. Dezember 1845¹²⁷ herausgab. Der Titel der niederschmetternden Kritik *Ein Besuch in Sorø* weist mit dem Ort *Sorø* auf eine Amtsstadt im Südwesten Seelands, die seit 1826 an ihrer Internatsschule einen akademischen Zweig führte, in dem verdiente Männer Lebensunterhalt bei reichlicher Freizeit gewährt wurde.¹²⁸ Zu Besuch ist der von P. L. Møller erwähnte Gast, Frater Taciturnus, aus seinen *Stadien auf des Lebens Weg*, bei Herr Prof. Hauch, der in *Sorø* als Lektor¹²⁹ arbeitete. Der Wirt, der den Besuch in *Sorø* empfing, bemerkte:

¹²³ C, 99.

¹²⁴ GJ, 438.

¹²⁵ C, Geschichtliche Einleitung zur zweiunddreissigsten Abteilung.

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ GJ, 450.

¹²⁸ C, 224. (Anmerkung 46 des Übersetzers)

¹²⁹ Ebd., 224 (Anmerkung 47 des Übersetzers)

«Aber um zu etwas ganz Entgegengesetztem überzugehen, hat einer von den Herren den letzten Band des Philosophen mit den vielen Namen gelesen, Hilarius Buchbinder, glaube ich, nennt er sich diesmal, oder Peregrinus Proteus¹³⁰, wie ich ihn nenne? er kann ja unmöglich verlangen, dass einer, der anderes zu tun hat, all die barbarischen Namen soll behalten können, die er auf seine vielen Bücher setzt».¹³¹

Weiter fährt P. L. Møller in seiner Kritik fort, dass Kierkegaard wohl kaum je einen «wärmeren Bewunderer » gehabt habe als ihn. Hier spielt P. L. Møller auf die Lobrede im *Corsaren* an, die er und Goldschmidt Kierkegaard anlässlich der Veröffentlichung von *Entweder/Oder* gewidmet haben.¹³² Umso unverständlicher ist es nun für Møller, dass Kierkegaard seine «ausgezeichneten Gaben» unfruchtbar und verderblich gebraucht, insbesondere im letzten Abschnitt der *Stadien auf des Lebens Weg*.¹³³ P. L. Møller liess sich in seiner Kritik nicht nur über die vielen Pseudonyme und den Inhalt aus, sondern auch die Sprache Kierkegaards kam unter Beschuss. Er fand, dass er sich in dieser «wie ein englischer Clown» bewege, er gehe in ihr wie ein Clown auf den Händen und schlage in ihr Salto mortale, aber damit habe er keinen Stil.¹³⁴ Und, P. L. Møllers Angriffslust weitete sich dabei von einer Literaturkritik zu einer Kritik an der Person Kierkegaards aus:¹³⁵

«Bei all seinem Verstand ist doch die Reflexion bei ihm zu einer ungeheuerlichen Sucht geworden; seine Religiosität (...) kommt mir vor wie ein seelischer Kümmerwuchs, über den unser Herr und seine Engel lachen müssten. (...) Kann eine solche ungeheuerliche Feigheit wahre Religiosität sein? (...) er kommt mir vor wie ein abgelebter Greis oder richtiger wie eine ungewöhnliche Intelligenz mit einer krankhaften Phantasie; verlobt scheint mir in hohem Grade.»¹³⁶

¹³⁰ Peregrinus Proteus war ein antiker griechischer Philosoph (Kyniker), der v.a. durch seinen inszenierten Feuer-tod bei den Olympischen Spielen im Jahr 165 heute noch in der modernen Literatur Erwähnung findet. https://en.wikipedia.org/wiki/Peregrinus_Proteus, 25. Februar 2024.

¹³¹ Ebd., 155.

¹³² C, 236. (Anmerkung 206 des Übersetzers, «Der Corsar», Nr. 129, 10. März 1843)

¹³³ Ebd., 155.

¹³⁴ Ebd., 156.

¹³⁵ GJ, 452.

¹³⁶ C, 159f.

Die Offensive Møllers provozierte Kierkegaard derart, dass dieser, nur fünf Tage nach der Veröffentlichung von *Gæa*, eine Gegenoffensive am 27. Dezember 1845 in *Faedrelandet* abdrucken liess. Kierkegaard zahlte es Møller mit dem Artikel *Die Tätigkeit eines herumreisenden Ästhetikers, und wie er doch die Zeche bezahlen musste* heim. Der Titel des Artikels liess bereits durchblicken, dass Møller stets unter Geldnot litt. Zu Beginn seines Gegenangriffs betonte Kierkegaard, dass es in der Kritik nicht um sein Buch *Stadien auf des Lebens Weg* gehen kann, wenn es von tatsächlichen Unwahrheiten darin wimmeln soll. Eher wurde er an die Erfüllung des prophetischen Mottos erinnert, welches zu Beginn von *In vino veritas*, dem imaginären Gastmahl mit fünf Teilnehmern¹³⁷, in *Stadien auf des Lebens Weg* zitiert wurde: «Solche Werke sind Spiegel, wenn ein Affe hineinguckt, kann kein Apostel heraussehen».¹³⁸ Weiter bedauerte Kierkegaard in diesem Artikel zutiefst, dass sich Møller in *Ein Besuch in Sorø* des Hauses von Prof. Hauch bediente, denn so meinte er, nur dadurch stiess seine Rede überhaupt auf Interesse.

«Hätte Herr P.L.M. die gleiche Rede in der Postkutsche vor dem Postillon gehalten, so würde sie überhaupt kein Interesse finden. Das Interesse liegt an der Stätte, (...) vorm Postillon gehalten, also an der richtigen Stätte, wäre das Interesse verschwunden wie auch das Interessante».¹³⁹

Am Ende der Sticheleien gegen P. L. Møller brachte Kierkegaard eine Bitte hervor, dass er nun bald im *Corsaren* kommen möchte. Er fand: «es ist wirklich hart für einen armen Schriftsteller, in der dänischen Literatur auf die Weise herausgehoben zu sein, dass er (angenommen, wir Pseudonyme seien Einer) der einzige ist, der dort nicht geschmäht wird».¹⁴⁰ Kierkegaard drückte nachfolgend seinen Neid aus, indem er darauf hinwies, dass selbst Hilarius Buchbinder und Victor Eremita, zwei seiner Pseudonyme, im *Corsaren* unsterblich gemacht wurden.¹⁴¹ Und doch - so fand er abschliessend - sei er ja irgendwie (mit seinen Pseudonymen) bereits drin gewesen, im *Corsaren*: «denn wo der Geist ist, dort ist die Gemeinde (ubi spiritus, ibi ecclesia):

¹³⁷ Die fünf Teilnehmer des versammelten Gastmahls in *In vino veritas* sind Johannes der Verführer, Victor Eremita, Constantin Constantius, ein Jüngling (mit zartem Ausdruck, wahrscheinlich eine Anspielung auf Hans Christian Andersen) und ein Modehändler.

¹³⁸ C, 32.

¹³⁹ VC, 33f.

¹⁴⁰ Ebd., 38.

¹⁴¹ Ebd., 38.

Wo P. L. Møller ist, dort ist der «Corsar».¹⁴² Dieser latinisierte Ausdruck bestätigte der Öffentlichkeit, dass P. L. Møller offiziell Mitarbeiter des *Corsaren* war. Selbstverständlich war es den Kopenhagener Literatenkreisen kein Geheimnis, wer genau hinter dem *Corsaren* mitarbeitete, aber bisher hatte es niemand gewagt, dies laut in *Faedrelandet* herauszuposaunen. Unterzeichnet wurde der Kampfbildung gegen Møller stilgerecht mit Frater Taciturnus, Hauptmann der 3. Abteilung in *Stadien auf des Lebens Weg*, und nicht mit Søren Kierkegaard. Das war sozusagen Kierkegaards «Mord an Møller».¹⁴³ Diesen heftigen, in aller Öffentlichkeit ausgetragenen Auseinandersetzungen entsprangen auch die ersten Karikaturen über Søren Kierkegaard. Beispielsweise stellt diese Karikatur aus dem *Corsaren* Frater Taciturnus vor seinen übriggebliebenen Streitkräften dar.¹⁴⁴



Abbildung 1: Karikatur aus dem *Corsar* Nr. 279, 3. Januar 1846.¹⁴⁵

¹⁴² Ebd., 38.

¹⁴³ GJ, 455.

¹⁴⁴ C, 187.

¹⁴⁵ Ebd., 187.

6 Sein «höfliches» Europa

Wer in der heutigen Zeit die Gedanken eines europäischen Philosophen wie Kierkegaard wieder aufzugreifen versucht, gibt sich oftmals mit Feststellungen und Interpretationen, die an unsere zeitgenössischen Auffassungen gebunden sind, zufrieden. Fast selbstverständlich gehen wir von der Annahme aus, dass eine Theorie durch das eigene Gesellschaftsverständnis ausgelegt werden könne. Dabei gibt es viele geschichtliche Hinweise auf die immer wiederkehrende Frage nach den Gründen für eine spezifisch in solcher Art und Weise verlaufene Entwicklung. Auch unsere heutige Zeit wurde von spezifischen Entwicklungsphasen geprägt. Diese Entwicklungsphasen sind dabei keineswegs kontinuierlich. Auch finden sie beileibe nicht in allen voneinander verschiedenen Gesellschaftsschichten einer Zeit gleichzeitig oder in gleicher Weise statt. Der Prozess der sich immer ändernden Zivilisation ist eine spannungsgeladene Entwicklung, die zwischen dem Subjekt und der Gesellschaft stattfindet. Es ist ein Werdegang, der sich zwischen der inneren Sphäre eines Subjekts und dessen äusserer Sphäre abspielt. Dabei ereignet sich dieser eingebettet in Politik, Staat, Religion, Kultur und anderen Strukturen. Je nach Situation stellt sich das Verständnis des Subjekts oder der Gesellschaft als ein anderes heraus. Einer, der diesen Wandel der Gesellschaft in Europa¹⁴⁶ eingehend untersucht hat, war der 1897 geborene Norbert Elias. Er, der Verfasser des Werkes *Über den Prozess der Zivilisation*, analysierte in seinem ersten Band, anhand ausgewählter Beispiele der deutschen Literatur, das Verhältnis der mittelständischen Intelligenz zu den höfischen Menschen. Dabei untersucht der bedeutende Soziologe primär Bücher des Mittelstandes, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erschienen sind. Der Mittelstand gewinnt zu dieser Zeit an «Wohlstand und Selbstbewusstsein».¹⁴⁷ Zunächst ist dabei das «Selbstbewusstsein einer mittelständischen Intelligenzschicht» gemeint. Den mittelständischen Schichten entstammende Werke haben viel Erfolg und unterstreichen die Unterschiede zwischen Mittelschicht und der am Hof verkehrenden Oberschicht. Divergente Vergleichspunkte zwischen diesen beiden Schichten zeigen sich in den Werken jeweils besonders im beschriebenen Verhalten, im Gefühlsleben, in den Wünschen wie auch in der Moral. Die damalige deutsche Literatur brachte zum Ausdruck - zumeist sehr parteiisch - , wie der Mittelstand die Unterschiede beurteilt.

¹⁴⁶ Insbesondere fügt Norbert Elias Beispiele aus Frankreich, England und vorwiegend Deutschland an.

¹⁴⁷ PZ1, 114.

Norbert Elias spricht dabei einen exemplarischen Roman von Sophie de la Roche an.¹⁴⁸ Die Rede ist vom 1771 erschienenen Roman *Das Fräulein von Sternheim*, welches eine idealisierte Heldin der Zeit darstellt. Zum Ideal dieser Ära gehörte es, aus dem heutigen Blickwinkel eher bizarr, ihren eigenen Schmerz zu lieben. In diesem Sinne gehören zu einer idealisierten Heldin «neben Wohltätigkeit, Stolz und Tugend auch das Betrogensein».¹⁴⁹ Hintergangen wird die «mittelständische Heldin von dem aristokratischen Höfling».¹⁵⁰ Für die vorliegende Dissertation ist Elias Auseinandersetzung mit diesem eben genannten Roman an dieser Stelle unumgänglich, weil er nicht nur auf den von Sophie de la Roche verfassten Roman verweist, sondern ebenso einen Bezug auf Kierkegaards Zeitgenossen Goethe herstellt. Elias bringt infolgedessen das männliche Pendant zum *Fräulein von Sternheim* ins Spiel, namentlich den jungen *Werther*, erstmals erschienen im Jahr 1774, in Diskussion. Beide Schriften, literarisch in Form von Briefromanen verfasst, verweisen auf die Verflechtung, die in ihrer mittelständischen Schicht in «Sentimentalität, Empfindsamkeit und verwandten Gefühlstönungen zum Ausdruck kommen».¹⁵¹ Das Motiv des aristokratischen Verführers ist, sowohl bei *Fräulein von Sternheim* als auch bei *Werther*, ebenso präsent, wie es einige Jahre später in Søren Kierkegaards briefromanartigem *Tagebuch eines Verführers*, das 1843 erschien, sein wird. Alle drei Schriften hatten ausserordentlichen Publikumserfolg. Und das, während einer Zeit, die sich, insbesondere nach der Aufklärung, eher als eine rationale und nicht als eine emotionale Bewegung verstand und sich somit gegen Tendenzen richtete, die eine fortschrittliche Entwicklung der Menschheit behindern konnte. Solcherlei Empfindsamskeitsströmung war zweifellos als kritische Gegenbewegung zur aufklärerischen rationalen Haltung fassbar. Sie antwortet auf die übertrieben vernunftgetriebene Strömung, die alles, was ihr in den Weg kam, rationalisierte. Einerseits wurde mit solchen Romanen die überlegene mittelständische Stellung gegenüber Unterlegenen demonstriert, andererseits stellte beispielsweise die Universität in Deutschland «das mittelständische Gegenzentrum des Hofes», der Oberschicht, dar. Weiter verspürte man aus solchen, aus dem «Selbstbewusstsein der mittelständischen Intelligenzschicht»¹⁵² stammenden Schriften Kritik gegen den eigenen Stand. Denn die Mittelschicht war, besonders in Deutschland, eine gelehrte Schicht, die sich ihre Einkünfte von höfischen Oberhäuptern sicherte, anderen europäischen

¹⁴⁸ Ebd., 114.

¹⁴⁹ Ebd., 115.

¹⁵⁰ Ebd., 115.

¹⁵¹ Ebd., 115.

¹⁵² Ebd., 119.

Ländern nicht ungleich. Ihr ganzer Stolz waren «die Leistungen in Wissenschaft und Kunst».¹⁵³ In Wirtschaft und Politik hatte der in Deutschland lebende Mittelstand des 18. Jahrhunderts noch eher weniger Mitspracherecht. Daher beschäftigte sich dieser Stand fast ausschliesslich mit der «inneren Bereicherung» und «der Bildung des Einzelnen».¹⁵⁴ In Deutschland, wo sich auch Kierkegaard zwei Mal in Berlin aufgehalten hat, entstanden primär Leistungen im Bereich des «rein Geistigen».¹⁵⁵ Elias sprach hier von einer langen «politischen Ohnmacht (...) des deutschen Bürgertums».¹⁵⁶ Attacken richteten sich infolgedessen auch spärlich gegen die Politik oder die gesellschaftlich akzeptierten Bevorzugungen der höfischen Gesellschaft. Allgemein richteten sich Kritik und Angriffe zumeist gegen «deren menschliches Verhalten».¹⁵⁷ Elias nahm im gleichen Zuge Goethes Bemerkungen zur Hand, in denen sich Goethe über die andersartige Zusammensetzung der mittelständischen Intelligenzschicht äusserte. Goethe betonte mit Bezug auf die sehr jungen, aus Paris stammenden Wissenschaftlern, Ampère und Merimée, dass so etwas in Deutschland undenkbar wäre, als so Junger so etwas hervorzubringen.¹⁵⁸ Nur in Frankreich war so etwas, laut Goethe, denkbar, weil in Paris die mittelständische Intelligenzschicht zentralisiert ist. In Deutschland hingegen sind, seiner Ansicht nach, die intelligenten «Köpfe» über das ganze Land gestreut.¹⁵⁹ Zudem fiel Goethe auf, dass in Sachen Kommunikation der neuen Erkenntnisse zwischen Deutschland und Frankreich ein weiterer nennenswerter Kontrast bestand. In Frankreich sei das wichtigste Kommunikationsmittel die Unterhaltung und in Deutschland sei es das Buch gewesen.¹⁶⁰ So wuchs einer in Paris inmitten einer «anregenden Geistigkeit» heran, indessen in Deutschland sich einer «vergleichsweise einsam und allein hocharbeiten» musste.¹⁶¹ Goethe wurde von Elias als einer, «in besonders hohem Masse individualisierter Mensch», bezeichnet, andererseits auch als Weltmann verstanden. Ungeachtet seines individualisierten Daseins sah Goethe merkwürdigerweise den unabdingbaren Zwang, Empfindungen, und andere gefühlsartige Äusserungen, in der Gesellschaft zurückzuhalten. Eine Zurückhaltung der einzelnen Affekte diene einem harmonischen Miteinander.¹⁶² Jene Aussage ist eine der wenigen deutschen Darlegungen dieser Zeit, in denen an der Höflichkeit

¹⁵³ Ebd., 120.

¹⁵⁴ Ebd., 120.

¹⁵⁵ Ebd., 121.

¹⁵⁶ Ebd., 121.

¹⁵⁷ Ebd., 121.

¹⁵⁸ Ebd., 121f.

¹⁵⁹ Ebd., 122.

¹⁶⁰ Ebd., 123.

¹⁶¹ Ebd., 123.

¹⁶² Ebd., 128.

in gesellschaftlichem Sinne etwas Positives gesehen wurde.¹⁶³ Die Intelligenzschicht konnte sich auf einem rein geistigen Niveau innerhalb des Gelehrtenkreises bewegen und so fanden im Rahmen der wissenschaftlichen Milieus sehr objektive, höfliche und von jeglichen Affekten befreite Gelehrtdiskussionen statt.

Dass Goethes vorgeschlagenes, gefühlsloses und unpersönliches Verhalten, im Sinne einer harmonischen Gesellschaft, nicht von allen Gelehrten seiner Zeit geteilt wurde, liegt auf der Hand. Ein anderer Denker seiner Zeit namens Jean Paul¹⁶⁴ kritisierte diese unpersönliche Verhaltensweise. In seinem Werk *Vorschule der Ästhetik*¹⁶⁵ fragte sich Jean Paul, woher diese unpersönliche Schreibart, oder wie er es prägend ausdrückte, woher dieser «grammatische Selbstmord des Ich»¹⁶⁶ kommt. Er vermutete, dass die Deutschen, wie die Perser und die Türken, schlechthin zu höflich seien, um selbst «ein Ich zu haben».¹⁶⁷ Für die Perser, so Jean Paul, könne nur Gott ein Ich haben und für die Türken könne nur der Teufel Ich sagen.¹⁶⁸ Und der Deutsche, so kam er auf den Punkt, sei weder Gott noch Teufel, aber er sei alles mit Vergnügen, nur nicht sich selbst. In gleicher Weise wie Goethe setzte Jean Paul ebenso zu einem Vergleich mit einem anderen europäischen Land an. Er zog Deutschland in einen Vergleich mit Grossbritannien. Jean Paul meinte: Die Briten schrieben gegenüber den Deutschen das Personalpronomen *Ich* mit einem grossen *i*. Demgegenüber notierten die Deutschen das Personalpronomen *Ich* mit einem kleinen *i*. Das *i* des *Ichs* wurde seinerzeit vielfach sogar klein und kursiv abgebildet. Des Weiteren rückte Jean Paul noch ein anderes Personalpronomen in den Fokus seiner deutsch-englische Gegenüberstellung. Es handelte sich um das Personalpronomen *myself*. Zu *My* setzen die Briten in diesem Fall noch ein *self*. Ebenfalls bei den Franzosen, so meinte Jean Paul, könne man ein *même* an das *moi* hängen und damit ein *moi-même* formen. Demgegenüber sage der Deutsche, laut Jean Paul, aber «nur selten *Ich selber*».¹⁶⁹

7 Seine Humorauffassung – Ein Versuch der Klassifikation

¹⁶³ Ebd., 128.

¹⁶⁴ Jean Paul, der von 1763 – 1825 lebte, hiess eigentlich Johann Paul Friedrich Richter, hat sein Namen aufgrund seiner grossen Bewunderung für Jean-Jacques Rousseau vollzogen.

¹⁶⁵ 1804 erschienen.

¹⁶⁶ Paul, Jean: *Vorschule der Ästhetik*, 135.

¹⁶⁷ Ebd., 135.

¹⁶⁸ Ebd., 135.

¹⁶⁹ Ebd., 135.

Die vorgelegte Dissertation konzentriert sich auf ein vertieftes Verständnis der kierkegaard-schen Humorauffassung. Der hier systematisch orientierte Teil soll aufzeigen, nach welchen Aspekten Humorthorien¹⁷⁰ bisher ausgerichtet wurden. Es liegt auf der Hand, dass dieser systematische Teil nicht vollkommen abgelöst von jeglicher historischen Entwicklungsgeschichte des Humorbegriffs betrachtet werden kann. Ausgehend davon, dass bereits etliche gut ausgearbeitete Humorthorien in der Philosophie bestehen und rezipiert wurden, will ich mich nicht nur auf die bekannte klassische Dreiteilung der Humorthorien, in die Überheblichkeitstheorie (Hobbes), in die Inkongruenztheorie (Kierkegaard) und in die Entspannungstheorie (Freud), beschränken. Als Versuch einer Klassifikation werde ich die eben genannte Dreiteilung der Humorthorien diskutieren.

Bei Kierkegaard ist der Begriff des Humors nicht ohne den Begriff des Ernstes abzuhandeln. Aus der Kombination dieser sich widersprechenden Begriffe erwächst, im ersten Augenblick einer Analyse des kierkegaardschen Humors, der Eindruck, dass seine Theorie ein weiterer Versuch einer «incongruity theory of humor»¹⁷¹ sein könnte. Insbesondere John Morreall¹⁷², der in verschiedensten Werken¹⁷³ viele philosophische Humorthorien immer wieder in eine der drei Humorthorien einteilte, scheiterte daran, die Humorthorie Kierkegaards einschlägig und überzeugend als reine Inkongruenztheorie einzuteilen.

Die Inkongruenztheorie besagt, im Unterschied zu den beiden anderen weiträumig akzeptierten Humorthorien, der Entspannungstheorie und der Überheblichkeitstheorie, dass sich humorvolle Ereignisse aus Elementen, die sich überaus voneinander unterscheiden, wenn nicht gar paradox zueinanderstehen, miteinander in eine Beziehung gesetzt werden.¹⁷⁴ Das Lachereignis einer Person entsteht infolgedessen in dem Moment, in dem sich die Person darüber bewusst wird, dass ein (scheinbarer) Gegensatz vorherrscht und dieser dann schwindet.¹⁷⁵ Dieses Modell der Inkongruenz beschreibt den Humor auf diversen Ebenen – nicht nur strukturell, formell und inhaltlich liefert diese Theorie Ansätze zur Entstehungserklärung humoristischer Ereignisse, sondern das Inkongruenzmodell kann sowohl auf Aussagen wie auch auf Wirkungen

¹⁷⁰ Humorthorien werden vielfach auch Lachtheorien genannt.

¹⁷¹ Morreall, John: *The Philosophy of Laughter and Humor*, 83-89.

¹⁷² Ebd., 83-89.

¹⁷³ Ebd., 83-89.

¹⁷⁴ Marhenke, Dietmar: *Britischer Humor im interkulturellen Kontext*, 35.

¹⁷⁵ Ebd., 35.

angewendet werden. Unter Wirkungen verstehe ich in diesem Sinne jegliche Art von Handlungen, die mit Humor in Verbindung gebracht werden können. Darunter zähle ich beispielsweise neben den sprachlichen Inkongruenzen, Diskrepanzen oder Kontraste, auch die künstlerischen, also theatralischen, musikalischen, tänzerischen, malerischen, filmischen Ereignisse, die in ihrer jeweiligen Widersprüchlichkeit zu einem humoristischen Moment führen können. So einleuchtend diese Theorie versucht zu erklären, wie Humor entsteht, so schwierig bleibt das Vorhaben, gewisse Philosophen einfach in dieses relativ klar definierte Raster einteilen zu wollen. Eine solche Kategorisierung ist einfacher und nur möglich, indem gewisse bedeutende Punkte der Theorie Kierkegaards vernachlässigt werden. Die Inkongruenztheorie kann in Beziehung zu Kierkegaards Humortheorie, und ich knüpfe hier an den Gedanken Lippitts¹⁷⁶ an, nur den Entwicklungsbeginn der kierkegaardschen Humortheorien beschreiben. Lippitt legt seinen Lesern nahe, dass:

«the general idea of humour as incongruity is merely a point from which Kierkegaards starts: it is not the chief point of interest he contributes to the matter.»¹⁷⁷

Rugenstein¹⁷⁸ äusserte sich gar noch kritischer gegen die von Morreall und anderen Philosophen getätigte Einteilung von Kierkegaards Humorauffassung in eine Inkongruenztheorie, und zwar aus zwei beachtlichen, auf «struktureller Eigenart»¹⁷⁹ beruhenden Gründen.

Erstens ist für ihn die Humortheorie Kierkegaards im engeren Sinne keine Theorie¹⁸⁰ und *zweitens* kann sich Kierkegaards Humorauffassung nicht gänzlich «auf den historischen Søren Kierkegaard als ihren Autor berufen».¹⁸¹ Mit dem letzteren Punkt spiele ich auf Kierkegaards Präferenz an, seine Bücher im Namen eines Pseudonyms zu veröffentlichen. Insbesondere die bedeutenden Passagen in seinem Werk *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, welche für die Interpretation von Kierkegaards Humorauffassung hilfreich sind, wurden unter einem Pseudonym, *Johannes Climacus*, herausgegeben. Kierkegaard inszenierte in seiner Pseudonymität sozusagen eine Form der Perspektivität. Diese auf

¹⁷⁶ Lippitt, John: Humour and Irony in Kierkegaard's thought, 2.

¹⁷⁷ Ebd., 2.

¹⁷⁸ RK.

¹⁷⁹ Ebd., 139.

¹⁸⁰ Ausführen, was eine Theorie genau erfüllen muss.

¹⁸¹ Ebd., 139f.

den ersten Blick eher formale Entscheidung, einige seiner Werke unter verschiedenen Pseudonymen zu veröffentlichen, prägte sein Gesamtwerk und seine Theorie auch inhaltlich in bedeutender Weise. Mit unterschiedlichen Perspektiven spielte Kierkegaard sehr gerne, und so nahm die Perspektivität eine grosse Rolle in vielen seiner Werke ein. Wir können diesen Aspekt nicht vernachlässigen, er bedarf gar einer weiteren genaueren Untersuchung im nächsten Kapitel *Die humoristische Perspektive bei Kierkegaard*.

1 Die humoristische Perspektive bei Kierkegaard

Im vorliegenden Kapitel soll nicht direkt eine Diskussion über Humor und Kierkegaards Verständnis davon angestossen werden. Zwar wird vorerst die Entstehungsgeschichte und der Horizont des Begriffs *Humor* zur Sprache kommen, dennoch geschieht dies immer im Hinblick auf Kierkegaards *Pseudonyme*. Was Kierkegaard schwarz auf weiss in seinen Büchern über Humor schrieb, ist eine Komponente. Keinesfalls darf diese abstrahiert von anderen stilistischen und inhaltlichen Tatsachen seines Werkes diskutiert werden. Aus diesem Grund werden in diesem Kapitel wichtige Eigenheiten und Momente des kierkegaardschen Werkes, wie die Perspektivität und deren Zusammenhang mit seinen Pseudonymen ausgearbeitet. Hauptsächlich wird also die Bedeutung seiner Pseudonyme, und die damit einhergehende und entstehende Perspektivität, in diesem Kapitel verdeutlicht. Denn die Pseudonyme und die Perspektivität sind in Bezug auf Kierkegaards Auffassungen von Humor und Ernst ein wesentlicher Bestandteil. Ich nenne das Kapitel *Die humoristische Perspektive bei Kierkegaard*. Es soll darin ausgeführt werden, was *Perspektivität* in Kierkegaards Werk bedeutet, und inwiefern sie in einem Zusammenhang mit Humor steht.

In Abhängigkeit mit der Perspektivität der Pseudonyme werden im Anschluss an dieses Kapitel seine Ausführungen zur direkten, indirekten und direkt-indirekten Mitteilung und seine Vorstellung einer dialektischen Einheit, ihren Platz, immer im Hinblick auf dessen Verbindung zum Humor, finden. Die Auslegung der unterschiedlichsten Aspekte seines Werkes soll helfen, die kierkegaardschen Denkweisen über Humor besser zu verstehen und aufzudecken.

1.1 Der Begriff Humor

Um meinem eigentlichen Thema, der Frage nach dem Begriff des *Humors* und seiner Bedeutung in Kierkegaards Werken nachzugehen, müssen in einem ersten Schritt sowohl dieser Begriff des *Humors* und seine geschichtliche Entwicklung als auch seine spannungsgeladenen Bedeutungen zuerst erläutert werden. In dieser begriffsgeschichtlichen Hinführung soll der Ausdruck *Humor* und seine vielfältigen Bedeutungen und Konnotationen ans Licht geführt werden.

Naheliegend beginne ich mit dem zeitgenössischen deutschsprachigen Wörterbuch *Duden*. *Humor* ist darin als «die Fähigkeit und Bereitschaft, auf gewisse Dinge heiter und gelassen zu

reagieren» beschrieben. Als Synonyme für *Humor* werden zumeist die Begriffe Scherz, Witz und Spass aufgeführt. Diese Definition erstaunt uns kaum. Wenn wir jedoch das lateinische Wort *humor* betrachten, ist uns dessen Bedeutungshorizont weniger geläufig.

Im Lateinischen steht das Wort *humor* in diesem Sinne für Flüssigkeit und Feuchtigkeit. Auch in der vom Latein abstammenden französischen Sprache bezeichnet *humeur* (vom lat. *humor*) die Körperflüssigkeiten, die das Temperament oder den Charakter bestimmen. Übrigens aus medizinischer Perspektive gesehen, besteht der menschliche Körper zwischen 50 und 60 % aus Wasser¹⁸². Eine Flüssigkeit, die für uns lebenswichtig ist. Nicht umsonst hat Hippokrates in seiner Schrift *Über die Natur* die sogenannte Säftelehre erschaffen. Paradox daran scheint heute allerdings, dass die Säftelehre in ihrer ursprünglichsten hippokratischen Formulierung ohne den Begriff *Saft* auskam.¹⁸³ Erst Galenos von Pergamon erwähnte in seinem Werk *Natur des Menschen* den Begriff *chymoi* als Überbegriff für die vier Säfte. Die uns heute bekannte Vier-Säfte-Lehre ist folglich wesentlich durch die Ausformulierung Galens im 2. Jahrhundert n. Chr. bekannt geworden.¹⁸⁴ Durch Galens Interpretation der hippokratischen Theorie werden vier *humores* voneinander unterschieden. Er benannte die «vier kardinalen Körpersäfte», die für die physischen Funktionen bedeutend sind, und zwar sprach er von «Blut, gelber Galle, schwarzer Galle und Schleim»¹⁸⁵. In der galenisch-hippokratischen Humoralpathologie bestimmt das Mischverhältnis der vier Säfte über Gesundheit oder Krankheit des Menschen. Ideal wäre es, dass alle vier Säfte miteinander im Gleichgewicht stehen.¹⁸⁶ Diese klinisch-medizinische Auffassung des Wortes *humores* bestimmte für die kommenden 1500 Jahre das Lehrgebäude der Medizin und besass «für die gesamte arabische und lateinische Medizin des Mittelalters»¹⁸⁷ eine verbindliche Autorität. Erst im 16. Jahrhundert verlor die Säftelehre nachweisbar an Geltung. Als Juan Huarte de San Juan im 16. Jahrhundert mit seinem Werk *Examen de ingenios para las ciencias* die physiologischen Kenntnisse mit der Psychologie verbindet, wird sein Buch durch «die spanische Inquisition der römisch-katholischen Kirche auf die Liste der verbotenen Bücher, den Index Librorum Prohibitorum»¹⁸⁸, gesetzt. Ungeachtet dessen verbreitete sich dieses Werk und dessen Lehrmeinung, so dass die verschiedenen Säfte immer mehr mit

¹⁸² Schlieper, Cornelia A.: Grundfragen der Ernährung, 152.

¹⁸³ RK, 88.

¹⁸⁴ Ebd., 88.

¹⁸⁵ Ebd., 85.

¹⁸⁶ Ebd., 88.

¹⁸⁷ Ebd., 88.

¹⁸⁸ Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Juan_Huarte_de_San_Juan, 14. Juni 2016.

verschiedenen menschlichen Typen¹⁸⁹ identifiziert wurden. Die anfängliche Humoralpathologie entwickelte sich allmählich in eine Humoralcharakterologie. Aus der Vier-Säfte-Lehre wurde mehr und mehr eine Temperamentenlehre.

Weiter ausschlaggebend für die Entwicklungen in diese Richtung war nicht Paracelsus' polemisch ausgeführte andersartige ärztliche Auffassung, die entgegen der hippokratisch-galenischen Lehre anstatt Blut, gelbe Galle, schwarze Galle und Schleim, vielmehr Schwefel, Quecksilber und Salz als den Menschen ausmachende Substanzen definierte. Auch wenn Paracelsus seine Antipathie gegenüber den Humoralmedizinerinnen mit dem Ausdruck «Humoristen Seue»¹⁹⁰ bekundete und damit als einer der ersten «aus dem Humorbegriff der Humoralmedizin das Adjektiv humoristisch und das Substantiv Humorist ableitet»¹⁹¹, ist die bahnbrechende Wende vielmehr William Harvey zuzuschreiben.¹⁹² William Harveys im 17. Jahrhundert veröffentlichte Entdeckung des Blutkreislaufes führte dazu, dass andere Zeitgenossen wie Robert Boyle und Johann Baptista van Helmont der hippokratisch-galenischen Vier-Säfte-Lehre eine chemische Analyse des Blutes entgegensetzten. Der Begriff *Humorist* wurde im Anschluss an Paracelsus auch von ihnen als eine Verspottung für die Anhänger der hippokratisch-galenischen Lehre verwendet.

Der Humor wurde damit zu etwas, das den Menschen spezifisch charakterisiert und darstellt. Demgemäss konnte sich unter dem Begriff des Humors ein anderer Bedeutungsgegenstand entwickeln, denn der Begriff Humor begann «langsam in den Bereich des Komischen bzw. der Komödie überzutreten».¹⁹³ Nicht mehr nur von innen durch seine menschlichen Flüssigkeiten *humores*, seine Säfte, sondern immer mehr von aussen her, kann der Mensch mit seinem bestimmten Humor charakterisiert und erlebt werden. Der Humor wechselte gewissermassen seinen Schauplatz, er wurde vom ärztlichen Behandlungszimmer in die Öffentlichkeit, in eine von anderen Individuen belebte Umgebung, hinausgezogen. Humor als etwas, das anfänglich ausschliesslich von innen her durch die eigenen inneren Säfte definiert wurde, entwickelte sich so nach und nach zu etwas von aussen Definierbares. Der Humor trat in diesem Sinne im Verlaufe

¹⁸⁹ Im 12. Jahrhundert war folgende Typologie geläufig: Sanguiniker, Choleriker, Melancholiker und Phlegmatiker. RK, Ebd., 93.

¹⁹⁰ Ebd., 95.

¹⁹¹ Ebd., 95.

¹⁹² Ebd., 95.

¹⁹³ Ebd., 95.

des 17. Jahrhunderts aus dem Zusammenhang der Humoraltheorie heraus¹⁹⁴ und bekam im 18. Jahrhundert eine andere Bedeutung. Etwas später wurde der Humor in der Öffentlichkeit gar darstellungsreif durch die Komödie als *comedy of humours*¹⁹⁵. Im englischen Sprachgebrauch galt *humour* daher auch als literarische Stilgattung des Komischen. Da sich im Zuge des 18. Jahrhunderts die Literatur nicht mehr wie zu Shakespeares Zeiten allen Bevölkerungsschichten zuwandte, sondern sich vermehrt auf die gebildete Oberschicht ausrichtete, verfeinerte sich zunehmend die dazugehörige (verbale) komische und humoristische Ausdrucksform.¹⁹⁶ Im Übergang vom 18. ins 19. Jahrhundert wurden in Grossbritannien zunehmend, in Romanen, unter anderem von Charles Dickens, Moralvorstellungen wahrgenommen und beurteilt, indem darin gewisse «politische Veränderungen» und ein «ethisch begründetes Verantwortungsbewusstsein» gezielt propagiert wurden.¹⁹⁷ Seit dieser Wende zeigte sich Stück für Stück, dass Komisches nicht nur wahrgenommen wird, sondern gleichzeitig eine Art der humoristischen Darstellung fand, die ihre Wirkung hat. Die Darstellungsformen repräsentierten sich unter anderem ausdrucksstark in Musik, Theater, Literatur und Malerei. Beispielsweise entstanden im britischen Königreich des 18. Jahrhunderts die ersten übertrieben komisch gezeichneten Darstellungen, also Karikaturen. Die Anfänge der gesellschaftskritischen Karikaturen werden dem Künstler William Hogarth¹⁹⁸, einem Mitglied der Royal Society of Arts, zugeschrieben, der «1730 unter dem Titel *Moral Pictures* eine Sammlung von Blättern veröffentlicht hatte», die insbesondere verwirrend und irritierend wirken sollten.¹⁹⁹ William Hogarth wurde gewissermassen über Nacht berühmt, als er mit *Der Weg einer Dirne*²⁰⁰ eine Kupferstichfolge veröffentlichte. Mit seinem Ruhm erschuf Hogarth zugleich eine neue Bildgattung namens *modern moral subjects*²⁰¹. In der heutigen Zeit haben solche Darstellungen kaum an Aktualität und Bedeutung verloren. Im Rahmen einer Jubiläumsfeier im Jahr 2015 im Frankfurter Städel Museum wurden beispielsweise 70 druckgrafische Werke dieses englischen Malers, Kupferstechers und Radierers ausgestellt. Bedeutende Werke, die dabei präsentiert wurden, waren unter anderem

¹⁹⁴ Als Wendepunkt kann das Jahr 1628 dienen, in welchem von William Harvey der menschliche Blutkreislauf entdeckt wurde.

¹⁹⁵ Ebd., 95.

¹⁹⁶ Marhenke, Dietmar: Britischer Humor im interkulturellen Kontext, 74. Erwähnt wird an dieser Stelle Richard Brinsley Sheridans Komödie *The School for Scandal* (1777).

¹⁹⁷ Ebd., 74.

¹⁹⁸ William Hogarth lebte von 1697-1764.

¹⁹⁹ Päge, Herbert: Karikaturen in der Zeitung: engagierter Bildjournalismus oder opportunistisches Schmuckelement?, 22.

²⁰⁰ Engl. *A Harlot's progress*.

²⁰¹ Vgl. Website der Kunsthalle Bremen zu Hogarths Bilderreihe: <https://www.kunsthalle-bremen.de/blog/hogarthskupferstichfolge-der-weg-einer-dirne/>, 23. November 2016.

die beiden Bilder *Leichtfertigkeit* aus der Reihe *Der Weg einer Dirne*²⁰² (1730/1731 und 1732) und *Die Heirat nach der Mode*²⁰³ (1745). Insbesondere die sechsteilige Dirnenkupferstichreihe wirft einen sozialkritischen Blick auf Probleme der damaligen Londoner Gesellschaft. Die Kupferstichreihe beschreibt die sechs Lebensabschnitte einer Dirne *Ankunft in London, Leichtfertigkeit, Verhaftung, Zuchthaus, Tod* und *Begräbnis*.²⁰⁴



Abbildung 2: *A harlot's progress*, 1732²⁰⁵

Nach der sogenannten ersten Kupferstichkarikatur *Die Ankunft in London*, aus der Reihe *Der Weg einer Dirne*, fuhr Hogarth mit der Karikatur *Leichtfertigkeit* weiter. Darin wird sich das Mädchen, Molly Hackabout, unredlicher Arbeit fügen und den Verlockungen des schnellen Geldes folgen.²⁰⁶ Der Nachname Mollys weist auf kein geringeres englisches Verb als *to hack* hin, was so viel wie *mieten* bzw. *huren*, bedeutet. Auf dem Kupferstich *Leichtfertigkeit* (Abbildung 2) ist kein Mädchen vom Land mehr zu erkennen, sondern eine Mätresse eines reichen Juden.²⁰⁷ Im Hintergrund erblickt der Betrachter noch den heimlichen Liebhaber von Molly,

²⁰²Aus:http://www.androgon.com/wp-content/uploads/2015/06/st_presse_hogarth_a_harlots_progress_pl_2_1732.jpg, am 11. Oktober 2016.

[content/uploads/2015/06/st_presse_hogarth_a_harlots_progress_pl_2_1732.jpg](http://www.androgon.com/wp-content/uploads/2015/06/st_presse_hogarth_a_harlots_progress_pl_2_1732.jpg)

²⁰³Aus: http://www.androgon.com/wp-content/uploads/2015/06/st_presse_hogarth_the_marriage_settlement_1745.jpg, 11. Oktober 2016.

²⁰⁴ Vgl. Website der Kunsthalle Bremen zu Hogarths Bilderreihe: <https://www.kunsthalle-bremen.de/blog/hogarthskupferstichfolge-der-weg-einer-dirne/>, 23. November 2016.

²⁰⁵ Abbildung aus: https://de.wikipedia.org/wiki/A_Harlot%E2%80%99s_Progress#/media/Datei:Hogarth-Harlot-2.png, 29. März 2020.

²⁰⁶ Website der Kunsthalle Bremen zu Hogarths Bilderreihe: <https://www.kunsthalle-bremen.de/blog/hogarthskupferstichfolge-der-weg-einer-dirne/>, 23. November 2016.

²⁰⁷ Vgl. Ebd.

welche ihrerseits versucht durch ein unerwartetes Umstossen der Kaffeetafel, den zu früh heimgekehrten Juden von ihrem eigentlichen Liebhaber abzulenken. Der Liebhaber versucht den Raum unbemerkt auf den Zehenspitzen zu verlassen. Der Blick des schwarzen Dieners, die erschrockene Reaktion des Äffchens und die Tapete mit den geweihartigen Mustern deklarieren den Juden als den Gehörnten.²⁰⁸

Auch das zweiterwähnte Bild *Die Heirat nach der Mode* entstammt einer sechsteiligen Bildreihe von William Hogarth. Die Titel der Kupferstiche dieser Reihe, wie *Das Heiratsarrangement*, *Das Tête à Tête*, *Die Inspektion*, *Das Bordell/Das Gefängnis* und *Der Tod der Dame*, weisen wieder auf das damals unsittliche und schlüpfrige Leben in London hin. Speziell bei dieser Kupferstichreihe fällt dem Betrachter auf, dass Hogarth hier den Fokus vermehrt auf die Adligen lenkt. Bei der Bildreihe *Der Weg einer Dirne* stand insbesondere die Dirne im Fokus, und der reiche Jude wurde nur in einer der sechs Kupferstiche abgebildet. Im Vergleich dazu sind auf der Bildreihe *Die Heirat nach der Mode* in erster Linie Adlige abgebildet. Nur auf einem dieser sechs Bilder kann eine Dirne ausgemacht werden. Die Kritik richtet sich also vermehrt gegen die höheren Gesellschaftsstände und nicht mehr nur gegen die Unteren. Das erste Bild, *Die Heirat nach der Mode* (Abbildung 3), zeigt eine arrangierte Hochzeit zwischen einem bankrotten Earl Sqanderfield und einer Tochter eines reichen, aber geizigen Stadthändlers.

²⁰⁸ Vgl. Ebd.



Abbildung 3: *The marriage settlement*, 1745²⁰⁹

Durch das Fenster ist sichtbar, dass der Bau am Herrschaftshaus gestoppt werden musste und sozusagen das Geld für den Weiterbau an diesem Haus am Tisch verhandelt wird. Der gichterkrankte Earl zeigt stolz auf dem Kupferstich auf seinen Familienstammbaum. Der Sohn vor dem Spiegel abgebildet, schaut sich selbst an und manifestiert damit sein wahres egoistisches Interesse an sich selbst. Gleich neben dem Sohn sitzt die zerstreute Tochter des Handelsmannes. Sie poliert geistesabwesend ihren Ehering. Bereits vor der Heirat schauen beide in die entgegengesetzte Richtung ihres Zukünftigen. Die beiden Hunde vorne im Bild und vor dem angehenden Ehepaar sind aneinander gekettet und spiegeln sozusagen die Situation, die den beiden jungen Eheleuten bevorsteht.

Laut Päge haben sich Karikaturen zu Beginn des 18. Jahrhunderts mithin auch in Frankreich und Italien etablieren können.²¹⁰ Gemäss einer Mitteilung des Karikaturmuseums in Krems Österreich hat sich die Blüte der Karikatur im 18. Jahrhundert von England, wo die Karikaturen ins Leben gerufen wurden und danach von französischen Emigranten aus den tobenden Revolutionskriegen aus Frankreich beeinflusst wurden, schlussendlich nach Frankreich verlagert²¹¹.

²⁰⁹ Abbildung aus: <http://www.artnet.de/k%C3%BCnstler/william-hogarth/marriage-%C3%A0-la-mode-set-of-6-R-8bBpXuL9SqxM4meOagAg2>, 29. März 2020.

²¹⁰ Päge, Herbert: Karikaturen in der Zeitung: engagierter Bildjournalismus oder opportunistisches Schmuckelement?, 22.

²¹¹ Vgl. http://www.karikaturmuseum.at/de/kunstvermittlung/was-ist-karikatur/was-ist-karikatur/Karikatur_Definition.pdf, 5. Dezember 2016.

Berühmte französische Sittenbilder stammen beispielsweise von Carle Vernet.²¹² Ein Maler, der sich grundsätzlich auf die Darstellung von napoleonischen Schlachten spezialisierte und sowohl an der École des Beaux-Arts als auch an der Académie des Beaux-Arts als Mitglied aufgenommen wurde. Er malte Karikaturen von *Muscadins*, die auch unter dem Namen der *Incroyables* in die Geschichte eingingen. Die Männer, die auf diesen Karikaturen abgebildet wurden, trugen zumeist hoch gebundene kravattenähnliche Halstücher, weite Jackenaufschläge sowie Gehröcke, die an einen vorrevolutionären aristokratischen Stil erinnern. Auffallend sind auch die Stöcke, welche meist in den Händen mitgeführt werden.



Abbildung 4: *Les Incroyables*, by Louis Darcis after Carle Vernet, 1796.
British Museum, London.²¹³

In Hogarths englischen Kupferstichen, wie vorhin bereits kurz erwähnt, ist nach und nach ein französischer Einfluss spürbar, beispielsweise, wenn wir uns den Sohn des Earl Sqanderfield (Abbildung 3) in Erinnerung rufen. Denn, unter den französischen Emigranten der in Frankreich tobenden Revolutionskriegen waren auch Schneider, welche die Mode der *Muscadins* und der *Incroyables* nach London brachten. Auch wenn die geografische Verschiebung der Zentren

²¹² Carle Vernet, eigentlich Antoine Charles Horace Vernet, lebte von 1758 bis 1836.

²¹³ Abbildung aus: <http://www.jasna.org/persuasions/on-line/vol36no1/nigro-phillips.html>, 23. November 2016.

der Karikaturen- und Humoristen-Abbildungen aus politischen Gründen stattfand, sei die Kleidung gemäss Nigro und Philipps²¹⁴, wie Wrigley und Amman schreiben, weniger eine politische Ausdrucksweise gewesen als bisher gemeint wurde. Die *Incroyables* hätten eher eine ironische Haltung gegenüber den Erwartungen an die Mode provozieren wollen. Denn gewisse Kleidungsstücke, so Nigro und Philipps, hatten zwar zur damaligen Zeit eine gewisse politische Bedeutung, aber zur Zeit der *Incroyables* wurde den Kleidern eine ästhetische Bedeutung zugeordnet.²¹⁵

In der Zeit der Romantik²¹⁶ begann die Kleidung infolgedessen einer ästhetischen Bewertung unterworfen zu werden. Inwiefern Kierkegaard mit seinem Auftreten und seiner Kleidung dem Geist seiner Zeit ästhetischen Ausdruck verleihen wollte und inwieweit darin eine staats- und autoritätskritische Hervorhebung zu verstehen ist, lässt sich nicht konkret enthüllen. Aussagekräftiger und klar zugänglich sind die Karikaturen, die Kierkegaard selbst abbilden. Die Darstellungen, auf denen Søren Kierkegaard, insbesondere aus der Zeitschrift *Der Corsar*, auf Papier wiedergegeben wird, verzerren Kierkegaard. Aber gewisse Parallelen zu den *Incroyables* könnten trotz Verzerrung gezogen werden. Beispielsweise sowohl die weiten Jackenaufschläge als auch der mitgeführte Stock finden sich sowohl bei den *Incroyables* als auch bei Kierkegaard wieder.

²¹⁴ Vgl. <http://www.jasna.org/persuasions/on-line/vol36no1/nigro-phillips.html#2>, 23. November 2016.

²¹⁵ Vgl. Ebd.

²¹⁶ Die Romantik fand nicht in allen europäischen Ländern zur gleichen Zeit statt, bzw. findet nicht überall die gleichen Ausprägungen. Trotzdem lässt sich eine Tendenz der Zeitspanne erahnen. In England zählen wir meist die Jahre 1780-1837 zur Englischen Romantik. In Frankreich gilt Rousseau als Wegbereiter der Romantik und die Epoche der Romantik findet sozusagen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis frühes 19. Jahrhundert statt. In der französischen Romantik wird eine frühromantische Bewegung von 1750-1800 definiert. Die Epoche der französischen Romantik wird meist in die Jahre 1820-1843 gesetzt. In Deutschland gehören meist ebenso die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts und die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Romantik. In Dänemark besteht eine romantische Literaturtradition zwischen 1802 und 1830.



Abbildung 5: Karikatur von Kierkegaard²¹⁷



Abbildung 6: Bei dieser Karikatur Kierkegaards haben sich die Kopenhagener besonders an den ungleich langen Hosenbeinen gefreut.²¹⁸

²¹⁷ Abbildung aus: https://www.europeana.eu/de/item/92023/images_billed_2010_okt_billeder_object76650, 29. März 2020. Datierung der Karikatur unbekannt.

Nachdem wir nun die englische und die französische sowie kurz die dänische Sprachregion betrachtet haben, werfen wir noch einen Blick auf die deutsche Sprachregion und deren Entwicklung in Sachen humoristische Abbildungen bzw. Karikaturen. In Deutschland setzte sich die Karikatur aus Zensurgründen vermutlich erst gegen Mitte des 19. Jahrhunderts durch, denn selbst der Begriff der Karikatur war im offiziellen Deutschen Wörterbuch, welches ab 1854 von den Brüdern Grimm herausgegeben wurde, noch nicht im Wortschatz der deutschen Sprache enthalten.²¹⁹ Vermutlich hat sich die humoristische Abbildung in der deutschen Sprachregion später entwickelt, weil im Deutschland der damaligen Zeit die mittelständische Gesellschaft, anders als in anderen europäischen Ländern, in politischer Ohnmacht verweilte. Die deutsche Mittelschicht, das Bürgertum, wie wir bereits in genauerer Betrachtung von Norbert Elias' Werk gesehen haben²²⁰, bestand aus Gelehrten, die Ihre Einkünfte vor allem durch die höfische Schicht absicherten. Um nicht die eigene Lebensgrundlage zu gefährden, war es für dieses Bürgertum unstatthaft, sich über seinen eigenen Brotgeber lustig zu machen.

Auch zu einem solchen Bürgertum gehörte seinerzeit Goethe als Dichterstürst, der sich dem Hof nicht verweigern konnte, weil dieser sein Geldgeber war. Er gehörte ebenso zum Bürgertum, das die höfische Schicht schützte. Charles Lewinsky greift dieses Phänomen in seinem 2023 erschienen Roman *Rauch und Schall* auch wieder auf, indem er humorvoll die Geschichte eines Burnouts des Weimarer Dichters, Johann Wolfgang von Goethe, veranschaulicht.²²¹

Ein Verspotten der höfischen Gesellschaft hätte mithin auch deren politische Fähigkeiten, oder besser gesagt Unfähigkeiten, verspottet. Die politischen Geschäfte waren in diesen Regionen lange Zeit nur den höfischen Gesellschaften vorbehalten und so blieben die Aufgaben der mittelständischen Bürger klar auf die Künste und die Wissenschaften beschränkt. Folglich galt Humor, in der Form von spöttischen Darstellungen bzw. Spottbildern, gegenüber höfischen Gesellschaften in deutschen Sprachregionen länger als Tabu als in anderen europäischen Ländern. An dieser Stelle könnten selbstverständlich noch mehr europäische Beispiele von Spottbildern der Romantik aufgeführt und analysiert werden. Im Rahmen der vorliegenden Disser-

²¹⁸ Abbildung aus: C, 172. Beschriftung der Abbildung aus den Anmerkungen des Übersetzers Hayo Gerdes übernommen. "Der Corsar", Nr. 277, Freitag, den 9. Januar 1846. Sp.1-4.

²¹⁹ Ebd., 24.

²²⁰ Vgl. Kapitel Einleitung, Kapitel 5, Sein «höfliches» Europa.

²²¹ Lewinsky, Charles: *Rauch und Schall*.

tation sollte in diesem Kapitel *Der Begriff Humor* wesentlich die aufgezeigte Bedeutungsentwicklung des Humorbegriffs im Mittelpunkt stehen. Wir haben gesehen, dass sich die Humoraltheorie seinerzeit mit Konflikten im Innern des menschlichen Körpers beschäftigte. Und wenn wir uns an Paracelsus und seine Verspottung gegenüber den Humoraltheorieanhängern erinnern, in der er gar von «Humoristen Seue» sprach, dann lässt sich hier eine Kehrtwende ausmachen. Der Bedeutungshorizont des Humorbegriffs wendet sich vorläufig auf Äusserliches. Gerade das Aufkommen von verspottenden Darstellungen bzw. humoristischen Karikaturen scheint menschliche Konflikte jeglicher Art, nicht mehr innerlich, sondern äusserlich darstellbar gemacht zu haben. Bevor wir mit dem nächsten Themenschwerpunkt über die Perspektivität fortfahren, will ich an dieser Stelle in Anlehnung an eine Abbildung von Kai Rugenstein²²² zusammenfassend eine eigene grafische Darstellung über die diskutierten Entwicklungsschritte des Humorbegriffs vorlegen und danach noch kurz auf den Begriff der Ironie eingehen.

Die Entwicklung des Humorbegriffs

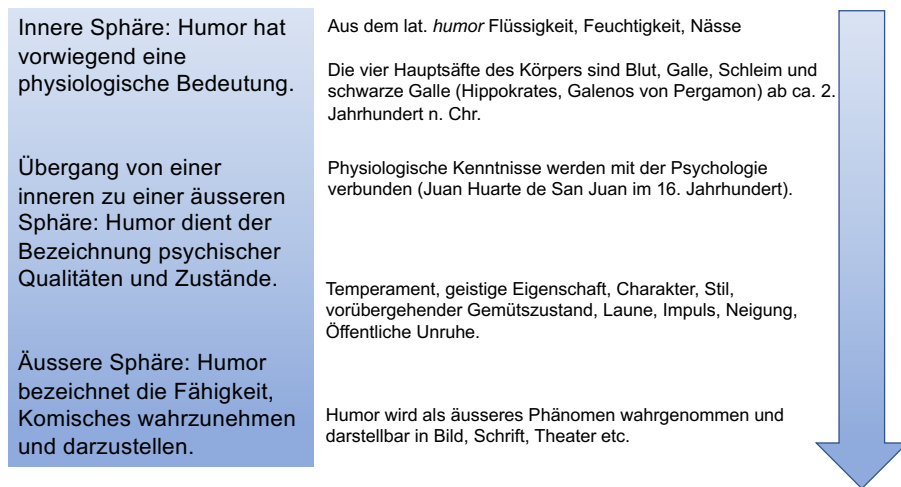


Abbildung 7: Entwicklung des Humorbegriffs²²³

²²² RK, 98 (26). Rugenstein lehnt sich in seiner auf Seite 98 aufgezeigten Abbildung an Addison J. (1711/1837) an.

²²³ Ebd., 98.

1.2 Der Begriff Ironie

Im Hinblick auf die detaillierten Ausführungen über die Entwicklung des Humorbegriffs, müssen wir die Ironie notwendigerweise auch noch genauer umschreiben, um so eine kurze Differenzierung zum Humorbegriff festzuhalten.

Uwe Japp versucht sich, im Gegensatz zu Vladimir Jankélévitch²²⁴, der mehr eine *Beschreibung* der Ironie liefert, in einer Definition der Ironie. Und: Japp bezieht sich in seinem Werk *Theorie der Ironie* unter anderem auch auf Kierkegaards Auffassung der Ironie. In seinem Kapitel über *Ironie und Identität* vertritt Japp die Ansicht, dass, wenn man «von den spezifischen Ausprägungen des Handelns, Sprechens und Schreibens» einmal absieht, Ironie sich als Anderssein und Identität sich als Gleichsein bestimmen liesse.²²⁵ Diese These, dass die Ironie durch ihr Anderssein sozusagen die Identität, also das Übereinstimmen des Ichs mit sich selbst, vernichte, nimmt die Ironie als etwas Störendes in der Welt war.²²⁶ Die Ironie ist auf einen Denkvorgang angewiesen, der sich das „Unwirklichwerden der Wirklichkeit“ vorstellen kann.²²⁷ Es ist eine Art fiktive Ausflucht von der Wirklichkeit – eine Art der „Auseinander-Setzung“ mit der Wirklichkeit und somit auch „Distanzierung“ von der Wirklichkeit.²²⁸ Es ist ein Dilemma, in dem sich ein Ironiker stets befindet, denn einerseits betrachtet er die Wirklichkeit auf eine unwirkliche Art und Weise, andererseits nimmt er sich die Wirklichkeit als Ausgangspunkt oder als Annahme für die davon abgeleitete Möglichkeit einer unwirklichen Wirklichkeit. Für den Ironiker, so zitiert Japp Kierkegaard, seien die Dinge *nur* möglich, aber nicht wirklich.²²⁹ Demnach ist ein Ironiker auch stets auf einen „Möglichkeitsspielraum“²³⁰ angewiesen, er benötigt die Freiheit zu anderen Möglichkeiten.

Werfen wir einen Blick auf die spezifische Ausprägung der Ironie, wenn Ironie als Anderssein und Identität als Gleichsein angenommen werden. Dann können wir nämlich, gemäss Japp, eine Art der klassischen Formel festhalten. Die Formel für Identität lautet demnach: $A = A$.²³¹ Achtung: $A = A$ ist in diesem Sinne, und dabei bezieht sich Japp auf Heideggers Ausführungen aus *Identität und Differenz*, worin er über den Satz der Identität spricht, nicht als A ist identisch mit

²²⁴ Vgl. Jankélévitch, Vladimir: *L'ironie*.

²²⁵ Tdl, 27.

²²⁶ Ebd., 24.

²²⁷ Ebd., 24.

²²⁸ Ebd., 24.

²²⁹ Ebd., 26.

²³⁰ Ebd., 26.

²³¹ Ebd., 27.

A zu verstehen, sondern als A ist A.²³² Die Gleichung $A = A$ soll im Sinne der Klärung des Ironiebegriffs anhand der Identität, gemäss Heidegger, nicht A gleich A bedeuten, sondern A ist A.²³³ Aber auch in dieser Präzisierung befindet Japp, dass der Satz der Identität mit einer Tautologie zu tun haben könnte und verweist diesbezüglich beiläufig auf Wittgensteins Satz 5.5303 aus dem *Tractatus logico-philosophicus*: «Von zwei Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von *Einem* zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.»²³⁴.

Gemäss Japp sagt es dagegen mehr aus, «wenn man von *Einem* sagt, es sei es selbst *und etwas anderes*».²³⁵ Und genau dies besagt die Ironie, indem Sie mit der Formel der Ironie im Sinne des Andersseins so gefasst werden könnte: $A = A/B$. Die Identität steht als Gleichsein also konträr zur Ironie im Sinne eines Anderssein im Gleichsein. Und das Anderssein im Gleichsein verweist meines Erachtens bereits auf die verwandlungsreiche Verfasser- und Herausgeber-schaft Kierkegaards. Ironie verstehe ich in diesem Sinne als eine Art der Möglichkeit, die man von der Wirklichkeit ableiten kann. In diesem Sinne kontrastiert ein Ironiker immer schon die Wirklichkeit mit einer Möglichkeit. Und ein Humorist, wie wir später nochmals darauf zu sprechen kommen werden, spielt mit verschiedenen Möglichkeiten bzw. kontrastiert verschiedene Möglichkeiten miteinander.

1.3 Die Entstehung der Perspektivität und das Motiv des Spiegels

Nachdem wir nun kurz versucht haben den Begriff der Ironie vom Begriff des Humors zu differenzieren und zuvor die Entwicklung des Humorbegriffs und dessen historische Änderung des Bedeutungshorizontes, von innerlich körperlichen Konflikten zu wahrnehmbaren äusserlichen Darstellungsformen, in den vorangehenden Kapiteln erarbeitet haben, betrachten wir nun die Entstehung der Perspektive im Kontext des Humors. Denn, Humor als Fähigkeit, Komisches wahrzunehmen und in Bild, Schrift, Theater etc. darzustellen, bedeutet immer auch, eine bestimmte Perspektive auf etwas einzunehmen. Eine Perspektive kann im alltäglichen Sprachgebrauch einerseits eine Darstellung räumlicher Verhältnisse in der Ebene eines Bildes meinen.

²³² Ebd., 27.

²³³ Ebd., 27.

²³⁴ L, 80.

²³⁵ Tdl, 28.

Andererseits kann eine Perspektive den Standpunkt, von dem aus etwas gesehen wird, bezeichnen. Der Anknüpfungspunkt dieses Kapitels findet sich bei Rugenstein, der in seinem 2014 erschienen Werk über den *Humor und die Verflüssigung des Subjekts*²³⁶ postulierte, dass eine zentrale Experimentanordnung von Filippo Brunelleschi um 1425²³⁷ unserem menschlichen perspektivischen Bewusstsein den Anfang setzte.

Gemäss Rugenstein konnte sich ein Subjekt seiner eigenen Perspektiven erst mit diesem Versuch bewusstwerden. Durch dieses Bewusstsein, eine Perspektive inne haben zu können, wurden sich die Menschen bewusster, dass sie sich, wenn auch nur durch den einfachen Blick mit dem Auge, auf ihre Umwelt beziehen können. Der Bezug zur Umwelt kann gar durch verschiedene Perspektiven geschehen. Das Ziel Brunelleschis war es, die Gesetze zur Reproduktion der Realität zu zeigen. Dabei sollte die Realität in dreidimensionaler Art und Weise so repräsentiert werden, wie wenn ein Subjekt seine Welt von einem Raumpunkt aus in zweidimensionaler Art sieht. Wenn er dies schaffen könnte, so wäre seine dreidimensionale Perspektive nicht mehr von der zweidimensionalen Reproduktion zu unterscheiden. Um diese illusionäre Repräsentation der Perspektive aufzeigen zu können, hat sich Brunelleschi seiner Architekturkenntnisse bedient. Er hielt in der einen Hand ein Holztäfelchen, welches auf der Rückseite eine Abbildung des Florentiner Baptisteriums enthielt und in der anderen Hand einen Spiegel. Im Holztäfelchen war ein Spalt so konstruiert worden, dass, wenn er durch diesen Spalt im Holztäfelchen auf den in der anderen Hand gehaltenen Spiegel blickte, er dieses Florentiner Baptisterium sah. Gleichzeitig platzierte er sich auf dem Platz des Florentiner Baptisterium so, dass er das richtige Florentiner Baptisterium von der gleichen Perspektive aus sah, wie es auf der Rückseite des Holztäfelchens abgebildet war. Es zeigte sich durch diese Experimentanordnung, dass das Subjekt, welches durch diesen am Fluchtpunkt, der durch die Fluchtlinien nach den optischen Gesetzen rekonstruiert wird, angebrachten Spalt blickt, am Ende nicht mehr den Unterschied zwischen der realitätsgetreuen Wahrnehmung des Florentiner Baptisteriums und dem gezeichneten Florentiner Baptisterium erkennt. Das Spiegelbild ist von dem, was gespiegelt wird nicht mehr zu unterscheiden. Ganz genau genommen, wurde natürlich auf dem Spiegel nicht nur das auf der Rückseite des Holztäfelchens abgebildete Bild repräsentiert, sondern auch das Auge, welches durch den Spalt im Holztäfelchen blickte.

²³⁶ Vollständiger Titel: *Humor. Die Verflüssigung des Subjekts* bei Hippokrates, Jean Paul, Kierkegaard und Freud.

²³⁷ RK, 49-61.

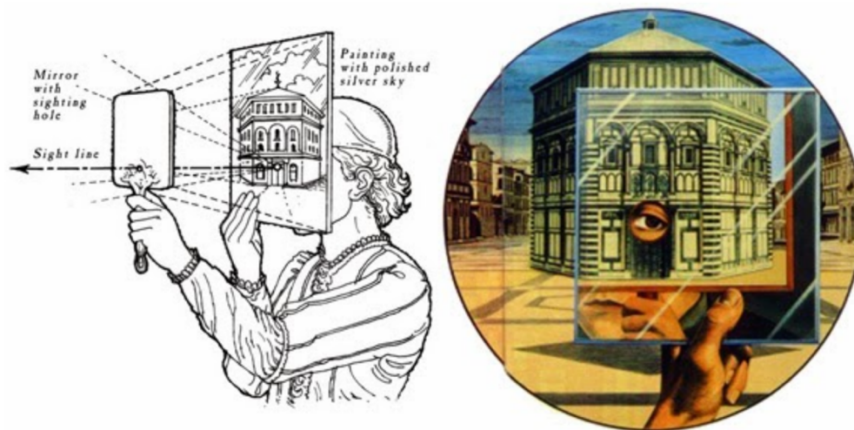


Abbildung 8: Brunelleschis Experimentanordnung 1425²³⁸

Das Subjekt, das durch diesen Spalt blickt, erhofft sich eigentlich nicht, als solches in der Repräsentation des Florentiner Baptisteriums erkannt zu werden. Es will sich, durch diesen im Fluchtpunkt angebrachten Spalt selbst, zum Verschwinden bringen. Trotzdem wird das Subjekt, welches eigentlich durch das Loch hindurchschauend im Verbogenen bleiben möchte, sich im Spiegel (bzw. im Spiegelbild) selbst wiedererkennen. Anstatt im Verborgenen zu bleiben, wird es im Spiegel als Verdopplung dargestellt. Bei diesem Experiment muss unterstrichen werden, dass durch den Spiegel nicht nur *eine* Verdopplung zurückgeworfen wurde, sondern eine «Verdopplung der Verdopplung»²³⁹, denn das gezeichnete Florentiner Baptisterium ist bereits selbst eine gezeichnete Verdopplung des realen Baptisteriums.

Was kann uns dieses eben beschriebene Experiment nun über die Perspektivität des involvierten menschlichen Subjekts aussagen? Erstens wird durch dieses Experiment verdeutlicht, dass das Subjekt die Möglichkeit hat, Perspektiven zu wechseln. Gleichzeitig wird durch den eingenommenen Blickwinkel die Autonomie des Subjektes auf keine Weise gemindert. Indem sich das Subjekt nämlich selbst in seinem Spiegelbild wiedererkennt, wird dem Subjekt selbst die Möglichkeit gegeben, sich zu objektivieren. Das Subjekt wird sich dadurch selbst zum Objekt, es kann sich selbst in einer objektiven Perspektive betrachten, beobachten und kritisieren. Diese Objektivierung seiner selbst wird durch die vom Spiegel erzeugte Verdopplung ermöglicht. Nur wenn das Selbst sozusagen doppelt vorhanden ist, schafft dies die Voraussetzung dafür, dass sich das Subjekt von sich selbst distanzieren kann. In dieser Distanzierung ebnet sich einem

²³⁸ Vgl. <http://paxonbothhouses.blogspot.com/2014/12/brunelleschis-dome-wikipedia-httpen.html>, 29. März 2020.

²³⁹ RK, 55.

Subjekt der Weg zur Identifizierung mit einem anderen und nicht mehr mit sich selbst. Distanziert vom eigenen Selbst erlebt sich das Subjekt anders. Das Subjekt begegnet sich in der Distanz in erster Linie differenzierter und objektiver. In zweiter Linie ermöglicht diese Distanz nicht nur eine Art Objektivierung, sondern auch ein tieferes Eintauchen ins Subjektive des eigenen Wesens. Die Differenz zum jeweiligen subjektiven Dasein wird durch die Distanz zwischen der subjektiven Perspektive und dessen spiegelbildlicher Verdopplung hervorgerufen. Die soeben mit dem Brunelleschi-Experiment beschriebenen Manöver und Möglichkeiten, Perspektiven zu wechseln, also zwischen objektiven und subjektiven Perspektiven zu wechseln, sind die Voraussetzungen für Humor. Humor wird dadurch erst möglich. Denn erst mit der Möglichkeit, Perspektiven wechseln zu können, erhält das Subjekt die Fähigkeit, sich als Subjekt vom eigenen Subjekt zu distanzieren, und ermöglicht damit einem Subjekt, Komisches wahrzunehmen und darzustellen.

Der Philosoph Søren Kierkegaard vollzieht in seinen Werken inhaltlich und formal ähnliche Schritte, wie wir sie mit Brunelleschis Experiment versucht haben zu verdeutlichen, um Humor philosophisch zu beschreiben und zu erzeugen. Was dies für Kierkegaards Perspektivität genau bedeutet und in welchem Zusammenhang sie in seiner Philosophie mit dem Subjekt bzw. mit dem Einzelnen steht, soll im nächsten Kapitel ausgeführt werden.

1.4 Ein Wechselspiel zwischen Subjekt und Objekt

Indem sich das Subjekt, wie vorhin erwähnt, selbst in seinem Spiegelbild wiedererkennt, wird dem Subjekt die Möglichkeit gegeben, sich objektiv zu betrachten. In dieser Objektivierung als einer Art der Distanzierung ebnet sich einem Subjekt den Weg zur Identifizierung mit einem anderen und nicht mehr nur mit sich selbst. Rügenstein sprach, im Hinblick auf diese eben genannte Identifizierung mit einem anderen, nicht von einer Differenz, die gegenüber einem anderen Individuum aufgedeckt wird, sondern von einer De-identifizierung²⁴⁰ von seinem eigenen Selbst. Diese De-identifizierung ist für Rügenstein die Fähigkeit, sich mit einem anderen zu identifizieren, während dessen sich ein Subjekt von sich selbst de-identifiziert. Im Laufe einer Identifizierung eines Subjektes mit einem anderen Selbst de-identifiziert sich das Subjekt

²⁴⁰ Ebd., 44.

von sich selbst. Die De-identifizierung ist die Voraussetzung für die Möglichkeit eines Perspektivenwechsels. Nur diese eben beschriebene Fähigkeit zum Wechsel der Perspektiven ist für Rugenstein die Voraussetzung für Humor. «Der Humorist de-identifiziert sich», so sagt er.²⁴¹ Sich durch das Phänomen der De-identifikation in eine andere Perspektive zu begeben, sich zu de-identifizieren, stellt eine Befreiung des Individuums von sich selbst dar. Diesem Phänomen ungeachtet bleibt «das eigentliche Objekt des Humors immer das Subjekt des Humors»²⁴², wie es auch bei Brunelleschis Versuchsaufbau der Fall war. Darin wurde auf dem Spiegel, wie oben dargestellt, nicht nur das auf der Rückseite des Holztäfelchens abgebildete Bild repräsentiert, sondern auch das Auge, welches durch den Spalt im Holztäfelchen blickte. Das Subjekt bleibt in der objektiven Betrachtung seiner selbst immer auf sein eigenes Subjekt zurückgeworfen. Indem ein Subjekt den Prozess der De-identifikation über sich ergehen lässt oder aktiv selbst begeht, nimmt sich das Subjekt im Kontrast zu anderen Perspektiven bewusster als subjektives Subjekt wahr. Es kann so bei Bedarf noch bewusster in die Tiefen der eigenen Subjektivität eindringen.

1.5 Die Metapher des Spiegels

Der Blick des Auges in den Spiegel, durch das Loch im Holztäfelchen, konfrontierte das Subjekt schlussendlich wieder mit sich selbst. Das verdoppelte Selbst sah sich in seinem Spiegelbild immer wieder seinem Selbst ausgesetzt. Diese Verwiesenheit des Subjektes auf sich selbst wurde auch von Jean Paul, einem Zeitgenossen Kierkegaards, vertiefter betrachtet. In seiner *Vorschule der Ästhetik* im Kapitel über die *Humoristische Subjektivität* erkennt Jean Paul die «Rückverwiesenheit des Humoristen auf sich selbst»²⁴³ in ähnlicher und doch anderer Weise, als sie Rugenstein beschreibt. Jean Paul führte aus, dass durch die Kontrastierung des Subjektiven und des Objektiven, im Sinne der Inkongruenztheorie, das Komische entstehe. Folglich, so Jean Paul, setzen wir uns im Zustand des romantisch Komischen «selber in diesen Zwiespalt»²⁴⁴, der sich zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven vorfindet. Wie bei der erns-

²⁴¹ Ebd., 44.

²⁴² Ebd., 43.

²⁴³ Ebd., 43.

²⁴⁴ VdÄ, 132f.

ten Romantik, so bleibt auch die komische Romantik bei Jean Paul «die Regentin der Subjektivität».²⁴⁵ Laut Jean Paul muss das Objektive, zu dem sich das Subjektive im Komischen in ein Verhältnis setzt, eine «verlangte Unendlichkeit» sein.²⁴⁶ Das Objektive kann aber, wenn es vom endlichen Subjekt gedacht und gesetzt werden soll, nicht ausserhalb des Subjekts unendlich gedacht und gesetzt werden. Infolgedessen bleibt das Objektive immer schon subjektiv, weil es bei Jean Paul mit der Unendlichkeit verbunden ist und deshalb nicht ausserhalb eines endlichen Subjekts gedacht werden kann, sondern immer nur im endlichen Subjekt.²⁴⁷ Da sich das Subjekt in diesem Zwiespalt wiederfindet und nicht aus sich ins Objektive gehen kann, bleibt es immer schon in seinem Subjekt, in seinem Ich, gefangen bzw. wird in sein Ich zurückgeworfen. Jean Paul erachtete das Subjekt, welches er auch das Ich nannte, als einen der wichtigsten Faktoren für den Humoristen, denn das Ich kann verschiedene Rollen bzw. Perspektiven einnehmen:

«Daher spielt bei jedem Humoristen das Ich die erste Rolle; wo er kann, zieht er sogar seine persönlichen Verhältnisse auf sein komisches Theater, wiewohl nur, um sie poetisch zu vernichten. Da er sein eigener Hofnarr und sein eignes komisches italienisches Masken-Quartett ist, aber auch selber der Regent und Regisseur dazu: so muss der Leser einige Liebe, wenigstens keinen Hass gegen das schreibende Ich mitbringen und dessen Scheinen nicht zum Sein machen.»²⁴⁸

Das Subjekt bleibt in diesem Prozess Beobachter seiner selbst und ist als Beobachter immer mitgemeint. In diesem Sinne kann auch Jean Pauls Vergleich, dass der Humorist sowohl eigener Hofnarr als auch selbst Regisseur ist, verstanden werden. Und: Jean Paul dachte noch an weitere Rollen, die ein Subjekt annehmen könnte, indem er nämlich das «italienische Masken-Quartett»²⁴⁹ erwähnte. Streng genommen erweiterte sich dadurch die Möglichkeit zum Perspektivenwechsel bei Jean Paul. Nicht nur *ein* anderes Selbst, mit dem sich ein Subjekt identi-

²⁴⁵ Ebd., 132.

²⁴⁶ Ebd. 132.

²⁴⁷ Ebd., 132.

²⁴⁸ Ebd., 133.

²⁴⁹ Ebd., 133.

fizieren kann, sondern gleich mehrere andere Selbst werden von Jean Paul für eine Identifizierung vorgeschlagen. Mehrere andersartige Rollen bzw. Perspektiven, in welche das Subjekt hineinschlüpfen sollte, werden bei ihm konstitutiv für Humor.

Der Akzent scheint bei Jean Paul intensiver auf das Subjekt als auf das Objekt oder auf das Objektivierte im Subjekt gerichtet zu sein, als bei Rügenstein. Als Ausgangspunkt für den Vollzug des für den Humor konstitutiven perspektivischen Wechselspiels, figurierte bei Jean Paul das Subjekt. Das Wechselspiel der Perspektiven selbst vollzog sich bei Jean Paul, wie auch bei Brunellschi, zwischen dem Subjekt und dem Objekt. Gewissermassen spielte es sich zwischen dem anderen Selbst, mit dem es die Identifizierung begeht, und dem Subjekt, von dem es sich de-identifizieren muss, ab.

Kierkegaard seinerseits formulierte die Subjekt-Objekt-Verhältnisse in Zusammenhang mit dem Spiegel noch einmal anders aus. Für ihn fiel der Fokus präzise auf das Subjekt. Gleichsam nahm auch Kierkegaard das Motiv des Spiegels für den notwendigen Perspektivenwechsel auf. Wie er den Spagat zwischen dem Subjekt und möglichem Perspektivenwechsel meisterte und in welche Verbindung er dies mit der Spiegelmetapher brachte, wird im nachfolgenden Kapitel ausgearbeitet.

1.5.1 Die Spiegelmetapher bei Kierkegaard: Ein Wechselspiel im Innern des Subjekts

Das sinnbildliche Motiv des Spiegels findet sich in Kierkegaards gesellschaftskritischer Philosophie wieder. Der Spiegel diente ihm dabei unter anderem als anschaulicher Vergleich, wie wir Gottes Wort zu verstehen haben. Fernerhin gibt es einen ersten Eindruck darüber, wie er das Verhältnis eines Individuums zu sich selbst und zu Gott durch die vorherrschenden Gelehrten gefährdet sieht. Mit seinem Vergleich widersetzte sich Kierkegaard dem damals, seiner Meinung nach, vorherrschend unpersönlichen Verhältnis mit der Bibel, Gottes Wort und dem einzelnen Selbst. So differenzierte Kierkegaard seinerseits, in Bezug auf die Spiegelmetapher, ein Subjekt von einem Objekt. Im Gegensatz zu den vorhin genannten Unterscheidungen bei Rügenstein und Jean Paul, grenzte Kierkegaard nicht wortwörtlich das Subjekt vom Objekt ab. Kierkegaard unterschied besser ausgedrückt zwischen dem Subjekt und dessen Aussenwelt. Auch sprach Kierkegaard nicht von einem Verdopplungsprozess durch einen Spiegel. Er erör-

terte im Werk *Zur Selbstüberprüfung der Gegenwart empfohlen*, dass beim Ansehen des Spiegels nicht der Spiegel, sondern der/die Betrachtende sich selbst ansehen soll. Das Selbst, das Subjekt soll im Spiegel angesehen werden. Das Subjekt bezeichnete Kierkegaard als das, was der/die Betrachtende im Spiegel von sich selbst sieht. Er meinte dazu: «Erstens ist erforderlich, dass Du nicht den Spiegel ansiehst, den Spiegel betrachtest, sondern Dich selbst im Spiegel siehst».²⁵⁰ Kierkegaard unterschied zwischen einem Subjekt, welches nur den Spiegel ansieht, und einem Subjekt, das sich selbst im Spiegel bzw. sein Spiegelbild betrachtet. Der Spiegel wird quasi als Objekt abgefertigt, da sich das Subjekt in diesem Moment selbst nicht im Spiegel bzw. im Spiegelbild erblickt. Das Subjekt muss sich aktiv selbst erkennen, ansonsten sieht es nur den Spiegel und nicht das Spiegelbild.

Bei Rugensteins Brunelleschi-Erörterung wirkte das Subjekt-Objekt-Verhältnis anders. Insbesondere wurde bei Rugenstein die Spur einer gewissen Objektivität im und durch das Subjekt und dessen Spiegelungsmechanismus als Grundlage für die Des-identifikation gesehen. Die Des-identifikation, wie sie Rugenstein beschrieb, die wir eben als Moment des Perspektivenwechsels definiert haben, ermöglicht einem Individuum, sich von seinem subjektiven Gesichtspunkt zu entfernen. Die Entfernung vom subjektiven Gesichtspunkt in Richtung Objektivität schafft, Rugensteins Ansicht nach, erst die Voraussetzung für Humor. Sein Ausgangspunkt für Humor war in diesem Sinne der Prozess der Des-identifizierung. Damit entsteht sozusagen eine Art objektives Subjekt. Ungeachtet dieser Tatsache, sah Rugenstein die «Rückverwiesenheit des Humoristen auf sich selbst».²⁵¹ Bei ihm schwang die Rückverwiesenheit des Humoristen auf sich selbst als eine Erscheinung der Spiegelmetapher mit. Da der Spiegel grundsätzlich ein Spiegelbild des Gespiegelten wiedergibt, wurde bei Rugenstein das Subjekt sich selbst wieder als Subjekt zugeworfen. Das Subjekt wurde, aufgrund des Spiegels, wieder auf sich zurückgeworfen. Der Spiegel als Objekt veranlasste seiner Ansicht nach das Reflektieren des Bildes des Subjektes auf das Subjekt zurück. Zwischen dem Spiegel, dem Spiegelbild, dem Subjekt vor dem Spiegel und dem Subjekt, das sich selbst im Spiegel wiedererkennt, wurde bei Rugenstein nicht genauer unterschieden.

²⁵⁰ SG, 26.

²⁵¹ RK, 43.

Hingegen schwand bei Kierkegaard die Wichtigkeit des Subjekts nicht, sondern er setzte exaktere Grenzen für das Subjekt, als dies die De-identifikationstheorie Rugensteins und die Verdopplungstheorie Jean Pauls tun. Kierkegaards Spiegelbegriff ging weiter, indem er den Standpunkt vertrat, dass in einem Objekt wie dem Spiegel, grundsätzlich kein Subjekt gespiegelt werden kann.²⁵² Kierkegaard stellte hier einen Vergleich mit dem Verhältnis zu Gott an. Er meinte, wenn wir das Wort Gottes nur als eine (objektive) Lehre, als etwas Unpersönliches, anschauen, dann ist dies kein korrektes Verständnis eines Spiegels - «eine objektive Lehre kann nicht ein Spiegel genannt werden; es ist ebenso unmöglich, sich in einer objektiven Lehre zu spiegeln, wie in einer Mauer».²⁵³ Und, wenn wir uns diesbezüglich «unpersönlich (objektiv) zum Wort Gottes verhalten, so kann nicht davon die Rede sein, dass dies heissen sollte, sich selbst im Spiegel zu betrachten, denn um sich zu spiegeln, wird doch wohl eine Persönlichkeit, ein Ich erfordert; eine Mauer kann in einem Spiegel gesehen werden, aber nicht sich spiegeln, oder sich selbst im Spiegel betrachten».²⁵⁴ Ein Objekt, wie es das Spiegelbild ist, sei etwas sehr Ideales, Unreales und damit etwas Unwirkliches. Das unpersönliche Verhältnis zu sich selbst und zu Gott scheint zwar objektiver, bzw. einer objektiven Lehre zu folgen, und einen ernsten und gebildeten²⁵⁵ Eindruck zu verleihen, allerdings war diese Art des Daseins für Kierkegaard unwirklich, weil zutiefst unpersönlich. Allein ein Subjekt sei sich selbst, sei ernsthaft, sei persönlich und somit auch in Wahrhaftigkeit. Objektiv sähen wir nur Unpersönliches im Spiegelbild, unsere Persönlichkeit bliebe im Objekt des Spiegels verborgen.²⁵⁶ Eine wahrhafte Persönlichkeit zu sein, das erfordere ein Ich.²⁵⁷ Nur ein Ich ist in echter Wirklichkeit und nur dann ernst. Unpersönlich sind wir nicht uns selbst und nicht ernst. In unpersönlicher Form ist ein jeder unernst, und daher komisch. Aber komisch nicht in einem humorvollen Sinne.

An dieser Stelle lohnt es sich, den Fokus auf eines von Kierkegaards Gleichnissen zu richten. Nebenbei bemerkt: Kierkegaard arbeitete äusserst gerne mit Gleichnissen. Laut dem amerikanischen Theologen T.C. Oden, der alle Schriften Kierkegaards auf Gleichnisse hin untersuchte, verwendete Kierkegaard insgesamt 533 Gleichnisse in seinem Gesamtwerk.²⁵⁸ Kommen wir

²⁵² SG, 40.

²⁵³ Ebd. 40.

²⁵⁴ Ebd. 40.

²⁵⁵ Ebd., 34.

²⁵⁶ Ebd., 40.

²⁵⁷ Ebd., 40.

²⁵⁸ Heymel, M. und Möller, C.: Das Wagnis, ein Einzelner zu sein, 18.

nun auf eines dieser Gleichnisse zu sprechen, welches bildlich die Wichtigkeit der Subjektivität zeigen soll. Das kommende Gleichnis mit dem «König David» ist aus dem Werk mit dem Titel *Zur Selbstüberprüfung der Gegenwart (1851)*. In diesem Gleichnis spielte Kierkegaard auf König David und die von ihm begehrte, mit einem anderen Mann verheiratete, Bathseba an.²⁵⁹ Um an sein weibliches Objekt der Begierde zu gelangen, liess König David unauffällig Bathsebas Mann töten. Anschliessend nahm er als grosszügiger Herrscher die Witwe Bathseba zur Frau. Als eines Tages ein Prophet mit einer Novelle an den König herantrat, hörte der König seiner Geschichte zu. In der kurzen Erzählung des Propheten wurden ein armer und ein reicher Mann erwähnt. Der Reiche hatte unzählige Schafe und Rinder, wohingegen der Arme nur ein einziges Schäfchen, welches er wie seine eigene Tochter hütete, besass. Als der Reiche eines Abends einen Gast empfing, wollte derjenige seinem Gast ein Schaf servieren. Daraufhin entwendete der Reiche dem Armen das Schaf für seinen Gast. Kierkegaard fuhr fort und meinte, dass der König David durchaus auf diese kleine Erzählung reagiert habe. In des Königs Reaktion auf die Geschichte des Propheten sei aber in keiner Weise seine persönliche Meinung kundgegeben worden. Lediglich unpersönlich mit einigen objektiven Bemerkungen hat der König die Arbeit des Propheten gewürdigt. Keinerlei persönliche und subjektive Würdigung wurde dem Propheten entgegengebracht. Der Prophet richtete nach dem Erhalt der objektiven Rückmeldung des Königs das Wort an den König selbst und sagte zu ihm: «Du bist der Mann».²⁶⁰ Der König war also der Mann, welcher dem Armen das Schaf entwendete, und der Prophet sprach den König am Ende nun direkt und persönlich an. Und hier nahm die Geschichte den Sprung von der Objektivität in die offensichtliche Subjektivität.

Mit der Geschichte des Königs David und des Propheten arbeitete Kierkegaard sehr anschaulich den Unterschied zwischen persönlich (subjektiv) und unpersönlich (objektiv) heraus. Der König sah ursprünglich in der Geschichte des Propheten nicht seine eigene Persönlichkeit gespiegelt. In den Worten der Spiegelmetapher gesprochen: Er sah sich nicht selbst im Spiegelbild. Er betrachtete im Spiegelbild der prophetischen Novelle nur objektiv das Bild im Spiegel und

²⁵⁹ Ebd. 35, Vgl. 2 Sam. 11-12-

²⁶⁰ Ebd., 36.

nicht sich selbst. Diesen unpersönlichen (objektiven) Kommentar des Königs verglich Kierkegaard an gleicher Stelle mit den Gebildeten²⁶¹ seiner Zeit, die seines Erachtens ebenso objektiv (unpersönlich) ihre Predigten gegenseitig beurteilten, wie der König vorhin die Geschichte des Propheten objektiv begutachtete, obwohl darin der König selbst angesprochen war. Kierkegaards Betrachtungen gingen noch einen Schritt weiter. Nach seinem Ermessen dürfte es nicht sein, dass mit Unpersönlichkeit und Objektivität, wie es der König David machte, solche Untaten ohne Gewissen²⁶², schlechthin unpersönlich (objektiv), als ob nichts geschehen wäre, in die Geschichte eingehen. Um den Inhalt seiner Mitteilung an den Leser zu unterstreichen, richtete Kierkegaard seine Aussagen in diesem Werk *Zur Selbstüberprüfung der Gegenwart* persönlich an den Leser, indem er ihn explizit mit «Du» ansprach. Und er meinte: «Du siehst daraus, wie wenig mit diesem Unpersönlichen, dem Objektiven, einer Lehre, Geschichte, Wissenschaft u. dgl. geholfen ist».²⁶³

Bereits acht Jahre vor seinem Werk *Zur Selbstüberprüfung der Gegenwart* (1851) spielte Kierkegaard in *Entweder/Oder* (1843) auf die zunehmende Isolierung der gesellschaftlichen Subjekte an. Er fand darin, dass «das isolierte Streben der Zeit»²⁶⁴ uns von der Subjektivität entferne und uns ins Unpersönliche führe. In *Entweder/Oder* wurde überdies König David (1843) von Kierkegaard in einem weiteren Gleichnis herangezogen. Auch dieses Mal versuchte er damit die Subjektivität und den Einzelnen bildlich darstellbar zu machen.

Als David seine Macht bestätigen wollte, liess dieser seine Bevölkerung zählen. Das Zählen der *einen* zu einer Bevölkerung galt für Kierkegaard als der Prozess der Objektivierung schlechthin. In der Form der Objektivierung des *einen* «liegt stets eine Isolierung».²⁶⁵ «Wenn einer sich als *einer*», und nicht als Einzelner, «geltend machen will, so ist dies eine Isolierung».²⁶⁶ Allerdings ist unter dieser Isolierung nicht eine Abgrenzung gegen alle anderen Subjekte gemeint. Die Isolierung ist stets «gegen sich selbst» gerichtet.²⁶⁷ Die Subjekte in der Menge isolieren sich von sich selbst. Jede Persönlichkeit, die sich von sich selbst isoliert, wirkt

²⁶¹ Ebd., 37.

²⁶² Ebd., 37.

²⁶³ Ebd., 36.

²⁶⁴ EO1, 151.

²⁶⁵ Ebd., 151, Vgl. 2 Sam. 24.

²⁶⁶ Ebd., 151.

²⁶⁷ Ebd., 151.

komisch. Das Komische findet sich darin, «dass die Subjektivität als die blossе Form sich geltend machen will».²⁶⁸ Das bedeutet, dass der subjektive Inhalt dem Subjekt in der Menge fehlt. Das Subjekt manifestiert sich nur formal als einzelne Einheit, aber grundsätzlich geben sich die Subjekte inhaltlich in der Menge auf. Kierkegaard unterstreicht in den *Schriften über sich selbst* (1851) die Wichtigkeit zwischen den *einen*, die sich gewissermassen in der Menge auflösen, und den *Einzelnen*, die sich durch den «Engpass» des *Einzelnen* hindurchkämpfen und damit zum *Einzelnen* werden.²⁶⁹ Die Kategorie des *Einzelnen* ist erstrebenswert. Durch diese Kategorie des *Einzelnen* müssen die Zeit, die Geschichte und das Geschlecht hindurch.²⁷⁰ Die Kategorie des *Einzelnen* war für Kierkegaard derartig bedeutend, dass er damals für seine Grabaufschrift nur «jener Einzelne» wünschte.²⁷¹

1.6 Die Kategorie des Einzelnen

Die Einheit des *Einzelnen* sollte nicht nur sein Grab kennzeichnen. Kierkegaard erklärte in seinen *Schriften über sich selbst*, dass die Kategorie des *Einzelnen* gleichzeitig den Beginn seiner Schriftstellertätigkeit markiere.²⁷² Die Einheit des *Einzelnen* betonte Kierkegaard in der Verwendung von Pseudonymen. Kierkegaard wollte damit einerseits als *Einzelner* schreiben, d.h. nicht als objektiver Gelehrter, Wissenschaftler u. dgl. erscheinen, sondern als subjektiv schriftstellerisch tätiges Individuum in Erscheinung treten, das sich als *Einzelner* über andere *Einzelne*, aber auch über sich selbst als *Einzelnen* reflektieren kann. Andererseits schrieb er als *Einzelner* für den *Einzelnen*. Er verstand sich nicht als Schriftsteller, der für die grosse Masse schrieb. Zu einer Masse, oder wie er es auch nannte, zu einem «phantastischem Nichts»²⁷³ möchte er nicht sprechen. So notierte er im Namen seiner Pseudonyme und in seinem Namen:

«Weder die Pseudonyme noch ich selbst haben von dem ersten Augenblick an ein Publikum gefordert oder gehabt, sondern sind stets, mit polemischer Front gegen ein solches phantastisches Nichts, mit einigen einzelnen Lesern zufrieden gewesen, oder wohl sogar mit jenem Einzelnen.»²⁷⁴

²⁶⁸ Ebd., 153.

²⁶⁹ SÜS, 112f.

²⁷⁰ Ebd., 112.

²⁷¹ Ebd., 113.

²⁷² Ebd., 6.

²⁷³ C, 144.

²⁷⁴ Ebd., 144.

Kierkegaard sprach im letzten Teil des Zitats von «jenem Einzelnen»²⁷⁵ und meinte damit sich selbst. Er selbst sah sich ebenfalls als einen einzelnen Leser seiner selbst. So meinte er beispielsweise an einer anderen Stelle, dass er sich gerne mit wenigen Lesern begnüge, «mit einem», «denn er begnügt sich damit, Schriftsteller zu sein».²⁷⁶ Er betonte weiter, dass er sich also gerne mit der existenziellen Dialektik begnüge, «besonders in der Form der Doppel-Reflexion».²⁷⁷ Durch die Doppelreflexion, erschien er sich selbst als ein *Einzelner* und konnte sich so nochmals denkend mit sich selbst auseinandersetzen. Dies ist eine Dimension der Kategorie des *Einzelnen*. Im obigen Zitat erwähnte Kierkegaard noch eine weitere Kategorie des *Einzelnen*. Er schrieb auch für einige *Einzelne*, die er sozusagen «selbst durch ein Pseudonym dazu herausgefordert»²⁷⁸ hat. Damit meinte er wirklich andere einzelne Leser, die sich der Herausforderung eines Pseudonyms einzeln, und nicht als «phantastisches Nichts»²⁷⁹ stellen.

Ausserdem hat Kierkegaard die Einheit des *Einzelnen* durch die Jahre hindurch immer wieder im Hinblick auf ihre «ethische Bedeutung»²⁸⁰ aufgenommen. Aber: Warum sollte die formale Einheit des *Einzelnen*, besonders seine einzelnen Pseudonyme, ethisch sein? Kierkegaard rechtfertigte sein ethisches Verhalten gegenüber dem Leser folgendermassen: Ohne diese entscheidende und persönliche Kategorie des *Einzelnen* würde eine allfällige Reduplikation seiner Gedanken in einem anderen Subjekt, welches seine Schriften liest, ihre Wirksamkeit verfehlen.²⁸¹ Er wollte seinem Leser sozusagen, durch seine Kategorie des *Einzelnen*, eine offenere, und infolgedessen ethischere Lesart gewähren. Es bahnt sich also etwas an: Obwohl Kierkegaards Auffassung des *Einzelnen*, insbesondere dessen schweres Gewicht an Subjektivität, den Gipfel an Eingeschlossenheit im Subjekt zu erreichen scheint, kaschiert sich in dieser Subjektivität Kierkegaards eine Offenheit. Eine Offenheit, die die Subjektivität anderer Subjekte subjektiv belassen will und die jeweils eigene Subjektivität bestehen lässt.

²⁷⁵ Ebd., 144.

²⁷⁶ Ebd., 36.

²⁷⁷ Ebd., 36.

²⁷⁸ Ebd., 145.

²⁷⁹ Ebd., 144.

²⁸⁰ SÜS 113.

²⁸¹ Ebd., 113.

An dieser Stelle erweckt die Einheit des *Einzelnen* Kierkegaards den Eindruck, einen Zusammenhang mit der Auffassung des romantisch-komischen Subjekts Jean Pauls gemein zu haben, und einen Hinweis auf sein pseudonymes Arbeiten zu liefern. In Jean Pauls *Vorschule der Ästhetik*, im Kapitel über die *Humoristische Subjektivität*, spielte das Ich «beim Humoristen die erste Rolle»²⁸². Der Fokus lag, wie bei Kierkegaard, zentral auf dem Subjekt. In der komischen Romantik - wie auch in der ernsten Romantik - war die Subjektivität die Regentin, erklärte Jean Paul in diesem Kapitel.²⁸³ Die Subjektivität wurde dabei der klassischen Objektivität entgegengesetzt. Das Subjekt de-identifizierte sich also nicht von sich selbst, um, wie bei Rugenstein, an Objektivität zu gewinnen. Nach Jean Paul bezog sich normalerweise auch kein humoristisches Subjekt, kein Humorist, ausschliesslich auf sich selbst. «Es müsste der beste Leser des besten Autors sein»²⁸⁴, um sich als Humorist nur auf sich beziehen zu können. Das humoristische Subjekt Jean Pauls besass eine ganz andere Eigenart, es verkörperte gleich mehreres in sich. Was meinte Jean Paul damit? Er sagte, wie bereits oben erwähnt, dass ein Subjekt sein eigener Hofnarr, sein eigenes Maskenquartett, sein Regent und Regisseur sei. Ein einzelnes humoristisches Subjekt verkörperte folglich mehrere Rollen. Jean Pauls Auffassung nach musste der Humorist in dieser Weise mit «gastfreundlicher Offenheit dastehen»²⁸⁵, so dass gegenüber dem schreibenden oder inszenierenden Ich vielerlei Lesarten offenstünden. Das humoristische Subjekt Jean Pauls findet sich nicht, wie bei Rugenstein, objektiviert wieder, sondern in mehreren Rollen, um seinem jeweiligen Gegenüber eine Offenheit zu manifestieren. Lediglich durch dieses Vorgehen, so meinte Jean Paul, könne der Leser Liebe und «wenigstens keinen Hass gegen das schreibende Ich mitbringen».²⁸⁶ Eine alleinige Konzentration auf seine eigene Subjektivität, ohne das Angebot von verschiedenen Rollen vorzulegen, könne jedoch gewisse Gefahren in sich bergen. Ähnlich argumentierte Kierkegaard, wenn er in den *Schriften über sich selbst* erklärte, dass er unter den Pseudonymen «ohne Vollmacht» geschrieben habe.²⁸⁷ In dieser Stellung sah er sich als Schriftsteller, der keinen, insbesondere keinen Christen, angegriffen hat, sondern das System. «Mit der Kategorie «der Einzelne» nahmen die Pseudonyme zu ihrer Zeit, da alles hierzulande System und System war, das System aufs Korn».²⁸⁸

²⁸² VdÄ, 132.

²⁸³ Ebd., 133.

²⁸⁴ Ebd., 133.

²⁸⁵ Ebd., 133.

²⁸⁶ Ebd., 133.

²⁸⁷ SÜS, 10.

²⁸⁸ Ebd., 113.

Kierkegaard versuchte mit seinen Pseudonymen gegen das System des Unpersönlichen, des Objektiven, der Wissenschaft u. dgl. einen Kontrapunkt zu setzen. Es war zu seiner Zeit Mode, systematisch dem System zu folgen und dabei die eigene Persönlichkeit, die eigene Subjektivität, die eigene Perspektive zu tilgen. Seine schriftstellerische Tätigkeit unter Pseudonymen hatte also dahingehend eine «ethische Bedeutung»²⁸⁹, als dass die Kategorie des *Einzelnen* jedem *Einzelnen* gerecht werden sollte.

1.7 Perspektivität als Pseudonymität

In diesem Sinne verstehe ich auch Kierkegaard, wenn er von einer anderen Perspektive aus, unter einem Pseudonym, seine Werke der Öffentlichkeit präsentierte. Mit dem Verfasser als Pseudonym entsteht nämlich ein Raum, in dem der Schriftsteller als Subjekt verschwinden kann. Seine Befugnis erscheint als pseudonymer Autor beschränkt, eben ohne Vollmacht. Und doch vermischt sich die Pseudonymität irgendwie mit der Autonymität des Autors. Kierkegaard hat seine Werke nicht ausschliesslich unter Pseudonymen geschrieben. Er veröffentlichte auch bedeutende autonome Schriften. Beispielsweise, die unter seinem Eigennamen veröffentlichte Dissertation *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* (1841) unterlag, so darf man dies von diesem Werk wahrscheinlich am ehesten behaupten, noch nicht der Inszenierung, die er nachher beim Verfassen anderer Werke in Anspruch nahm. Der grösste Teil der Schriften Kierkegaards erschien nicht unter seinem Namen. Es dienten ihm Pseudonyme, unter anderem beispielsweise *Johannes Climacus*, der in den Werken, die ebenfalls eine bedeutende Rolle in der Humorinterpretation Kierkegaards spielen, als pseudonymer Autor der *Philosophischen Brocken* und der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* auftritt. Diese bisherige Hinleitung über die Ausführungen der Perspektivität soll aufzeigen, dass Humor bei Kierkegaard auf mehreren Ebenen in Erscheinung tritt. Einerseits versteht sich Humor als *inhaltlicher Gegenstand* seiner philosophischen Überlegungen als autonomer Kierkegaard. Andererseits ist Humor ein struktureller Teil von Kierkegaards *Methode*, die er überzeugt und überzeugend selbst lebte, indem er subjektiv Pseudonyme für sich sprechen liess. Diese *Methode*, daher erwähne ich diese auch mit Nachdruck mehrmals, besteht nicht nur aus dem *inhaltlichen Gegenstand* Humor, sondern stellt eine durchaus durchführbare *Methode* dar, die

²⁸⁹ Ebd., 113.

sich ausleben lässt, und die Kierkegaard anhand der Pseudonyme authentisch auslebte. Die *Methode* Kierkegaards wird häufig *indirekte Mitteilung* genannt und stellt ein zentrales Element seiner Humortheorie dar. Doch die *formale Indirektheit* der Mitteilungsauffassung von Kierkegaard kommt zu etwas inhaltlich Mitgeteiltem hinzu, oder kann davon abstrahiert werden. Daher wird am Ende nicht nur die *indirekte Mitteilung*, sondern die *direkt-indirekte Mitteilung* entscheidend sein. Aber dazu später mehr. Wichtig an dieser Stelle ist: Die Art der Mitteilung, welche Kierkegaard ausführte, ist in der Humortheorie primär. Ohne Berücksichtigung der *Form*, also ohne Berücksichtigung der Art und Weise, *wie* Kierkegaard seine Gedanken dem Leser präsentierte, dürfte eine Interpretation Kierkegaard nicht gerecht werden. Er darf nicht als ein Autor verstanden werden, der einfach unter einem anderen Namen *direkt* seine Theorie mitteilte. Denn dann wäre er eine Art Dozent, der die Wahrheit vermitteln würde. Und das wollte Kierkegaard definitiv nicht sein. Er schrieb nämlich explizit in seinem Werk über *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*, dass er kein Dozent im strengeren Sinne sei. Er meinte dazu, das wäre gemeinhin «satirisch», wenn er, als «Dozent» dessen gelten würde, «was weder doziert werden kann noch soll», weil es sich «zur Existenz verhalten» und «nicht Wissenschaft werden» sollte.²⁹⁰

Ein Teil seiner *indirekten Mitteilung* bestand sicherlich in der Herausgabe der Werke unter Pseudonymen. Um diese Form der *indirekten Mitteilung* noch etwas genauer zu verstehen, wird, in einem nächsten Schritt, auch die Bedeutung der Pseudonyme genauer unter die Lupe genommen. So werden wir später auch einfacher die *direkte, indirekte* und *direkt-indirekte Mitteilung* untersuchen können.

²⁹⁰ DM, 60.

2 Pseudonyme als Methode der indirekten Mitteilung

Die Pseudonyme, die Kierkegaard in seiner schriftstellerischen Tätigkeit zahlreich verwendete, stellten eine Form gelebter *indirekter Mitteilung* dar. Um die kierkegaardsche *indirekte Mitteilungsform* durch die Pseudonyme besser zu verstehen, soll in diesem Kapitel zuerst aufgedeckt werden, wie zu Kierkegaards Lebzeiten Pseudonyme gängig verwendet wurden und inwiefern wir bei Kierkegaard überhaupt von Pseudonymen sprechen dürfen. In einem weiteren Schritt wird eine Auswahl von kierkegaardschen Pseudonymen genauer unter die Lupe genommen, so dass die mitschwingenden Konnotationen bei den einzelnen Pseudonymen verdeutlicht werden. Die Erkenntnisse aus diesen Untersuchungen helfen im Anschluss danach den kierkegaardschen Gebrauch von Pseudonymen und dessen Auswirkungen für den Verfasser und den Leser besser zu verstehen. Dabei soll selbstverständlich der eigentliche Fokus der vorliegenden Arbeit über Humor nicht in Vergessenheit geraten.

Ein Gespräch über Pseudonyme drängt sich auf, da Kierkegaard eine bedeutende Anzahl seiner Werke unter pseudonymen Autorennamen veröffentlichte. Bevor die einzelnen konkreten kierkegaardschen Pseudonyme in die Diskussion eingebracht werden, muss Klarheit in Bezug auf die Begrifflichkeit geschaffen werden. Dabei soll die Frage geklärt werden, was «Pseudonym» im Fall Kierkegaards heisst und ob in der heutigen Forschung der Begriff «Pseudonym» für Kierkegaards Werk korrekt verwendet wird, oder ob dieser allenfalls selbst falsch benutzt wird oder zumindest verfälschende Wirkung bezüglich der Rezeption Kierkegaards hat. Anknüpfend an die Klärung dieser Begrifflichkeit wird der Fokus auf die Bedeutung der Pluralität der Pseudonyme in Kierkegaards Gesamtwerk und anschliessend auf einige konkrete Pseudonyme, die Kierkegaard verwendet hat, gerichtet.

2.1 Eine Zeit der pseudonymen Schriftstellertätigkeit

Die bereits erwähnte *Geschichte des Fräuleins von Sternheim* von Sophie de la Roche musste im Jahr 1771 noch anonym veröffentlicht werden. Ein weibliches Pseudonym kam damals nicht in Frage, denn sie war eine Frau und in dieser Zeit waren Frauen noch nicht dazu bemächtigt, das richtige Gespür für die Moral zu haben. Es war Christoph Martin Wieland, der das Ganze für Sophie de la Roche herausgegeben hat. Wieland liess sich zudem nicht davon abhalten, in das Werk von Sophie de la Roche Kommentare einzufügen. Damit wird gut ersichtlich, dass

die Schriftstellertätigkeit zu dieser Zeit vor allem von Männern dominiert wurde. Die weibliche Autorin, Sophie de la Roche, gab ihren Briefroman folglich nicht unter einem Pseudonym, sondern anonym heraus. Andere männliche Schriftsteller hingegen konnten sich zu dieser Zeit die Herausgabe von Werken unter Pseudonymen leisten, wie es auch das Beispiel von Johann Wolfgang von Goethe zeigt. Goethe veröffentlichte seinen Briefroman *Die Leiden des jungen Werthers* unter einem fiktiven Herausgeber. Der fiktive Herausgeber richtete einleitende Worte an den Leser und stellte klar, dass Werthers Briefe an seinen Freund Wilhelm feinsäuberlich gesammelt wurden:

«Was ich von der Geschichte des armen Werthers nur habe auffinden können, habe ich mit Fleiss gesammelt, und leg es euch hier vor, und weiss, dass ihr mir's danken werdet. Ihr könnt feinem Geist und feinem Charakter eure Bewunderung und Liebe, und feinem Schicksaale eure Tränen nicht versagen. (...)».²⁹¹

Goethes Briefroman *Die Leiden des jungen Werthers* lässt sich gut mit Kierkegaards Briefroman *Das Tagebuch eines Verführers* vergleichen. Dieser Briefroman Kierkegaards wurde unter einem Pseudonym namens *Johannes* verfasst und von einem *Victor Eremita* im Werk *Entweder/Oder* im Jahre 1843 herausgegeben. Kierkegaards pseudonyme Schriften stellten in diesem Sinne keine erstaunliche Ausnahme dar. In der Zeit zwischen 1750 und 1850 schien es geradezu normal zu sein, seine Werke unter anderen Namen oder anderen, fiktiven Herausgebern zu publizieren. Es war ein Merkmal dieser Zeit, in Briefromanen, unter fiktiven Herausgebern und unter Pseudonymen, zu publizieren. Auffallend ist auch bei Kierkegaard, dass er, mit Ausnahme von *Cordelia*²⁹² im *Tagebuch des Verführers*, nur männliche Pseudonyme und männliche Herausgeber verwendete. Ferner blieb mit den bereits dargelegten Ausführungen verborgen, warum sich Kierkegaard für eine pseudonyme Herausgabe und nicht für eine anonyme Herausgabe entschieden hat. Denn verlegt hatte er seine Werke ohnehin selbst und auf eigene Kosten. Überdies war den meisten Lesern bekannt, dass er, Kierkegaard, hinter den pseudonymen Werken stand.²⁹³ Vor diesem Hintergrund ist anzunehmen, dass sich Kierkegaard ganz bewusst für eine pseudonyme Autorschaft entschieden hat. Und es blieb dabei nicht bei einem

²⁹¹ Vgl. JWG, 3.

²⁹² Søren Kierkegaard spricht im *Tagebuch des Verführers* von Cordelia. In der Forschung spricht vieles dafür, dass Cordelia Kierkegaards Liebe, Regine Olsen, war.

²⁹³ EO1, Geschichtliche Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung von Emanuel Hirsch, XV.

Pseudonym. Er hat sich gleich für mehrere verschiedene pseudonyme Autornamen entschieden. Und die vielen verschiedenen Pseudonyme standen teilweise miteinander in Beziehung oder kommunizierten miteinander über unterschiedliche Werke hinweg.

2.2 Was ist ein Pseudonym?

In der aktuellen Literatur und Forschung über Kierkegaard wird im Zusammenhang mit seinen verschiedenen Autorennamen, die er für seine Werke verwendet hat, meistens der Fachbegriff des «Pseudonyms» verwendet. Altgriechisch ψευδώνυμος (*pseudōnymos*) setzt sich das Wort aus dem Zeitwort ψεύδω (*pseudō*) und dem Namen ὄνομα (*nyomos*) zusammen. *Pseudō* bedeutet im heutigen Sprachgebrauch so viel wie lügen und ὄνομα bedeutet Name. Ein Pseudonym ist in diesem Sinne ein falscher Name oder, wie es im Duden auch beschrieben wird, ein Deckname oder ein Künstlurname.²⁹⁴ Das entsprechende altgriechische Verb ψεύδειν (*pseudein*) hat die Bedeutungen lügen, täuschen, betrügen, falsch, unecht und vorgestäuscht. *Pseudōnymos* kann in diesem Sinne mit «fälschlich so genannt», «betrügerisch so genannt», «unecht so genannt» oder «täuschend so genannt» übersetzt werden. Aber warum soll sich Kierkegaard «fälschlich» oder «als Täuschung» anders genannt haben? In Søren Kierkegaards Werk *Gesichtspunkte für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, welches erst 1859 nach seinem Tod durch seinen Bruder veröffentlicht wurde, machte Kierkegaard eine unmittelbare Meldung an die Geschichte. Unter anderem schrieb Kierkegaard darin, dass unter seiner gesamten «Wirksamkeit als Schriftsteller» die «ästhetische Schriftstellerei eine Täuschung» sei.²⁹⁵ Erinnern wir uns kurz zurück: Eine der oben genannten altgriechischen Bedeutungen des Verbs ψεύδειν war «täuschen». Eine Art «Täuschung» findet sich somit in Kierkegaards Pseudonymverständnis wieder. Er meinte dazu auch, dass die Täuschung für ihn die «tiefere Bedeutung der Pseudonymität» sei.²⁹⁶ Und wenn einer ihm antworten würde, dass diese ästhetische Schriftstellertätigkeit mit ihrer Täuschung eine schlechte Sache sei, da würde Kierkegaard dialektisch darauf antworten: «man lasse sich von dem Wort Täuschung nicht täuschen».²⁹⁷ Was meint Kierkegaard damit? Es gibt für ihn zwei Arten der Täuschung. Einerseits kann ein Mensch *über* das Wahre getäuscht werden, oder,

²⁹⁴ Vgl. Duden.

²⁹⁵ SÜS, 48.

²⁹⁶ Ebd., 48.

²⁹⁷ Ebd., 48.

es gibt eine sokratische dialektische Täuschungsart, in der ein Mensch *in* das Wahre *hineinge-*täuscht wird.²⁹⁸ Kierkegaard vertritt vehement die Auffassung, dass ein Mensch nur in das Wahre *hineingebracht* werden kann, indem «man ihn täuscht».²⁹⁹ Einzig und alleine, wenn ein Mensch «in einer Einbildung befangen ist», «vermag» man einen Menschen «in das Wahre hineinzubringen».³⁰⁰ Dabei muss das Täuschen in erster Linie als Form der *indirekten Mitteilung* gesehen werden. *Indirekt*, weil Kierkegaard in seiner ästhetischen Schriftstellertätigkeit nicht direkt seinen eigenen Namen als Verfasser angibt, sondern ein Pseudonym verwendet. Wenn Kierkegaard nicht mit seiner *indirekten Mitteilungsform*, der Täuschung, dem Mitteilungsempfänger entgegentreten würde, dann würde er die mittelbare Mitteilungsform anwenden und somit *direkt* seinen richtigen Autorennamen unter das Werk schreiben. Hinzu meinte Kierkegaard, dass eine unmittelbare Mitteilung voraussetzen würde, dass beim Mitteilungsempfänger fürs wahre «Empfangenkönnen» «alles in Ordnung» sein müsste.³⁰¹ Wenn einer, und davon gehen wir in diesem Fall aus, jedoch eine Einbildung im Wege hat, und mit ihm nicht «alles in Ordnung» ist, dann muss ein «Ätzmittel», das Negative antreten. Das Negative in Bezug auf das Mitteilen ist in diesem Fall die «Täuschung».³⁰² Und unter Täuschung verstand Kierkegaard eine Art, mit einer Mitteilung oder einem Gespräch zu beginnen, in dem nicht unmittelbar mit dem begonnen wird, was man eigentlich mitteilen möchte. In der Täuschung, als negativer und *indirekter Mitteilungsform*, beginnt man damit, dass man «die Einbildung des andern für bare Münze» nimmt.³⁰³ Etwas für bare Münze zu nehmen, bedeutet, etwas so zu verstehen, wie es grundsätzlich nicht verstanden werden sollte. Diese Art der Kommunikation, in der, über das vermeintlich Wahre, das wirklich Wahre gefunden wird, erinnert uns an einen antiken Philosophen. Die Rede ist von Sokrates. Um Kierkegaards Täuschungsdialektik als Weg zur Wahrheit besser erfassen zu können, erläutern wir kurz Kierkegaards Beziehung zu Sokrates' Philosophie.

Kierkegaard hält sich in vielerlei Hinsicht an die sokratische Methode. Nicht umsonst schrieb er seine Dissertation mit dem Titel *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. Sokrates war für ihn der Vater der Philosophie. Auch wenn Sokrates kein Christ gewesen ist, so schätzte Kierkegaard Sokrates als formalen Lehrer sehr. Dieser aus der Antike

²⁹⁸ Ebd., 48.

²⁹⁹ Ebd., 48.

³⁰⁰ Ebd., 48.

³⁰¹ Ebd., 48.

³⁰² Ebd., 48f.

³⁰³ Ebd., 49.

stammende Philosoph war, Kierkegaards Ansicht nach, ein grosser Dialektiker gewesen. Er hielt Sokrates für die Wurzel aller Wahrheit. Kierkegaard war von Sokrates' Methode überzeugt, denn Sokrates' Geheimnis war, dass er realisierte, dass alle um ihn herum «Unwissende» sind, aber er sich selbst als den grössten «Unwissenden» anerkannte. Der Unterschied von Sokrates zu allen anderen war also, dass er es sich zumindest bewusst war, dass er ein «Unwissender» ist. Wir sprechen hier von «Unwissenden» nicht im Sinne davon, dass wir gar nichts wissen können oder nicht in der Lage wären, Wissen überhaupt aufzubauen, sondern, von «Unwissenden», um die Anmassung zu entkräften, dass wir mehr wissen als wir wirklich wissen.

Ein anderes wichtiges Stichwort in dieser Denklinie war für Kierkegaard selbstverständlich die sokratische Ironie. Dass mithin auch die Ironie für Kierkegaard ein interessantes Untersuchungsobjekt war, zeigt sich ebenfalls im Titel seiner Dissertation *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*. Sokrates war für Kierkegaard ein Musterbeispiel für einen Ironiker. Ebenso sprach Kierkegaard von sich selbst als «(...) ach ja, ich der Doktor der Ironie»³⁰⁴, und dies wohl nicht nur in Bezug auf seinen Dokortitel, den er 1841 an der philosophischen Fakultät mit dem oben genannten Werk erwarb. Ironie ist in höchstem Masse dialektisch und gehört in diesem Sinne zu Kierkegaards *indirekter Methode*. Ironie und Dialektik wurden bei Kierkegaard nicht nur inhaltlich behandelt, sondern Kierkegaard inszenierte sich schriftstellerisch als ironischer Dialektiker.

Selbst während seines Streits mit dem Corsaren veröffentlichte Kierkegaard im Zeitungsblatt *Faedrelandet* im Januar 1846 anlässlich seines Artikels namens *Der dialektische Erfolg eines literarischen Polizeiunternehmens* eine Beschreibung der Ironie. Darin erläuterte er wortwörtlich, und, wie wir nachher anhand zweier anderer Beispiele genauer sehen werden, in allem Masse dialektisch: «Die Ironie geht ganz ruhig hinein zu dem Fürchterlichen - und zeigt gerade dadurch ganz und gar, dass er nicht fürchterlich ist».³⁰⁵ Dieses Zitat veranschaulicht, dass sich das Fürchtliche am Ende als etwas nicht Fürchterliches darstellt. Kurz: Das, wofür etwas vermeintlich gehalten wird, genau das ist es nicht. Die so beschriebene Ironie ist nach Kierkegaard

³⁰⁴ Ebd., 60. Zitat abgeändert: Wörtlich heisst es in der Übersetzung «(...) ach ja, ich der Magister der Ironie», wobei der damalige Magister für den heutigen Dokortitel steht.

³⁰⁵ C, 43.

eine ruhige und dialektische Methode. Nehmen wir den Kontext dieses Zitats mit dem Fürchterlichen und der Ironie genauer unter die Lupe: Der Anstoss zu dieser Aussage gab derjenige, der den *Corsar* redigierte, Meir Aron Goldschmidt (1819-1887). Der *Corsar* verspottete insgeheim die absolutistischen Verhältnisse seiner Zeit. Auf Dauer wollte Goldschmidt nicht mehr nur der Witzbold gegen den Absolutismus sein. So nahm er sich andere Themen und Personen vor und es gab nicht viele Personen in der Kopenhagener Öffentlichkeit, die nicht auf seine «spitze Feder gespiesst worden wären».³⁰⁶ Unter den wenigen, die nicht unter Goldschmidts Spiess kamen, befand sich Kierkegaard. Goldschmidt bewunderte Kierkegaard. So haben Goldschmidt und sein Freund P.L. Möller, nachdem «*Entweder/Oder* erschienen war, ein Festmahl zu Ehren Kierkegaards veranstaltet».³⁰⁷ Kierkegaard selbst boykottierte die Einladung. Und nach einer Kritik über die *Stadien*, in der P.L. Möller Kierkegaard angriff, er habe die Liebesgeschichte mit Regine Olsen einfach rücksichtslos der Öffentlichkeit preisgegeben,³⁰⁸ fühlte sich Kierkegaard von P.L. Möller ungemein missverstanden. So konterte Kierkegaard P.L. Möller in der Tageszeitung *Faedrelandet* vom 27. Dezember 1845:

«Käme ich doch nun bloss bald in den Corsaren. Es ist wirklich hart für einen Schriftsteller, in der dänischen Literatur auf die Weise herausgehoben zu sein, dass er (angenommen, wir Pseudonyme seien Einer) der einzige ist, der dort nicht geschmäht wird.»³⁰⁹

Denn so fügte Kierkegaard noch an, sowohl dem Hilarius Buchbinder als auch dem Victor Eremita sei geschmeichelt worden im *Corsaren*.³¹⁰ Am Ende zerschmettete Kierkegaard P. L. Möller mit den Worten: «Wo P. L. Möller ist, dort ist der Corsar»³¹¹, indem Kierkegaard damit «Möller mit dem *Corsar* identifizierte» und verriet.³¹² Dass P. L. Möller für das Schundblatt *Corsar* tätig war, wussten viele, doch offiziell bekannt, war es bis zu Kierkegaards Identifizierung nirgends. Das Zitat über die Ironie und das Fürchterliche, das wir untersuchen, ist aus dem Jahr 1846, worin Kierkegaard erneut gegen den *Corsaren* schlug. Denn Kierkegaard wollte

³⁰⁶ Rhode, Peter P.: Kierkegaard, 117.

³⁰⁷ Ebd., 117.

³⁰⁸ Ebd., 117.

³⁰⁹ C, 38.

³¹⁰ Ebd., 38.

³¹¹ Ebd., 38.

³¹² Rhode, Peter P.: Kierkegaard, 119.

nicht durch den *Corsaren* gelobt werden, vielmehr, wenn die Kritiker ihn korrekt verstanden hätten, müsste er durch den *Corsaren* geschmäht worden sein. Erst das Geschmähtwerden wäre für ihn ein Lob gewesen, sowie er im *Faedrelandet* im Januar 1846 anlässlich seines Artikels namens *Der dialektische Erfolg eines literarischen Polizeiuunternehmens* schilderte: «Das Geschmähtwerden durch den, dessen Lob der Ehrliebende nicht annehmen kann, wird zu einer Ehrensache».³¹³ Es zeigt sich mit diesem Zitat, dass Kierkegaard seine Dialektik auslebte. Der Dialektiker Kierkegaard fühlte sich nicht durch das Lob des *Corsaren* geehrt. Er hätte sich erst durch eine Schmähung des *Corsaren* geehrt gefühlt. Niemand, so Kierkegaard, hätte je auf des *Corsaren* Schmähungen reagiert, nur derjenige, der ein Lob vom *Corsaren* erhielt, reagierte, indem derjenige dem Lob entgegnete.³¹⁴ Gerade die Dialektik der Ironie verlangte, nach Kierkegaards Auffassung, danach, dass er, der gelobt wurde, eigentlich geschmäht werden sollte, um ihm ein wahres Lob entgegen zu bringen. Die Ironie zeigt in ihrer ihr innewohnenden Dialektik, dass das Gelobte nicht zu loben ist, wie wir auch vorhin im selben Masse aufzeigten, dass das Fürchterliche eigentlich nicht fürchterlich ist. Das Fürchterliche, das geschmäht wird, wird durch die Schmähung gelobt und ist schlussendlich nicht mehr fürchterlich. Aus diesem Verständnis der Ironie heraus, bat Kierkegaard, in der eben zitierten Ausgabe des *Faedrelandet* aus dem Jahr 1846, den *Corsaren* darum, dass er ebenfalls geschmäht werde.³¹⁵ Es sei für ihn zu schlimm, durch den *Corsaren* gelobt zu werden. In diesem Fall zeigt sich die Ironie für Kierkegaard nicht nur als indirekte Methode, nein, im Fall des Corsarenstreits, lebte Kierkegaard die Ironie einmal mehr vollends aus. Und der *Corsar* liess nicht lange mit entsprechenden Reaktionen auf sich warten und antwortete sechs Tage später am 16. Januar 1846 unter anderem mit den unten abgebildeten Karikaturen.

³¹³ C, 43.

³¹⁴ Ebd., 43.

³¹⁵ Ebd., 43.

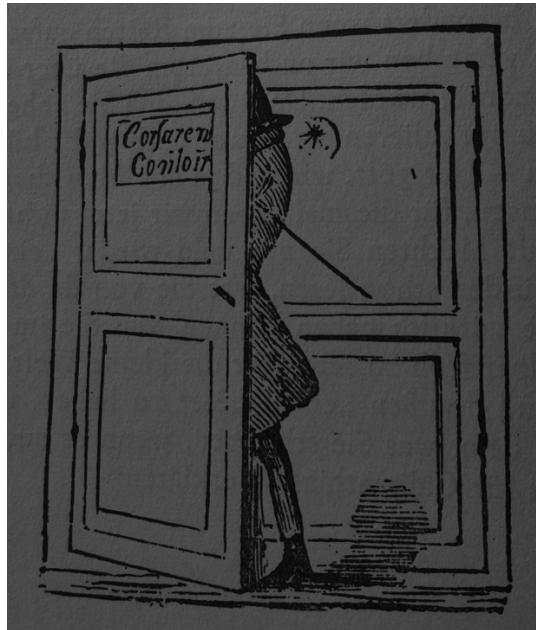


Abbildung 9: «Wie die Ironie ruhig zu dem Fürchterlichen hineingeht».³¹⁶



Abbildung 10: «Und wie viel Ironie ruhig wieder hinausgegangen ist».³¹⁷

³¹⁶ Ebd., 180. Die Beschriftung der Abbildung ist ebenfalls dem Corsar, Nr 278, vom 16. Januar 1846, entnommen.

³¹⁷ Ebd., 181. Die Beschriftung der Abbildung ist ebenfalls dem Corsar, Nr 278, vom 16. Januar 1846, entnommen.

Auf beiden Karikaturen (Abbildungen 9 und 10) ist Kierkegaard, als personifizierte Ironie und wie diese zum Fürchterlichen hineingeht, zu sehen.³¹⁸, zum Fürchterlichen hinein geht. Die Tür steht wahrscheinlich symbolisch für den *Corsaren*, in dem Kierkegaard gelobt wurde: Kierkegaard fand lobenswerten Eingang in den *Corsaren*. Dieses Lob stellte sich allerdings für Kierkegaard als eine Schmähung, als etwas Fürchterliches, heraus und deshalb wurde in der Karikatur dargestellt, dass Kierkegaard einen fürchterlichen Eingang in den *Corsaren* fand. Kierkegaard trat also, in dieser karikierten Reaktion des *Corsaren*, zum Fürchterlichen und nicht zum Lob hinein. Kierkegaard wurde mit den Karikaturen des *Corsaren* auf eigenen ironisch-dialektischen Wunsch hin als Fürchterlicher und nicht als Lobenswerter abgebildet. Und wenn wir der Dialektik nun stur treu bleiben, und so tat es der *Corsar* mit der *Abbildung 10* «Und wie viel Ironie ruhig wieder hinausgegangen ist»³¹⁹, dann fand Kierkegaard ironisch-dialektisch hinter der Tür konsequenterweise nicht wirklich das Fürchterliche, sondern das Lobenswerte. Gelobt wollte Kierkegaard aber nicht werden, daher ging er aus dem *Corsaren* wieder heraus und wurde vor der Tür am Boden sitzend dargestellt. Kierkegaard blieb also am Ende mit seiner Ironie ein Ausgeschlossener, ein Einzelgänger. Und dies nicht nur, weil er als einziger vom *Corsaren* gelobt wurde, sondern auch, weil er, aufgrund seiner Reaktion gegen das Lob des *Corsaren*, nun tatsächlich mit den Karikaturen im *Corsaren* geschmäht wurde. Am Ende mussten diese schmähenden Karikaturen für Kierkegaard wahrscheinlich ein wirkliches Lob gewesen sein, da er sich ja wünschte, im *Corsaren* geschmäht und nicht gelobt zu werden.

Zurück zu Sokrates, um Kierkegaards Verständnis der Ironie genauer herauszuarbeiten. Auch Sokrates brachte sich in die Konversation nicht *direkt* ein, um sofort die Wahrheit zu Tage zu führen. Nein, Sokrates' Ansicht war, dass sich Wahrheit im Laufe eines Gesprächs mit anderen Menschen entwickelt. Das Ziel von Sokrates war es nicht, die Wahrheit direkt auszudrücken, sondern die Wahrheit aus den Widersprüchen, die seine Gesprächspartner von sich gaben, herauszukitzeln. Das ist damit gemeint, wenn man von Kierkegaard als Ironiker spricht. Es ist das, was er von der sokratischen Methode für seine *indirekte* dialektische Mitteilungsform übernommen hat. Nicht nur formal übernahm Kierkegaard die *indirekte* dialektische Methode. Wie im vorher dargestellten Fall des *Corsaren*streits, wandte Kierkegaard die *indirekte* dialektische Methode selbst auch in der Praxis an. Und so machte Kierkegaard die sokratische Methode zu

³¹⁸ Ebd., 180.

³¹⁹ Ebd., 181.

seiner eigenen *indirekten* Mitteilungsform. Für ihn galt, dass das Wahre nicht *direkt* von einer Person zur anderen Person übertragen werden kann. Es ist vielmehr so, dass, laut Kierkegaard, jemand zur Wahrheitsfindung provoziert, verführt oder gar zur Wahrheit hineingetäuscht werden muss. Kierkegaard erläuterte in seinem *Gesichtspunkt für meine Tätigkeit als Schriftsteller* in Bezug auf die Anwendung der sokratischen Methode zwei weitere, im Vergleich zum Cor-sarenstreit, eher theoretische Beispiele, wie man durch Täuschung zum Wahren kommen kann. Im ersten Beispiel meinte Kierkegaard: Man sollte nicht mit «ich bin Christ, du bist kein Christ» beginnen, sondern mit «du bist Christ, ich bin kein Christ». ³²⁰ Der Gesprächspartner wird so als für weniger unwissend gehalten als der Gesprächsführer. Der Gesprächsführer setzt sich in die Position des Unwissenderen. Man geht damit davon aus, dass der Gesprächspartner durchaus Wissen erlangen kann. Der Gesprächsführer nimmt eine wohlwollende Haltung gegenüber dem Gesprächspartner ein. Oder, anders gesagt: Der Gesprächsführer gibt dem Gesprächspartner damit eine Perspektive, als potenziell Wissender am Gespräch teilnehmen zu können. Kierkegaard gab an dieser Stelle noch ein zweites Beispiel preis, um mit Täuschung zur Wahrheit zu gelangen: «Man beginnt nicht so: es ist Christentum, was ich verkündige, und du lebst in bloss ästhetischen Bestimmungen, nein, man beginnt so: lass uns vom Ästhetischen reden». ³²¹ Die Wahrheit entwickelt sich im Gespräch, in der ästhetischen Rede mit dem anderen. Die Täuschung findet sich darin, dass man vom Ästhetischen redet, um zum Religiösen zu kommen, denn die meisten befinden sich in der Einbildung, dass das «Ästhetische das Christliche sei». ³²² So leben die meisten eingebildet und meinen Christen zu sein, obwohl sie vom Ästhetischen bestimmt werden. Dieses zweite Beispiel zeigt zweierlei auf: Erstens zeigt es, wie jemand, nach Kierkegaards Auffassung der sokratischen Methode, in die Wahrheit hineingetäuscht werden kann. Zweitens können wir aus dieser Passage herauslesen, dass einer, der ein richtiger Christ bzw. ein wahrer Religiöser werden will, mit dem Ästhetischen beginnen muss. Das ästhetische Stadium muss sozusagen zuerst durchlebt werden, um über das Ethische zum religiösen Stadium zu gelangen. Dem blieb Kierkegaard selbst ebenfalls treu, indem er in seinem *Gesichtspunkt für meine Tätigkeit als Schriftsteller* erläuterte, dass ein richtig religiöser

³²⁰ SÜS, 49.

³²¹ Ebd., 49.

³²² Ebd., 49.

Schriftsteller zuerst mit einer ästhetischen Leistung anfangen muss. «Je glanzvoller die (ästhetische) Leistung, umso besser für ihn (den Schriftsteller)».³²³ Und wie verhielt sich Kierkegaard auf dem Weg vom ästhetischen zum religiösen Schriftsteller?

Nach Kierkegaards Methode musste eine ästhetische schriftstellerische Leistung, ohne Wenn und Aber, unter einem Pseudonym veröffentlicht werden. Pseudonyme dienten ihm als Hilfsmittel, um sich erst ins Ästhetische hineintäuschen zu können. Das Hineintäuschen ins Ästhetische erschuf danach die Möglichkeit, den Weg zum Religiösen auffinden zu können. Kierkegaard begann in seiner Schriftstellertätigkeit mit dem Ästhetischen. An einer anderen Stelle in seinem *Gesichtspunkt* berichtete Kierkegaard davon, dass er damit begonnen habe, Dichter zu sein, weil er «menschlich gesprochen Kindheit und Jugend übersprungen» habe.³²⁴ An dieser Stelle spielte Kierkegaard auf seine eigene Kindheit und Jugend an, die von der Melancholie und Schwermut³²⁵ seines Vaters geprägt war. Kierkegaard meinte weiter dazu, dass er, anstatt jung gewesen zu sein, Dichter wurde und zwar mit seinen Voraussetzungen in Richtung auf das Religiöse.³²⁶ Der Dichter steht an dieser Stelle eindeutig für das ästhetische Schriftstellerdasein Kierkegaards, das grundsätzlich immer schon auf das religiöse Schriftstellerdasein ausgerichtet war. Der Höhe- bzw. Wendepunkt von Kierkegaards ästhetischem Schaffen findet sich mit den beiden Werken, die unter dem Pseudonym *Johannes Climacus* verfasst und von S. Kierkegaard herausgegeben wurden. Die Rede ist einerseits von den *Philosophischen Brocken*, die im Jahr 1844 erschienen sind und von der *Abschliessenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existenzielle Einsprache*, erschienen im Jahr 1846. Mit diesen beiden Werken wurde Kierkegaards pseudonyme Schriftstellertätigkeit, die er eben auch als seine ästhetische Schriftstellertätigkeit bezeichnete, im Wesentlichen beendet.³²⁷ Die pseudonymen Schriften gehören zu Kierkegaards ästhetischer Schriftstellertätigkeit. Auf dem Weg zum religiösen Schriftsteller, der ihn über das Ethische führte, wurde der Wahrheitssuchende ent-täuscht. Der Wahrheitssuchende wurde ent-täuscht, weil sich die Wahrheit nicht als das herausstellte, was er sich darunter eingebildet hatte. In der Ent-täuschung wurde dem Suchenden nach Wahrheit klar, dass die anfängliche Einbildung der Wahrheit nicht der Wahrheit entsprach. Enttäuschung meint in diesem Sinne eine Aufhebung

³²³ Ebd., 37.

³²⁴ Ebd., 80.

³²⁵ Ebd., 75. / SKS 16, 58. (Vgl. dän. uhyre Tungsinds)

³²⁶ Ebd., 80.

³²⁷ Vgl. Liessmann, Konrad Paul: Sören Kierkegaard zur Einführung, 99.

der Täuschung bzw. eine Aufhebung der falschen Einbildung, weil die Wahrheit ersichtlich wird. Indem Kierkegaard mit seinen Werken unter dem Pseudonym von *Johannes Climacus* einen Wendepunkt markierte und sich danach als religiöser Schriftsteller verstand, täuschte er die Leser dann auch nicht mehr anhand von Pseudonymen in etwas hinein.

2.3 Pseudonyme oder Pseudepigraphen?

Jean-Daniel Causse, Prof. für Theologie an der Theologischen Fakultät und Prof. für Psychoanalyse an der Paul-Valéry-Montpellier Universität in Frankreich, schrieb 2013 einen Artikel mit dem Titel *Kierkegaard und das Pseudonym. Eine Figur der Wahrheit*³²⁸. In seinem Artikel unterschied Causse zwischen dem Schreiben unter Pseudonymen und dem Schreiben unter Pseudepigraphen. Causse erläuterte darin auch, was der Unterschied zwischen pseudonymem und pseudepigraphischem Schreiben ist und untersuchte im Hinblick auf Kierkegaards Schreib- tätigkeit, ob dieser unter Pseudonymen oder Pseudepigraphen gearbeitet hat. In seinem Artikel schrieb Causse, dass sich Pseudonyme von Pseudepigraphen, insbesondere in ihrer Verwen- dung des Autorennamens, unterscheiden. Im Fall von pseudepigraphischem Schreiben wird ein Name mit Autoritätsbezug oder mit symbolischer Funktion verwendet. Ein pseudepigraphi- scher Schriftsteller verwendet für sein Werk einen Autorennamen, der erstens nicht sein eigener ist und der zweitens in vielen Fällen mit einem historischen Bezug oder einer symbolischen Figur der Vergangenheit assoziiert wird.³²⁹ Vielfach beruft sich ein pseudepigraphischer Autor auf eine historisch-symbolische Figur der Vergangenheit, weil der Leser mit diesem Namen eine ihm bekannte Autorität verbindet. Im pseudepigraphischen Stil ist es oft der Fall, dass der/die Lesende falsche Zuschreibungen³³⁰ zu gewissen berühmten Namen automatisch macht. Causse sprach auch davon, dass der pseudepigraphische Autorennamen von der *koinonia* profi- tiert.³³¹ Demnach zieht der pseudepigraphische Autor einen Vorteil aus seinem Teilhaben an der symbolischen Bedeutung des verwendeten pseudepigraphischen Namens. Fälschlicher- weise könnte der Leser auf diese Weise, bei den genannten Fakten, den Eindruck erhalten, dass sich ein pseudepigraphisch schreibender Autor als besser verkaufen will. Causse hielt diesem Vorurteil jedoch entgegen und meinte, dass der Schriftsteller, der sich im pseudepigraphischen

³²⁸ Originaltitel auf Französisch: Kierkegaard et le pseudonyme une figure de la vérité.

³²⁹ Causse, J.-D. Kierkegaard et le pseudonyme une figure de la vérité, 550.

³³⁰ Attributionen

³³¹ Ebd., 551.

Stil schriftlich ausdrückte, sich damit grundsätzlich bescheiden verhalte. Bescheiden, weil sich im pseudepigraphischen Verfasserstil die Autorität des Textes nicht direkt mit einem authentischen Autor in der Art verbinden lässt, dass der Autor hinter der berühmten symbolisch genannten Autorenautorität verschwinden kann.³³² Das Ziel der Pseudepigraphie, so der Theologe Causse, ist also nicht in erster Linie vom Namen zu profitieren, sondern sich hinter dem berühmten Namen zu verstecken. Pseudepigraphische Autorschaft profitiert, im Gegensatz zur pseudonymen Autorschaft, von den historischen Bedeutungsassoziationen, die der Leser bezüglich der Symbolhaftigkeit des verwendeten Namens macht. Pseudepigraphie sind Namen mit symbolischem Rang. Sie verhalten sich so, als ob die ganze Symbolhaftigkeit, die ein Leser mit dem jeweiligen pseudepigraphischen Autornamen verbindet, persönlich unterschreiben würde. Jean-Daniel Causse beschrieb in seinem Artikel über kierkegaardsche Pseudonyme ein einleuchtendes Beispiel für einen möglichen pseudepigraphischen Autornamen, *Paulus*. Paulus ist bekanntermassen nicht nur ein Name für einen Apostel und damit eine historisch-symbolische Person. Paulus steht in einem ganzheitlichen theologischen Bedeutungszusammenhang ebenso für ein Verständnis des jeweils eigenen Selbst, der Welt und Gott.³³³ Der Name Paulus hat eine symbolische Bedeutung und ist ein Indiz dafür, in welche Denkweise, in welche Denkgemeinschaft oder in welche Glaubensgemeinschaft hinein ein Text situiert werden soll.

Warum sollte sich ein Autor, wie Kierkegaard, hinter einem pseudepigraphischen Autorennamen verstecken? Versteckt wird mit einem Pseudepigraph überwiegend der Autor, aber nicht der Text und dessen Bedeutungshorizont.

Und was geschieht im Vergleich zu Pseudepigraphen bei der Verwendung von Pseudonymen? Der Unterschied zwischen Pseudepigraphen und Pseudonymen wird eindrucksvoller, wenn wir nun genauer als bisher unter die Lupe nehmen, was bei der Verwendung von Pseudonymen vor sich geht. Bei Pseudonymen verschwindet der wirkliche Name ebenfalls hinter einem anderen Namen. In dieser Beziehung sind sich Pseudonyme und Pseudepigraphen ähnlich. Bei Pseudonymen werden, im Unterschied zu Pseudepigraphen, aber fiktive Namen, ohne Autorität und ohne Berufung auf Autoritäten oder symbolischen Konnotationen, als Autoren eingesetzt. Gemäss Causse hat die Verwendung von Pseudonymen ebenfalls die Auslöschung des richtigen Autors zur Folge, so dass der Autor in eine willentlich herbeigeführte Anonymität eintreten

³³² Ebd., 551.

³³³ Ebd., 550.

kann.³³⁴ Pseudonyme Autorschaften haben ein komplettes Verschwinden des Autors zur Folge. So meinte Causse auch, dass das Pseudonym im Gegensatz zu einem Pseudepigraph, sich nicht nur versteckt, sondern sich absolut keiner Autorität, keinem Titel, keinem Status, keiner öffentlichen Bekanntheit etc. unterordnen will.³³⁵ Das Pseudonym macht aus einem Namen, ein Name ohne jegliche Qualität und entzieht dem Autor somit alle Autorität.³³⁶ Alles, nur, um des Textes willen, damit dieser um seiner selbst willen, und nicht um eines anderen Autoren willen, gelesen wird.

Fassen wir kurz den Zwischenstand zusammen: Sowohl pseudepigraphisches Schreiben als auch pseudonymes Schreiben haben ein Verschwinden des Autors³³⁷ hinter einem anderen Namen und damit ein Hervortreten des Textes zur Folge. Pseudepigraphische Autorschaft verschwindet, indem sie sich auf eine andere Autorität mit historischem Bezug bezieht und pseudonyme Autorschaft verschwindet, indem sie sich auf keine (andere) Autorität bezieht. Beiden Arten der Autorschaft ist das Moment der willentlichen Auslöschung der authentischen Autorschaft gemeinsam.

Berechtigterweise müsste jetzt interessieren, ob es Anzeichen dafür gibt, dass Kierkegaard auch pseudepigraphische Autorschaften, beispielsweise unter einem biblischen Namen, verwendete. Causse plädierte zwar dafür, dass es sich bei Kierkegaard grundsätzlich um eine pseudonyme und nicht um eine pseudepigraphische Autorschaft handelt. Dennoch scheint diese Behauptung etwas unbedacht zu sein. Warum? Wenn Causse schon einen biblischen Namen wie *Paulus* im Zusammenhang mit Kierkegaards Pseudonymen erwähnte, sollte uns etwas auffallen. Es ist unverständlich, warum Causse selbst in seinem Artikel nicht auf dieses Detail einging. Denn, auch Kierkegaard verwendete biblische und somit symbolische und v.a. mehrdeutige Autornamen für seine Werke. Die Rede ist vom Namen *Johannes*. Und zu allem hinzu, verwendete Kierkegaard den Autorennamen *Johannes* nicht nur einmal, er benützt ihn in verschiedensten Variationen. Kierkegaard selbst spielte mit dem symbolisch bedeutungsschwangeren Namen des *Johannes*. Er schrieb unter dem Namen des *Victor Eremita* in seinem Buch *Entweder/Oder*

³³⁴ Ebd., 551.

³³⁵ Ebd., 551.

³³⁶ Ebd., 550.

³³⁷ Ebd., 551.

von einem *Johannes dem Verführer*. In seinem Werk *Furcht und Zittern* schrieb ein sogenannter *Johannes de silentio* und in den *Philosophischen Brocken* war *Johannes Climacus* der Autor. Des Weiteren könnte Kierkegaards Autornamen *Anti-Climacus*, der sich auf *Johannes Climacus* bezieht, ebenfalls einen Zusammenhang mit dem biblischen *Johannes* haben. Die Frage bleibt nun aber, ob Kierkegaard alle genannten *Johannes*-Pseudonyme pseudepigraphisch verwendet. Pseudepigraphische Autorennamen, wie Kierkegaards *Johannes*, nehmen dem Verfasser jegliche Autorität bzw. die Autorität zieht sich zurück. Ein historischer Bezug kann allerdings nur beim Pseudonym *Johannes Climacus* hergestellt werden. Für die anderen *Johannes*-Pseudonyme kann kein historischer Bezug gefunden werden bzw. den anderen *Johannes*-Pseudonymen wird nichts Historisches zugeschrieben. Aus diesem Grund bleiben die anderen *Johannes*-Pseudonyme sogenannte Pseudonyme und nicht Pseudepigraphen, weil sie nur ein bewusstes Eintauchen in Anonymität auslösen. Der pseudonyme Autor verschwindet, bevor der Text gelesen wird. Dessen geachtet, war Kierkegaards formale Verwendung des Namens *Johannes* in diesem Sinne nicht durchgehend pseudepigraphisch, sondern je nach *Johannes*-Pseudonym auch pseudonym. Der Name *Johannes* funktioniert nur im Fall des *Johannes Climacus*, wie der Name *Paulus*, der in Causses vorher zitiertem Beispiel als pseudepigraphisches Beispiel erklärt wurde, im Bereich der Theologie symbolisch.

Es gibt infolgedessen nachweislich Anzeichen dafür, dass Kierkegaard nicht ausschliesslich pseudonym, sondern auch pseudepigraphisch gearbeitet hat. In der Forschung und der Literatur wird der Unterschied zwischen Pseudonymen und Pseudepigraphen mehrheitlich nicht gemacht. Und, um nun nicht alle eingespielten Begrifflichkeiten der Kierkegaard-Rezeption umbenennen zu müssen, bleiben wir im Folgenden dabei, dass wir von Pseudonymen und nicht von Pseudepigraphen sprechen. Auch wenn der Begriff der Pseudepigraphen der Bezeichnung der kierkegaardschen Autornamen näher käme, als dies der Begriff der Pseudonyme tut. Die eben aufgezeigten Ausführungen zu den Pseudepigraphen und den Pseudonymen sind nicht vergebens. Sie sollen aufgezeigt haben, dass Kierkegaard und zumeist auch die Kierkegaard-Literatur und -Forschung zwar von Pseudonymen sprechen, deren Anwendung sich jedoch nicht ganz mit der Funktion und Bedeutung von Pseudonymen deckt. Die kierkegaardschen Pseudonyme übernehmen eher die Funktion und Bedeutung von Pseudepigraphen als von Pseudonymen.

Eine weitere Besonderheit fällt am Ende dieses Kapitels über Pseudonyme und Pseudepigraphen ins Auge. Kierkegaard schrieb nicht nur mit einem Pseudonym bzw. nicht nur mit einem Pseudepigraph. Er schrieb unter einer Vielzahl von unterschiedlichen Namen. Setzen wir unsere Untersuchung nun fort, indem die Mehrzahl der verschiedenen kierkegaardschen Pseudonyme ins Zentrum der Analyse rückt. Aufgedeckt wird dadurch unter anderem auch, dass die Vielzahl von verschiedenen Pseudonymen dem ironischen bzw. humoristischen Verständnis Kierkegaards zuträglich ist.

2.4 Die Pluralität der Pseudonyme

Rückblickend auf die in den letzten Kapiteln erläuterten Erkenntnissen über die Frage, was ein Pseudonym genau ist, haben wir in der Diskussion über Pseudepigraphen und Pseudonyme gesehen, dass das *wie* im Zusammenhang mit den kierkegaardschen Pseudonymen an Wichtigkeit gewinnt. Von der anfänglichen Frage, in diesem ganzen Kapitel, über die Bedeutung des Pseudonyms, *was* ein Pseudonym ist, wandelt sich das *was* immer mehr zu einem *wie* um. Aus der anfänglichen Frage nach dem, *was* ein Pseudonym im Sinne Kierkegaards ist, wurde immer mehr die Frage, *wie* Kierkegaard seine Pseudonyme angewendet hat. Augenfällig rückt die Pluralität der Autornamen, die Kierkegaard verwendet hat, in den Vordergrund. Es liegt auf der Hand, dass Kierkegaard, in seinem überaus dialektischen Stil, eine Mehrzahl von Pseudonymen aussuchte, um die Einzahl bzw. die Singularität der einzelnen Pseudonyme bewahren zu können. Er wählte verschiedene Pseudonyme, und kreierte damit eine Pluralität von Pseudonymen, damit jedes Pseudonym für sich alleine existieren konnte. Ein neues Pseudonym bedeutete ein neues dichterisches Ichs. Seinen Zeitgenossen servierte Kierkegaard diese «Ichs», so als ob er mehrere unterschiedliche Pseudonyme kreierte, damit dem Leser die Offenheit (an)geboten werden kann, die ein Subjekt übrigens braucht, um ein *Einzelner* zu sein oder noch werden zu können. Denn nur als *Einzelne* in der Einzahl können Menschen in Wirklichkeit sein. In der Mehrzahl verliert der *Einzelne* seine Einzigartigkeit und verirrt sich in der unpersönlichen Objektivität. Durch Kierkegaards Entwicklung mehrerer verschiedener Pseudonyme haben sich mehrere einzelne und einzigartige Perspektiven in Bezug auf ein Thema entwickeln können. Ein Leser, als lesendes einzelnes Subjekt, kann, wenn er Kierkegaard liest, mehrere einzelne Rollen und damit auch mehrere einzelne Perspektiven einnehmen. Diese Fähigkeit, andere Perspektiven einnehmen zu können und sich dabei als *Einzelner* nicht zu verlieren, ist, wie bereits in vorangegangenen Kapiteln beschrieben, eine Voraussetzung für Humor.

Übrigens finden wir bei Jean Paul eine ähnliche Auffassung des Humors wie bei Kierkegaard. Jean Pauls Auffassung nach besteht «das Komische im verwechselnden Kontrast der subjektiven und objektiven Maxime». ³³⁸ Damit meinte Jean Paul, dass im Komischen die Subjektivität die Regentin spielt, so dass ein *Einzelner* sich etwas Objektives nicht *ausserhalb* seiner selbst, sondern nur immer *innerhalb* seiner selbst, denken könne. ³³⁹ Ein Subjekt eignet sich somit etwas Objektives wie die Perspektive eines anderen Pseudonyms, das von *ausserhalb* seiner selbst bestimmt wurde, immer subjektiv an. Die eben beschriebene subjektive Aneignung einer anderen Perspektive ist eine Art des Perspektivenwechsels. Und genau diese Voraussetzung des Perspektivenwechsels, die wir bei Kierkegaard antreffen und die von Jean Paul ebenfalls beschrieben wurde, thematisieren wir eingehender in diesem Kapitel.

Einige Vorkenntnisse dazu haben wir bereits im vorangegangenen Teil gewinnen können. In ähnlicher Weise haben wir den Perspektivenwechsel bereits bei Rugenstein, der sich unter anderem auch auf Jean Paul bezog, angetroffen. Hingegen unterscheidet sich Rugensteins Konzeption eines Perspektivenwechsels von Kierkegaards und Jean Pauls Auffassung. Inwiefern, das werden wir gleich kundtun, zuvor frisken wir allerdings kurz Rugensteins Konzeption des Perspektivenwechsels nochmals auf: Rugenstein, ein zeitgenössischer Philosoph, meinte in seiner Interpretation Kierkegaards, dass durch das Einnehmen einer anderen Perspektive, mithilfe eines Pseudonyms, überhaupt erst die Möglichkeit erschaffen wird, dass sich das Individuum von sich selbst entfernen kann. Das uns wohlbekannte Stichwort in dieser Hinsicht war die *De-identifikation*. Der Prozess der *De-identifikation*, so Rugenstein, sei Voraussetzung für Humor. In diesem Punkt, so könnte man auf den ersten Blick meinen, sei Rugenstein auf der gleichen Linie wie Kierkegaard und Jean Paul. Mit der *De-identifikation* alleine ist jedoch der Perspektivenwechsel und somit die Voraussetzung für den Humor nicht geschaffen. Denn, Kierkegaards Perspektivenwechsel ist dialektisch zu verstehen. Um der kierkegaardschen Dialektik gerecht zu werden, müssen wir Rugensteins Interpretation von derjenigen Kierkegaards (und Jean Pauls) genau differenzieren. Das Subjekt muss sich, um danach besser wieder zu sich selbst finden zu können, und um eine klarere Perspektive auf sich selbst einnehmen zu können, zuerst von sich selbst entfernen. Die *De-identifikation* alleine führt allerdings nur eine Seite der Münze vor und stellt unter dem Strich nur ein unvollständiger Perspektivenwechsel dar.

³³⁸ JP, 132.

³³⁹ Ebd., 132f.

Schliesslich hilft die Entfernung des Subjekts von sich selbst, dem Subjekt wieder zu sich selbst zu finden, weil sich das Subjekt dann besser erkennt. Die Distanz zu sich selbst schafft sozusagen Klarheit. Klarheit, damit der Weg zu sich selbst wieder gesehen wird. Die Selbstfindung, also der Weg zurück zu sich selbst, muss stattfinden. Zu einem vollständigen Perspektivenwechsel gehört im Endeffekt beides dazu: *De-identifikation* und Selbstfindung. Ein Subjekt *de-identifiziert* sich sozusagen von sich selbst, damit es erst zu sich finden kann. Bei Rugensteins Konzeption des Perspektivenwechsels ging die andere Seite der Münze, die Selbstfindung nach der *De-identifikation*, vergessen.

Wenn wir jetzt diese verfeinerte Version des Perspektivenwechsels mit dem vorherigen Kapitel über den Unterschied zwischen Pseudonymen und Pseudepigraphen vergleichen, können wir noch weiteres herauskristallisieren. Denn wir mussten feststellen, dass Kierkegaard Pseudonyme nicht akkurat angewendet hat. Er schrieb nicht unter Pseudonymen, um von der Bildfläche zu verschwinden und auch nicht um sich selbst zu verdecken. Nein, Anonymität, das wollte Kierkegaard nicht erreichen. Ansonsten hätte er sich wohl kaum selbst in einigen Fällen seiner pseudonymen Publikationen als Herausgeber angegeben. Insbesondere in den verfassten und publizierten Werken, wie zum Beispiel in den *Philosophischen Brocken (1844)* von Johannes Climacus, in der *Abschliessenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den philosophischen Brocken (1846)* von Johannes Climacus und in *Einübung im Christentum (1850)* von Anti-Climacus arbeitete Kierkegaard zwar mit einem Pseudonym, aber tritt selbst als Herausgeber der Werke hervor. Ausserdem erschien Kierkegaard auch in einigen seiner Schriften, vor allem in religiösen Schriften, wie die *Vier Erbaulichen Reden (1844)* oder *Der Liebe tun (1847)* direkt als Schriftsteller unter seinem eigenen zivilen Namen, ohne ein Pseudonym zu erfinden bzw. zu verwenden.

Andere historische Fakten sprechen ebenfalls dafür, dass Kierkegaard mit der Verwendung von verschiedenen Pseudonymen nicht von der Bildfläche hat verschwinden wollen. Mindestens vier weitere Indizien aus seiner Zeit, sprechen meiner Ansicht nach dafür, dass es bekannt war, dass Kierkegaard der Autor war. Erstes Indiz: Bereits am Tage des Erscheinens von *Entweder/Oder* war beispielsweise für «die meisten, die sich dafür interessierten» klar, wer der Autor

dieses Werkes ist.³⁴⁰ So beweist dies ein Brief von Henriette Wulff an Hans Christian Andersen vom 20. Februar 1843, worin folgendes steht:

«Hier ist dieser Tage ein Buch herausgekommen, das sich Entweder-Oder! nennt - es soll ziemlich merkwürdig sein, der erste Teil voller Don-Juanismus, Skeptizismus usw., der zweite Teil besänftigend und versöhnlich, in einer Predigt endend, die ganz vortrefflich sein soll. Jedenfalls macht das Buch viel Aufsehen, noch hat es keiner öffentlich besprochen, aber das kommt noch. Es soll eigentlich von einem Kierkegaard sein, der sich einen Decknamen gegeben hat; kennen Sie ihn?»³⁴¹

Ein zweites Indiz spricht dafür, dass relativ weitum bekannt war, wer dieses Buch *Entweder/Oder* verfasst hat. So schrieb Peter Christian, der Bruder von Kierkegaard, eine Notiz bezüglich Søren's Erscheinung in sein Tagebuch «Heute habe ich in Sorø gehört, dass Søren's Schrift *«Entweder Oder»* herausgekommen sein soll, jedoch unter dem Pseudonym Victor Eremita».³⁴² Drittens geht die Nachricht über Søren's aufsehenerregende Publikation am 27. Februar gar nach Brasilien ab. Henrik Lund, ein Schwager Søren's, schrieb an Peter Wilhelm, dass er ihm bei der erstbesten Gelegenheit ein Buch zusenden werde.³⁴³ Dieses Buch, so Lund, habe viel Aufsehen erregt und «man vermutet, dass Søren der Autor ist».³⁴⁴ Eine ähnliche Vermutung hegte auch die allererste Besprechung von *Entweder/Oder* in der Zeitung *Dagen*. Dort hiess es:

«Die Schrift ist in ihrer Ganzheit von einer inneren Ähnlichkeit in Geist und Gedanken-gang und einer äusseren Übereinstimmung in der Leichtigkeit und der Herrschaft über die Sprache mit einer bekannten akademischen Arbeit und einzelnen Zeitungsartikeln aus der Hand eines unserer wahren philosophischen Genies geprägt, so dass es uns nicht verwundert hat, dass man das Werk diesem zuschreibt».³⁴⁵

³⁴⁰ GJ, 258.

²⁵⁴ Ebd., 258.

³⁴² Ebd., 258.

³⁴³ Ebd., 258.

³⁴⁴ Ebd., 258.

³⁴⁵ Ebd., 258.

Diese historischen Zeugnisse weisen nach, dass den meisten Lesern der wirkliche Autor von Kierkegaards Werken bekannt war.

Kehren wir nun zurück zur Diskussion über die Funktion der Pluralität dieser Pseudonyme. Unweigerlich erhebt sich nämlich die Frage: Warum Kierkegaard seine Werke überhaupt unter Pseudonymen geschrieben hat, wenn ohnehin jeder wusste, dass er es war? Die Zauberantwort lautet: Dialektik der *indirekten Mitteilung*.

Dabei müssen wir, bevor wir an dieser Stelle weiterfahren, einen kurzen Exkurs zur Verwendung der Adjektive *direkt* und *indirekt* machen. Mit *direkt* wird in diesem Zusammenhang entsprechend gemeint, dass Kierkegaard unter seinem eigenen zivilen Namen als Autornamen agierte. Kierkegaard empfand allerdings die *direkte* Art, als Verfasser aufzutreten, als eine Art, in der er in seinem Werk nicht präsent werden konnte. Wirkliche Präsenz im Werk war für ihn *indirekt* bzw. *direkt-indirekt*.

In der vorliegenden Arbeit spreche ich von *indirekt*, wenn der Verfasser anstelle seines eigenen zivilen Namens, einen anderen fiktiven Namen, ein Pseudonym für die Verfasserschaft verwendet. Nur *indirekt*, also unter anderen Namen, genannt Pseudonymen (oder manchmal auch Pseudepigraphen), konnte Kierkegaard in Wirklichkeit sein.

Eine weitere Form der Kommunikation war für ihn die *direkt-indirekt* Mitteilung. In dieser Form schrieb Kierkegaard ein Werk in einem ersten Lauf zuerst so, wie wenn er es schreiben würde, wenn er unter einem Pseudonym schrieb. In einem zweiten Lauf *er*-setzte er dann das Pseudonym mit seinem eigenen zivilen Namen.

Weiter wird manchmal noch von der Dialektik zwischen *direkter* und *indirekter* Mitteilung gesprochen. Damit ist die Dialektik zwischen der *indirekten* Mitteilung unter einem Pseudonym und der *direkten* Mitteilung unter eigenem zivilen Namen gemeint. Beispielsweise folgten auf gewisse Werke, die unter einem Pseudonym erschienen sind, jeweils auch Werke, wie die *Erbaulichen Reden*, die mit seinem eigenen zivilen Namen signiert wurden. Weitere und detailliertere Ausführungen zur *direkten*, *indirekten* und *direkt-indirekten* Mitteilung finden sich im Kapitel *Die Unterscheidung zwischen direkter, indirekter und direkt-indirekter Mitteilung im Zusammenhang mit Ironie und Humor*.

Neben der eben erläuterten fachspezifischen Verwendung der Adjektive *direkt* und *indirekt* existieren auch noch andere alltägliche Bedeutungen im Zusammenhang mit diesen beiden Adjektiven. Insofern will ich hier darauf hinweisen, dass *direkt* und *indirekt* in Zusammenhang mit Kierkegaards Fachjargon, nicht dasselbe bedeuten wie in der Alltagssprache.

Zurück zum Thema: Die Pseudonyme waren für ihn eine dialektische Hilfestellung, damit er, indem er sich zuerst in eine andere Persönlichkeit hineindachte, und sich derart von sich selbst *de-identifizierte*, wahrhaft zu sich selbst fand. Zwar mystifizierte er damit zu einem gewissen Teil sich selbst, indem er unter einem Pseudonym schreibend, sich von sich selbst entfernte bzw. *de-identifizierte*, andererseits ermöglichte ihm das pseudonyme Schreiben, erst wirklich sich selbst sein zu können.

Es ist eindeutig diese eben beschriebene Dialektik anhand von Pseudonymen, die Kierkegaard in seinen eigenen Werken exakt durchspielte und ihn von anderen Schriftstellern seiner Zeit, die ebenfalls unter Pseudonymen schrieben, abhebt. Denn, berücksichtigen wir seine Zeitepoche, die Romantik, dann dürfen wir behaupten, dass Kierkegaard in Anbetracht der Verwendung von Pseudonymen durchaus mit der Mode seiner Zeit mitging und mit Sicherheit kein *Einzelgänger* war.

Masken und Rollen waren regelrecht eine europäische Charakteristik von Kierkegaards Epoche. Jean Paul, bekanntlich ebenfalls ein Vertreter der Romantik, sprach in einem seiner Kapitel der *Vorschule der Ästhetik* von «Masken-Quartett»³⁴⁶ und Rollenspielen, die für die Idee des Humors und die humoristische Subjektivität in einem theatralen Kontext unerlässlich waren.³⁴⁷ Erst Masken und Rollenspiele schienen dem Zuschauer eine gastfreundliche Offenheit, einen kreativen Interpretationsspielraum, entgegenzubringen. Offen, weil aus einem maskierten, in eine Rolle gesteckten Subjekt, kein wirklich seiendes Subjekt gemacht werden kann. Gilles Deleuze deutete, mit Bezugnahme auf dieses romantische Verständnis von Rollen und Masken, Kierkegaards Pseudonyme als ein Versuch, eine theatralische Szene schriftlich darzustellen. Deleuze' Ansicht nach, erfand Kierkegaard mit seinem Präsentationsstil in der Philosophie ein

³⁴⁶ VdÄ, 133.

³⁴⁷ Ebd., 132f.

unglaubliches Äquivalent zum Theater.³⁴⁸ Nicht ein philosophisches Theater, sondern ein Äquivalent zum Theater aus dem Gesichtspunkt der Philosophie. Deleuze meinte, dass Kierkegaard, indem er mit Pseudonymen arbeitete, das *Problem der Masken* ausdrücklich auslebte.³⁴⁹ Mit dem *Problem der Masken* ist gemeint, dass Masken eine innere Leere besitzen. Masken haben kein wirkliches Subjekt, auf das sie sich konkret beziehen. Genau mit dieser unspezifischen Leere im Innern, der Leere, die sich hinter den Masken bzw. hinter den Pseudonymen versteckt, spielte Kierkegaard, indem er sie zu füllen versuchte. Kierkegaard füllte die Pseudonyme, indem er sie mit dem «absolut Anderen» besetzte, das heisst, indem er versuchte, in die Leere hinein alles, sowohl Endlichkeit und Unendlichkeit zu setzen. So spielte Kierkegaard nicht ein klassisches Theater auf einer Bühne.

Gemäss Deleuze' Interpretation komponierte Kierkegaard mit seinen pseudonymen Verfasser-schaften ein verschriftlichtes Theater, wobei die Werke, Verfasser und Herausgeber alle miteinander, über die Werke hinaus, kommunizieren. Um eine kurze Übersicht über das philosophische Maskenspiel Kierkegaards zu gewähren, sind in der unten aufgeführten Tabelle einige Werke Kierkegaards mit Werktitel, Verfasser und Herausgeber aufgelistet. Die ausgewählten Werktitel werden chronologisch nach dem Publikationsjahr und mit Angaben zum Verfasser und zum Herausgeber aufgelistet. Falls der Herausgeber bekannt ist bzw. im Buch vermerkt ist, wird dieser notiert. Wo kein Herausgeber explizit angegeben wurde bzw. der Herausgeber unbekannt ist, bleibt die entsprechende Spalte zum Herausgeber leer (-). Im Falle einer nachträglichen Pseudonymsetzung wird dies durch ein Sternchen (*Søren Kierkegaard) gekennzeichnet.

³⁴⁸ Deleuze, Gilles : *Différence et répétition*, 17.

³⁴⁹ Ebd., 17.

Titel des Werkes	Verfasser Pseudonym	Herausgeber	Publi- kati- ons- jahr
Entweder/Oder – Erster Teil	Erster Teil: Papiere von A, ein Äs- thetiker bzw. Dichter, Johannes der Verführer	Victor Eremita	1843
Entweder/Oder – Zweiter Teil	Zweiter Teil: Papiere von B, ein Gerichtsrat/Richter und Briefe an A.	Victor Eremita	1843
Furcht und Zittern	Johannes de silentio	-	1843
Die Wiederholung	Constantin Constantius	-	1843
Der Begriff der Angst – Eine schlichte psychologische-an- deutende Überlegung in Richtung auf das dogmatische Problem der Erbsünde	Vigilius Hafniensis	*Søren Kierkegaard	1844
Vorworte Unterhaltungselektüre für einzelne Stände je nach Zeit und Gele- genheit (erschieden mit Der Begriff der Angst)	Niklaus Notabene	-	1844
Philosophische Bro- cken	Johannes Climacus	*Søren Kierkegaard	1844
Stadien auf des Le- bens Weg	Studien von Verschiedenen. In diesem Buch finden sich Erzäh- ler namens William Afham, Frater Taciturnus, Ein Ehemann Victor Eremita	Hilarius Buchbinder	1845
Abschliessende un- wissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Bro- cken	Johannes Climacus	Søren Kierkegaard	1846
Der Liebe Tun	Søren Kierkegaard	-	1847
Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin	Inter et Inter	Søren Kierkegaard	1848
Krankheit zum Tode	Anti-Climacus	Søren Kierkegaard	1849
Einübung im Chris- tentum	Anti-Climacus	-	1850

Tabelle 2: Chronologische nach Publikationsjahr geordnete Werktitel mit Angaben zum Verfasser und Herausgeber.

Mit Deleuze' Interpretation im Hinterkopf gehen wir nun einen Schritt weiter. Kierkegaard selbst hat im Jahr 1847 ein Werk mit dem Titel *Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin* publiziert. Das genannte Werk enthält eine Sammlung von Artikeln, die von Kierkegaard verfasst und 1848 in der Zeitung *Faedrelandet* abgedruckt wurden. Diese Artikel erschienen unter dem Pseudonym *Inter et Inter*. Kierkegaards Arbeit an diesem Werk über die Krise behandelt die Metamorphose von einer jungen Schauspielerin zu einer alten Schauspielerin. Eine junge Schauspielerin am Beginn der Karriere liebt vor allem die eigene Schönheit und Jugend. Nach Jahren, wenn die Schönheit und Jugend verfliegen, bleibt uns eine Schauspielerin mit viel Talent. In diesem Stadium besitzt eine Schauspielerin, nach Kierkegaard, die Konstrukte zur Reflexion, die seiner Ansicht nach für eine wahre ästhetische Bühnenvorstellung notwendig sind. Weiter bespricht Kierkegaard in diesem Werk den metamorphischen Übergang von der ästhetischen Lebensweise in eine ethische Lebensweise. Und, so unterstreicht es das genannte Werk, auch wenn das ethische Stadium einmal erreicht ist, ist eine Möglichkeit, sich an Ästhetischem zu erfreuen, immer noch gegeben. Dieses Fazit erstaunt ein wenig, da es zu einer Zeit niedergeschrieben wurde, in der sich Kierkegaard mehrheitlich als philosophisch-religiöser Schriftsteller betätigte und nicht als ästhetischer Schriftsteller. Das Werk über die Schauspielerin zeigt insgeheim deutlich auf, dass ein religiöser Autor, der das ästhetische und ethische Stadium hinter sich gelassen hat, trotzdem über Ästhetisches oder besser gesagt über ästhetische Bedenken seine Gedanken niederschreiben kann. Übrigens, die darin angesprochene Schauspielerin, die nie mit Namen erwähnt wurde, war Johanne Luise Heiberg. Sie war die Frau des Johan Ludvig Heiberg und wurde von Kierkegaard verherrlicht.³⁵⁰ Sie würdigte Kierkegaard in ihrer autobiografischen Reflexion ihres eigenen Lebens ebenfalls. Verbinden wir nun die Schauspielerei bzw. das Theater sowie die Rollen und Masken mit den Pseudonymen, unter denen Kierkegaard schrieb. Die Zuschauer, die einen Schauspieler unter einer Maske bzw. in seiner jeweiligen Rolle sehen, wissen, dass derjenige, der sich (so) auf der Bühne präsentiert, nur eine Rolle spielt. Eine Rolle spielen und eine Maske tragen heisst, nur so tun als ob. Das *Tun-als-ob* lebt davon, Identitäten auszuleihen und zu wechseln. Dieser Identitätenwechsel ist grundsätzlich nichts anderes als das, was wir mit Schauspielerei beschreiben. In der *Schau*-spielerei wird etwas nur gespielt zur Schau getragen. Obwohl wir wissen, dass

³⁵⁰ GJ, 262.

viele *Zu-schau-er* sich von den *Schau*-spielern mitnehmen lassen, stellen die Rollen und Masken, die zur Schau getragen werden, nur ein fiktionales Spiel dar. Die Fiktionen dauern gerade so lange, wie auch das *Schau*-spiel oder das Theater dauert. Kierkegaard spielte im Gebrauch seiner Pseudonyme ebenfalls mit der Fiktion. Es sind hier selbstverständlich nicht die Zuschauer, sondern die Leser, die sich von dieser Fiktion mitreißen lassen für die Dauer, in der sie lesen. Einmal mehr dienten die Pseudonyme nicht dazu, dass Kierkegaard damit in eine Anonymität eintauchen konnte. Im Gegenteil, die Pseudonyme helfen dem Leser, sich in die Einbildungskraft Kierkegaards zu begeben, indem sie ihn in die Pseudonyme hineintäuschen. Die Leser lassen sich von den jeweiligen Pseudonymen und der damit verbundenen Illusion mitreißen. Dass somit Deleuze' Interpretation voll ins Schwarze traf, wurde unter anderem von der damaligen Kunstzeitschrift *Flyveposten* bewiesen. *Flyveposten* war eines der Blätter, über das jeder am liebsten mitreden wollte. Es wurde von Johan Ludvig Heiberg redigiert.³⁵¹ Joakim Garff beschrieb eindrücklich in der wohl umfassendsten Biografie Kierkegaards, dass es damals interessant und ein bisschen frivol war, wenn begabte Schriftsteller in diesem Blatt miteinander Versteck spielten und «ihre Beiträge mit einem Pseudonym oder mit geheimnisvollen Zeichen signierten».³⁵² Selbst Heiberg, der *Flyveposten* redigierte, schrieb unter dem «griechischen Buchstaben Delta». Pseudonyme waren in seiner Zeit *à la mode*. Seine Epoche «floss förmlich über mit falschen Namen», es war «eine stillschweigende ästhetische Forderung», unter Pseudonymen zu schreiben.³⁵³ Die Schriftsteller übertrieben es mit den Pseudonymen in einem solchen Mass, «dass bald alle grossen und kleinen Buchstaben des lateinischen und des griechischen Alphabets» als Pseudonyme aufgebraucht waren.³⁵⁴ Aus diesem Grund mussten die begabten Schriftsteller danach auf Zahlen zurückgreifen.³⁵⁵

Dementsprechend schien, zumindest bis zu diesem Punkt, in Sachen Darstellungsform durch die Pseudonyme ein humoristischer Stil anvisiert worden zu sein. Gerade, weil Kierkegaard mit mehreren Pseudonymen hantierte, und sogar mit autonomen Schriften auftrat. Manchmal spielte er sich selbst. Beispielsweise erschien das Buch mit dem Titel *Aus den Papieren eines noch Lebenden gegen seinen Willen herausgegebenen von S. Kierkegaard* gegen den dänischen

³⁵¹ Ebd., 92 und 93.

³⁵² Ebd., 93.

³⁵³ Ebd., 257.

³⁵⁴ Ebd., 93.

³⁵⁵ Ebd., 93.

Poeten und Zeitgenossen Hans Christian Andersen unter seinem eigenen Namen. Auch seine Reihe von *Erbaulichen Reden* publizierte er ohne pseudonyme Maskerade und widmete diese gar einem ehemaligen Wollwarenkrämer in Kopenhagen. Die *Erbaulichen Reden* erwecken den Anschein, eigentliche Predigten zu sein, also religiöse und nicht ästhetische Schriften, jedoch hatte Søren Kierkegaard, aufgrund der Tatsache, dass er nie als Pfarrer ordiniert worden war, nicht das Recht dazu, Texte als offizielle Predigten zu verfassen.³⁵⁶ So wurden diese Predigten als *Erbauliche Reden* veröffentlicht, mit der Betonung, sie seien ohne Vollmacht erschienen.

In den folgenden Unterkapiteln werden nun einige ausgewählte Pseudonyme genauer erläutert. Die Auswahl der Pseudonyme erfolgte so, dass möglichst eine Entwicklung von Kierkegaards Pseudonymverwendung erkennbar wird. Das heisst, dass die Autorin durch die Analyse der Pseudonyme erstens durch die unterschiedlichen Stadien (Ästhetik, Ethik, Religion) führen möchte, damit in den jeweiligen Stadien allenfalls die unterschiedlichen Mitteilungsstile besser ersichtlich werden. Zweitens sollen auch Pseudonyme einer genaueren Betrachtung unterzogen werden, die über die Entwicklung von Kierkegaards Verfasserschaft und von Kierkegaards Mitteilungsstil Auskunft geben können.

Zuerst wird der Fokus auf die Pseudonyme des Werks *Entweder/Oder* und somit auf die Pseudonyme *Victor Eremita*, das Pseudonym *A* und das Pseudonym *B* gelegt. Damit werden insbesondere auch die Stadien der Ästhetik und der Ethik tangiert. Im Nachgang folgt ein längeres Unterkapitel über die Pseudonyme mit Johannes, wobei damit Schritt für Schritt, alle Stadien, d.h. die Ästhetik mit *Johannes dem Verführer*, die Ethik mit *Johannes de Silentio* als auch die Religion bzw. das Christentum mit *Johannes Climacus* und *Anti-Climacus* zur Sprache kommen. Am Ende der Pseudonymanalysen führten mich meine Gedanken chronologisch gesehen nochmals zurück ins Jahr 1843 und zwar zu Kierkegaards Werk *Die Wiederholung*, das vom Pseudonym *Constantin Constantius* verfasst wurde. Spannend war bei *Constantin Constantius*, dass er sich sozusagen als Pseudonym in seinem Werk durch drei Wiederholungen durch alle drei Stadien abarbeitet.

³⁵⁶ Vgl. K2, 119.

2.4.1 Der pseudonyme Herausgeber *Victor Eremita*

Das Werk *Entweder/Oder* wurde von Victor Eremita herausgegeben. Unter Victor Eremita wird ganz allgemein ein «siegreicher Klausner»³⁵⁷ verstanden. Als Klausner bezeichnet man in der heutigen modernen Sprache ein Einsiedler oder Einzelgänger. Wir können darunter also einen «siegreichen Einsiedler» verstehen. Also einer, der es geschafft hat, ein Einzelner zu sein. Kierkegaard unterstützte diese Interpretationsweise, indem er, in den *Schriften über sich selbst*, sagte, dass das Werk *Entweder/Oder* zwar eine «dichterische Ergiessung»³⁵⁸ war, welche allerdings nicht weiter als bis zu einem ethischen Stadium ging.³⁵⁹ Kierkegaard selbst sah sich aber persönlich weit davon entfernt, sein Dasein zurück zu einem ethischen Dasein bzw. zu einer Ehe berufen zu wollen, da er sich bereits zu Beginn der Verschriftlichung von *Entweder/Oder* religiös im Kloster befand.³⁶⁰ *Entweder/Oder*, so hielt Kierkegaard an dieser Stelle fest, sei «in strengstem Sinne in einem Kloster geschrieben» worden, und er ergänzte, dass dieser Gedanke mit dem Kloster in dem Pseudonym *Victor Eremita* versteckt sei.³⁶¹

Emanuel Hirsch schrieb in der geschichtlichen Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung der deutschen Übersetzung von *Entweder/Oder*, dass *Victor Eremita* «eine verhüllte Selbstbezeichnung»³⁶² sei, und zwar im Anschluss an eine Figur in einem Roman von Eichendorff.³⁶³ Und der Literaturwissenschaftler Dieter Arendt meinte, dass es auf der Hand liege, dass sich der Theologe Kierkegaard, mit dem Charakter in der Gestalt eines Theologen namens Viktor im Roman *Ahnung und Gegenwart* von Eichendorff wiederfand.³⁶⁴ Dieter Arendt unterstrich in seiner Untersuchung über den poetischen Nihilismus in der Romantik, dass von der Position der religiösen Vereinzelung und Vereinsamung aus, nach der Trennung von Regine Olsen, die erste Auseinandersetzung mit der Lebensgestaltung des Ästhetikers und des Romantikers, die im ersten Teil von *Entweder/Oder* ausgearbeitet wurde, erwuchs.³⁶⁵ Eichendorffs Viktor wurde

³⁵⁷ In der allgemeinen Forschungsliteratur über Kierkegaard wird der Name Victor Eremita vielfach einfach übersetzt. So tun es beispielsweise Harald von Medelson (K2) oder auch Joakim Garff (GJ). Der Zusammenhang mit dem Viktor aus Eichendorffs *Ahnung und Gegenwart* wird von den genannten Autoren allerdings nicht gesehen.

³⁵⁸ Gemäss dem Übersetzer Emanuel Hirsch wäre an dieser Stelle die wortwörtliche Übersetzung aus dem Dänischen «wörtliche Ausleerung». Hirsch hat, gemäss seiner Kenntnisse, der goethisch-romantischen Theorie von der Ergiessung der dichterischen Subjektivität in der dichterischen Produktion so übersetzt. Vgl. SÜS, 130.

³⁵⁹ SÜS, 31.

³⁶⁰ Ebd., 31.

³⁶¹ Ebd., 31.

³⁶² EO 1, Geschichtliche Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung von Emanuel Hirsch, XV.

³⁶³ Vgl. Anmerkung 55a, SÜS, 130.

³⁶⁴ Arendt Dieter, *Der poetische Nihilismus in der Romantik*, 234.

³⁶⁵ Ebd., 237.

demnach sozusagen Modell für Kierkegaards Pseudonym *Viktor Eremita*, den Herausgeber von *Entweder/Oder*. Derselbe *Viktor Eremita* tritt übrigens nicht nur in *Entweder/Oder* auf, sondern auch in *Stadien auf des Lebens Weg* im Gastmahl, wo er persönlich «eine Rede über den Eros und dessen Askese und Weltentsagung predigt». ³⁶⁶

Emanuel Hirsch meinte, dass Kierkegaard mit dem Namen *Victor Eremita* ausdrücke, dass er durch den Bruch der Verlobung mit Regine Olsen nun ein «abgeschiedener Einsamer» ³⁶⁷ geworden sei. *Victor Eremita* steht symbolisch einerseits für den Sieg, andererseits für die Einsamkeit, die ihn nach dem Sieg begleitet. Kierkegaard sprach vom Sieg, da er die Trennung mit Regine Olsen als einen Sieg sah, für den er lange mit sich selbst, gegen Regine und gegen damalige gesellschaftliche Konventionen, kämpfen musste. An den Daten und der Forschung über die Entstehungsgeschichte des Werkes *Entweder/Oder* lässt sich grundsätzlich auch ein autobiografischer Bezug, aber keine Identifikation, zur eigenen «inneren Entstehungsgeschichte» von Kierkegaard herstellen, da es sich im ersten Teil von *Entweder/Oder*, gemäss Emanuel Hirsch, um eine «dichterische Ergiessung» nach dem Bruch mit Regine Olsen handelt. ³⁶⁸ *Victor Eremita* könnte mit seinem ganzen Bedeutungsumfang für den emotionalen Zustand von Kierkegaard selbst stehen. ³⁶⁹ Es ist davon auszugehen, dass sich Kierkegaard mit dem Pseudonym *Victor Eremita* in keiner Weise vor der Öffentlichkeit verhüllen und in Anonymität treten wollte, wie dies normalerweise bei Pseudonymen der Fall ist. Nein, laut Hirsch, habe so gut wie jeder Leser damals gewusst, dass der Autorennamen *Victor Eremita* mit Kierkegaard in eine Verbindung zu bringen ist. ³⁷⁰ Dennoch sprechen wir an dieser Stelle von einem Pseudonym, und nicht von einem Pseudepigraph, weil Kierkegaard erstens selbst diese Begrifflichkeit Pseudonym verwendete und weil das Werk selbst als «dichterische Ergiessung» ³⁷¹, also als Werk mit dichterischen Ichs zu verstehen ist.

Hirsch schrieb am Ende des Vorworts von *Entweder/Oder*: «Der eigentliche Grund für die Pseudonymsetzung liegt in der Absicht, die eigene Persönlichkeit so weit wie möglich von dem dichterischen und denkerischen Schaffen abzurücken und so den erdichteten Persönlichkeiten

³⁶⁶ Ebd., Vgl. Fussnote, 234.

³⁶⁷ EO 1, Geschichtliche Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung von Emanuel Hirsch, XV.

³⁶⁸ EO 1, Geschichtliche Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung von Emanuel Hirsch, IX.

³⁶⁹ Vgl. Kapitel 2.3 Pseudonyme oder Pseudepigraphen?

³⁷⁰ EO 1, Geschichtliche Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung von Emanuel Hirsch XV.

³⁷¹ EO 1, Geschichtliche Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung von Emanuel Hirsch, IX.

A und B selber die Verantwortung für ihre Aussagen zu überlassen»³⁷². Um der Wahrheit willen beziehe ich mich nicht zuletzt auch auf Kierkegaard selbst, der im Vorwort zu *Entweder/Oder* beschrieb, wie er als *Victor Eremita* die Papiere, aus denen *Entweder/Oder* besteht, gefunden hat, und wie er die beiden Verfasser dieser Papiere nennt: A und B. Wir stellen fest, A und B sind keine Namen. In dieser Hinsicht kann nicht von einer doppelt verschachtelten Pseudonymität gesprochen werden, aber sicher ist, Kierkegaard brachte den Autoren *Victor Eremita* ins Spiel, um weitere fiktive Personen A und B zu produzieren. Legendär verwirrend und gleichzeitig verräterisch sind insbesondere Kierkegaards Anspielungen auf das *Tagebuch des Verführers*. Scheinbar hat er die Papiere für das Tagebuch aus A's Händen, aber er meinte: «Hier begegnen neue Schwierigkeiten, sofern A sich nicht für den Verfasser, sondern bloss für den Herausgeber erklärt».³⁷³ Kierkegaard verwirrte den Leser noch weiter, indem er beschrieb, dass diese Anordnung von Verfasser und Herausgeber seine eigene Stellung verwickle und «der eine Verfasser kommt nun dazu, in dem andern drinzustecken wie Kästchen in einem chinesisches Kästchenspiel».³⁷⁴ Kierkegaard fügte dem gleich noch an, dass die Stimmung, die in A's Vorrede wahrzunehmen ist, «in gewisser Weise den Dichter verrät».³⁷⁵ Betrachten wir also im kommenden Kapitel diesen Dichter, das Pseudonym A, etwas genauer.

2.4.1.1 Das Pseudonym A, ein Ästhetiker

A ist Autor von mehreren Artikeln des ersten Teils des Werkes *Entweder/Oder*. Das Pseudonym A soll einen Ästhetiker darstellen. Allerdings, so meinte Hirsch, dürfen wir uns den Ästhetiker A nicht als den Verführer des *Tagebuch eines Verführers* selbst vorstellen, sondern der Ästhetiker A ist eher ein Dichter, der sich im *Tagebuch des Verführers* schriftlich ausdrückt.³⁷⁶ Der erste Teil des Buches *Entweder/Oder* enthält die Papiere von A und beschreibt demnach die ästhetische Lebensweise eines Menschen. Die Papiere von A sind einer ästhetischen Lebensweise entsprechend ungeordnet und relativ durcheinander. Der Herausgeber von *Entweder/Oder* *Victor Eremita* erklärte im Vorwort, dass es nicht so leicht gewesen sei, «die Papiere von A zu ordnen», und er sozusagen die Ordnung durch den Zufall hat bestimmen lassen, denn er hat die Papiere einfach in der Ordnung belassen, in der er sie vorgefunden hat.

³⁷² EO 1, Geschichtliche Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung von Emanuel Hirsch, XV.

³⁷³ EO 1, Vorwort, 9.

³⁷⁴ EO 1, Vorwort, 9.

³⁷⁵ EO 1, Vorwort, 10.

³⁷⁶ Vgl. Ebd., X.

Interessant bleibt auch die Tatsache, dass *Victor Eremita* meinte, dass er in diesem ersten Teil von *Entweder/Oder* keinen Entscheid gefällt habe, und damit nicht wisse, ob die Ordnung einen chronologischen Wert in sich trage oder nicht. Den Anmerkungen des Übersetzers, Emanuel Hirschs, zufolge ist allerdings zu entnehmen, dass «die einzelnen Stücke des ersten Bandes von *Entweder/Oder* in anderer zeitlicher Abfolge von Kierkegaard niedergeschrieben wurden als in der von ihm für den Druck gewählten Folge».³⁷⁷ Dieser Umstand spricht eher dafür, dass die einzelnen Kapitel des ersten Teils von *Entweder/Oder* doch bewusst in dieser bestimmten Unordnung geordnet wurden. Wie dem mit der Reihenfolge im ersten Teil von *Entweder/Oder* auch sei, nachdem sich Kierkegaard in Zusammenhang mit der Auflösung der Verlobung mit Regine Olsen vor den Augen der gebildeten Gesellschaft Kopenhagens als erotisch experimentierender Bösewicht in der Verkörperung von *Johannes dem Verführer* im *Tagebuch eines Verführers* dargestellt hatte, sah er sich wohl der Notwendigkeit ausgesetzt, das Ganze ins richtige Licht zu rücken. Kierkegaard will nicht mit *Johannes dem Verführer* identifiziert werden. So verfasste Kierkegaard einen zweiten Teil von *Entweder/Oder*, in dem ein Ethiker B das Wort in Form von Briefen an A, den Ästhetiker, ergreift und ihm seine Reflexionen über die Ehe, als ethische Lebensform, erzählt. Betrachten wir also im kommenden Kapitel das Pseudonym B näher.

2.4.1.2 Das Pseudonym B, ein Gerichtsrat

Die Briefe von B an A als Form der Verschriftlichung im zweiten Teil von *Entweder/Oder* erfüllen die Funktion, dem Leser einen vertrauteren und persönlicheren Einblick in die Kommunikation zwischen B und A zu bieten. Die Leseumgebung wird durch die Briefform subjektiver gestaltet. B ist nun also Autor von mehreren Briefen an A, die im zweiten Teil von *Entweder/Oder* enthalten sind. Das Pseudonym B, ein sogenannter Gerichtsrat Wilhelm³⁷⁸, soll, gemäss dem Herausgeber Victor Eremitas, die Briefe an seinen Freund A, den jungen Dichter geschrieben haben. Der zweite Teil von *Entweder/Oder* eröffnet dem Leser demnach einen Einblick in die schriftliche Kommunikation über die Ehe zwischen dem Ethiker (Gerichtsrat, B) und dem Ästhetiker (Dichter, A). Die Briefe bzw. Papiere von B beschreiben demnach die ethische Lebensweise eines Menschen und sind, nicht wie die Papiere von A, ungeordnet, sondern erscheinen dem Leser im zweiten Teil von *Entweder/Oder* kohärent in geordneter Weise.

³⁷⁷ EO 1, Anmerkungen des Übersetzers, 485.

³⁷⁸ EO 2, Vorbemerkung zur 2. und geschichtlichen Einleitung zur 3. Abteilung, VII.

In der ersten Abhandlung des zweiten Teils von *Entweder/Oder* mit dem Titel *Die ästhetische Giltigkeit der Ehe* geht es in den Briefen von B an A um die wahre Erfüllung in der Ehe. Wenn eine Lebensgemeinschaft in vollem Vertrauen entstehe, dann könne, so B, nur die Ehe die «einzig wesensgemässe Gestalt des Eros» sein.³⁷⁹ Dem Kapitel über *Die ästhetische Giltigkeit der Ehe* folgt zugleich eine zweite Abhandlung über *Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit*. In dieser zweiten Abhandlung von B, dem ethischen Gerichtsrat Wilhelm, wird die Wahl der Lebensführung thematisiert. Die richtige Lebensführung findet man, so der Gerichtsrat B, dadurch, dass man sich der ethischen Wahl *Entweder/Oder* vor Gott aussetzt und sich unbedingt für den ethisch-religiösen Ernst als Grundlage des Lebens entscheidet. Der Gerichtsrat erklärt sich darin auch, dass er das Eingehen seiner Ehe als solche richtige Wahl verstehe. Die beiden Abhandlungen im zweiten Teil von *Entweder/Oder* stehen als extremes Gegenstück zum *Tagebuch des Verführers* im ersten Teil von *Entweder/Oder*.³⁸⁰ Das eigentliche Gegenstück zum *Tagebuch des Verführers* sind hingegen nicht die beiden eben genannten Abhandlungen über die Ehe im zweiten Teil von *Entweder/Oder*, sondern das darauf folgende *Ultimatum*. Es steht im zweiten Band von *Entweder/Oder* an der Stelle, die im ersten Band das *Tagebuch des Verführers* einnimmt und Kierkegaard wollte hier zuerst anstelle des *Ultimatums* eine antiparallele Stelle mit dem Titel *Unglückliche Liebe* ergänzen.³⁸¹ Das *Ultimatum* ist als eine Art Predigt aufzufassen und passt in diesem Sinne besser an diese Stelle als *Unglückliche Liebe*. Denn, mit dieser Predigt konnte sichtbar gemacht werden, dass die ethisch-religiöse Wahrheit nur «in der Tiefe der christlichen Erfahrung von Sünde und Gnade» zu verankern ist.³⁸² Mit dem *Ultimatum* wird auch deutlich, dass die Lebensanschauung von B, dem Gerichtsrat Wilhelm, immer schon von religiös-christlichen Gründen bestimmt ist.³⁸³ Emanuel Hirsch zufolge ist nämlich dieser zweite Teil bzw. zweite Band von *Entweder/Oder* auch eng mit den zwei Erbaulichen Reden, die im Mai 1843 unter dem zivilen Namen Søren Kierkegaards erschienen sind, verknüpft. Wenn wir hier einen Blick auf die Publikationsdaten wagen: *Entweder/Oder* liegt lediglich drei Monate zuvor, am 20. Februar 1843, zu einem Stückpreis von 4 Reichstalern und 72 Schilling bei Reitzel zum

³⁷⁹ EO 1, Geschichtliche Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung von Emanuel Hirsch, IX.

³⁸⁰ EO 2, Vorbemerkung zur 2. und geschichtlichen Einleitung zur 3. Abteilung, X.

³⁸¹ Papirer IV A 215.

³⁸² EO 1, Geschichtliche Einleitung zur ersten und zweiten Abteilung von Emanuel Hirsch, XIV.

³⁸³ EO 2, Vorbemerkung zur 2. und geschichtlichen Einleitung zur 3. Abteilung, XII.

Verkauf.³⁸⁴ Insofern dürften diese zwei Erbaulichen Reden als religiöse Schriften eng mit dem zweiten Teil von *Entweder/Oder* als ethisch-religiöse Schrift zusammen geordnet werden. Dies beweisen unter anderem auch die nachfolgenden Stellen in Kierkegaards Werk *Schriften über sich selbst*, worin er beispielsweise schrieb:

« (...) das unmittelbare Religiöse – das von Anfang an zur Stelle war (...). Das unmittelbare Religiöse ist von Anfang an zur Stelle gewesen; denn *«Zwei Erbauliche Reden 1843»* ist ja gleichzeitig mit *«Entweder – Oder»*. Und um diese Gleichzeitigkeit des unmittelbaren Religiösen zu sichern, darum folgte dann gleichzeitig mit jedem Pseudonym eine kleine Sammlung *«erbaulicher Reden»*, bis dass die *«Abschliessende Nachschrift»* erschien (...).³⁸⁵ < >

Klar wird hierdurch, dass sämtliche pseudonymen Werke bis zur *Abschliessenden Nachschrift* von Kierkegaard jeweils von *Erbaulichen Reden* begleitet wurden, um die religiöse Sichtweise zu sichern. Wie allerdings die Dialektik zwischen den *Erbaulichen Reden* und den beiden Teilen von *Entweder/Oder* konkret verstanden werden muss, eröffnet uns die nachfolgende Textstelle aus den *Schriften über sich selbst*:

«Sieht man nämlich näher zu, so wird man sehen, dass für das Eintreten der Veränderung keineswegs drei Jahre zur Verfügung stehen, sondern dass die Veränderung gleichzeitig ist mit dem Anfang, das heisst, dass die Zwiefältigkeit gleich von Anbeginn an da ist. Denn gleichzeitig mit *«Entweder - Oder»* liegen *«Zwei Erbauliche Reden»*. Die Zwiefältigkeit in tieferem Sinne, das heisst im Sinne des gesamten schriftstellerischen Werks, war keineswegs die, von der seinerzeit die Rede gewesen ist: erster Teil und zweiter Teil von *«Entweder - Oder»*. Nein, die Zwiefältigkeit war: *«Entweder - Oder»* - und *«Zwei Erbauliche Reden»*. Das Religiöse ist zur Stelle also gleich von Anbeginn an. Umgekehrt, das Ästhetische ist wiederum zur Stelle noch im letzten Augenblick³⁸⁶».³⁸⁷

³⁸⁴ GJ, 254.

³⁸⁵ SÜS, 6.

³⁸⁶ Hier bezieht sich Kierkegaard auf einen kleinen ästhetischen Artikel mit dem Titel *«Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin»*. Vgl. SÜS, 26.

³⁸⁷ SÜS, 26.

Mit diesem Zitat wird ganz deutlich, dass Kierkegaard der gebildeten Kopenhagener Gesellschaft vorwarf, dass die Zwiefältigkeit bzw. die Dialektik fälschlicherweise in *Entweder/Oder* selbst, zwischen den beiden Teilen, dem ästhetischen ersten Teil und dem ethischen zweiten Teil von *Entweder/Oder*, und nicht zwischen *Entweder/Oder* als ganzes Werk und den *Erbaulichen Reden* von 1843 gesehen wird. Dies zieht mit sich, dass die meisten meinten, dass die Dialektik in *Entweder/Oder* zwischen der Ästhetik und der Ethik, zwischen A und B, verortet wurde und nicht zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen. Der Titel *Entweder/Oder* weist aber, gemäss Kierkegaard, ganz klar auf eine Entscheidung, sich «entweder in Verzweigung und Sinnlichkeit», also ins Ästhetische, zu «stürzen, oder schlechthin das Religiöse» zu wählen «als das Einzige - entweder die Welt nach einem Massstab, der grauenvoll sein würde, oder das Kloster.»³⁸⁸ Victor Eremita, der Herausgeber des Werkes *Entweder/Oder* schien, sich demnach als Religiöser ins Kloster zurückgezogen zu haben, und er verwies ganz klar damit auf die danach folgenden religiösen *Erbaulichen Reden*, die kurz nach *Entweder/Oder* erschienen sind. Der Gerichtsrat B hingegen scheint zu Beginn des zweiten Teils von *Entweder/Oder* sich gegenüber dem Ästhetiker A, für seine Entscheidung gegen eine ästhetische Lebensführung rechtfertigen zu müssen. Im Rahmen seiner Ausführungen im *Ultimatum* an A, entdeckt der Ethiker B seine religiöse Bezogenheit, indem er nämlich diese Predigt zwar schreibt, aber damit keinen neuen Brief an A verfasst, sondern lediglich zur Feder greift, um von einem Brief eines Pastors aus Jütland³⁸⁹, den er selbst empfangen hat, zu erzählen. Diesem Brief des Pastors lag eine noch vom Pastor ungehaltene Predigt bei, die, so findet B, auch von A gelesen werden sollte, denn sie verweise sowohl auf A wie auch auf B, also sowohl auf das Ästhetische wie auch auf das Ethische. So schreibt der Gerichtsrat B dann auch am Ende des *Ultimatums*: «ich habe sie gelesen, und an mich selbst gedacht, habe sie gelesen, und an Dich gedacht».³⁹⁰ Das Religiöse, so erscheint es durch den Einblick in die Reflexionen von B, verweist immer schon auf das Ästhetische und das Ethische. Das Ethische, in Erscheinung tretend mit dem Gerichtsrat B, wirkt zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen, als dialektischer Vermittler.

³⁸⁸ Ebd., 31.

³⁸⁹ EO 2, 359.

³⁹⁰ Ebd., 360.

Kierkegaard führte seine Haltung zum dialektischen Verhältnis zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen in den *Schriften über sich selbst* noch weiter aus, indem er dort die Frage stellte: «Wenn denn nun, laut Annahme, die meisten in der Christenheit nur eingebildetermassen Christen sind, in welchen Kategorien leben sie dann?»³⁹¹ Kierkegaard antwortete sogleich auf seine gestellte Frage und meinte, dass diese Christen in ästhetischen oder in ästhetisch-ethischen Kategorien leben³⁹², aber nicht, wie die meisten der Christenheit meinen, in religiösen Kategorien. Der religiöse Schriftsteller muss also, so fuhr Kierkegaard in den *Schriften über sich selbst* fort, mit einer ästhetischen Leistung anfangen.³⁹³ «Je glanzvoller die [ästhetische] Leistung ist, umso besser für ihn».³⁹⁴ Es scheint also klar geplant, dass Kierkegaard den ersten Teil von *Entweder/Oder* ästhetisch meisterhaft mit seinem *Tagebuch des Verführers* und *Johannes dem Verführer* sowie dem Pseudonym A, dem Dichter, ausgestaltet hat, um sodann mit dem zweiten Teil von *Entweder/Oder* ethisch-religiös die Feder weiterzuführen. Der Gerichtsrat Wilhelm als Ethiker mit dem Pseudonym B, war dahingehend immer schon darauf ausgerichtet, auf etwas Ästhetisches zu antworten und selbst wiederum eine ästhetische Antwort zu provozieren. Inwieweit der Gerichtsrat Wilhelm als Pseudonym B, im zweiten Teil von *Entweder/Oder*, auch wenn er in der Predigt *Ultimatum* erste religiöse Züge sich anzueignen scheint, allenfalls doch nur ein eingebildeter Christ bleibt, und somit in ästhetischen oder höchstens in ästhetisch-ethischen Kategorien lebt, und es nie bis zu einer ethisch-religiösen Lebensführung schafft, bleibt je nach Sichtweise offen, aber doch wahrscheinlich. Denn Kierkegaard fuhr nach dem kurzen *Ultimatum* in *Entweder/Oder* damit fort, «dass das Erbauliche, welches in dem Gedanken liegt», darin sei, «dass wir Gott gegenüber allezeit Unrecht haben».³⁹⁵ Also, auch wenn der Gerichtsrat B meint, sich in einer ethisch-religiösen Lebensführung zu bewegen, wird er dies Gott gegenüber nicht rechtens tun. Das Erbauliche am Erbaulichen ist im eigentlichen Sinne, dass die Erbaulichkeit davon ausgeht, dass sie den Moment enthält, dass wir Menschen gegenüber Gott allezeit Unrecht haben – und genau dies, sei laut Kierkegaard, der eigentlich religiöse Gedanke. Dafür spricht unter anderem auch die Tatsache, dass Kierkegaard selbst für sich in Anspruch nahm, jeweils von *Erbaulichen Reden* zu sprechen, und nicht von Predigten. Obwohl die *Erbaulichen Reden* Kierkegaards durchaus als Predigten angesehen werden könnten, hielt

³⁹¹ Ebd., 36f.

³⁹² Ebd., 36f.

³⁹³ Ebd., 37.

³⁹⁴ Ebd., 37.

³⁹⁵ EO 2, 361f.

sich Kierkegaard in zweierlei Hinsicht nicht dafür, von Predigten zu sprechen. Erstens, weil er formell keine offizielle Pfarrerstelle bzw. Pastorenstelle besetzte. So schrieb er im Vorwort zu den Erbaulichen Reden von 1843 beispielsweise:

«Wiewohl dies kleine Buch (welches deshalb ‹Reden› genannt worden ist, nicht Predigten, weil ihr Verfasser keine Vollmacht zu predigen hat; ‹Erbauliche Reden›, nicht Reden zur Erbauung, weil der Redende keineswegs beansprucht, Lehrer zu sein) nichts, zu sein wünscht, (...) und nichts begehrt als im Verborgenen zu bleiben, (...)».³⁹⁶

Kierkegaard wollte sich in diesem Vorwort der Erbaulichen Reden von 1843 nicht als religiösen Lehrer sehen, der predigte, weil man unter einem Lehrer normalerweise eine Person versteht, die sagt, wie es ist. Wenn ein Lehrer sagt, wie etwas ist, dann ist dies eine objektive und für Kierkegaard wohl zugleich spekulative Aussage. Kierkegaard sah sich dahingehend nicht als Lehrer, sondern er vertrat klar die Position, dass ein Lehrer eigentlich ein Lernender sei. Hinzu kommt, dass nach Kierkegaards Ansicht, eine Unterweisung eines Lehrers eigentlich damit beginnen sollte, dass der Lehrer vom Lernenden lernt. Der Lehrer soll sich in das, was der Lernende subjektiv verstanden hat, hineinversetzen. So versteht der Lehrer dann selbst, wie der Lernende es verstanden hat.³⁹⁷ Ein solcher Lehrer benimmt sich, indem er sich in erster Linie selbst als Lernender verhält, als ein Lehrer, der sich subjektiv in das Gelernte seines Lernenden hineindenkt.

Kommen wir zurück zu den *Erbaulichen Reden*, die nicht Predigten genannt werden. Kierkegaard hielt sich, wie vorhin gesagt, in zweierlei Hinsicht nicht dafür von Predigten zu sprechen. Erstens, weil er, wie eben dargestellt, keine offizielle Pfarrstelle hatte und zweitens, sprach er lieber von Reden anstatt von Predigten, weil er sich grundsätzlich nicht von Gott dafür bevollmächtigt hielt, von Predigten sprechen zu dürfen. So schrieb er in seinen *Schriften über sich selbst*, dass er «ohne Vollmacht» auf das Religiöse und das Christliche aufmerksam machen will. Dieses Ohne-Vollmacht-Sein war für ihn von Anfang an immer wieder eingeschärft und durch Pseudonyme gelebt und wiederholt worden. Er betrachtete sich selbst lieber als einen

³⁹⁶ ER1, 381.

³⁹⁷ SÜS, 40.

Leser seiner Bücher als den Verfasser derjenigen.³⁹⁸ Denn, wenn er als Leser und nicht als Verfasser seine pseudonymen Werke las, dann trat er mit sich selbst in ein Gespräch. Und Kierkegaard betrachtete sich selbst erst vor Gott religiös, wenn er mit sich selbst redete.³⁹⁹ So verdeutlichte Kierkegaard in den *Schriften über sich selbst*:

««Vor Gott», religiös, nenne ich, wenn ich mit mir selbst rede, die gesamte Wirksamkeit als Schriftsteller meine eigene Erziehung und Entwicklung, nur nicht in dem Sinne, als ob ich nun vollkommen wäre oder vollkommen fertig wäre insofern, dass es einer Erziehung und Entwicklung nicht mehr bedürfte.»⁴⁰⁰

Die Rede versteht sich für Kierkegaard als Reden mit sich selbst und nicht als Mittel, sich selbst etwas vorpredigen zu wollen. Eine Predigt will sagen, wie etwas objektiv ist, und sieht sich in diesem Sinne als vollständige und absolute Mitteilung ohne Entwicklungsmöglichkeit. Aufgrund ihrer Vollmacht muss eine Predigt, so wie sie ist, hingenommen werden. Den Zuhörern oder Lesern einer Predigt wird dementsprechend die Möglichkeit genommen, sich den Inhalt subjektiv anzueignen. Eine Predigt richtet sich zudem an ein Publikum, an eine Mehrheit. Eine Rede hingegen ist persönlich, subjektiv und in diesem Sinne persönlich, an einen Einzelnen gerichtet. Diese Gerichtetheit auf das Innerliche eines Subjekts entsprach Kierkegaards religiöser Vorstellung eher als die nach aussen an die Mehrheit gerichtete absolute Form der Predigt.

2.4.2 Die Pseudonyme mit *Johannes*

Der Name Johannes taucht in unterschiedlichen Versionen auf. Einerseits lesen wir bei *Victor Eremita*, dem Herausgeber von *Entweder/Oder*, von einem sogenannten *Tagebuch eines Verführers*. Dieses besagte Tagebuch, das am Ende des ersten Teils von *Entweder/Oder* erscheint, enthält Liebesbriefe von einem *Johannes dem Verführer* an eine Cordelia. In *Furcht und Zittern* treffen wir als Leser auf einen *Johannes de silentio*. Das Pseudonym *Johannes Climacus* verwendete Kierkegaard sogar für drei seiner Schriften auf unterschiedliche Art und Weise. Im Werk *Johannes Climacus oder De Omnibus dubitandum est*, welches zwischen 1842 und 1843 entstanden ist, wird das Leben eines jungen einundzwanzigjährigen Studenten aus Kopenhagen

³⁹⁸ Ebd., 10.

³⁹⁹ Ebd., 10.

⁴⁰⁰ Ebd., 10.

nacherzählt. *De Omnibus* wird vielfach als intellektuelle Biografie Kierkegaards beschrieben, da *Johannes* in vielen Facetten dem jungen Studenten Kierkegaard gleicht. Dennoch dürfen wir nicht automatisch davon ausgehen, dass der *Johannes Climacus*, der in *De Omnibus* vorkommt, identisch ist mit dem Pseudonym *Johannes Climacus* aus den anderen beiden Werken. Sowohl das Werk *Philosophische Brocken* im Jahr 1844 als auch das Werk *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existenzielle Einsprache* im Jahr 1846 sind unter dem Pseudonym *Johannes Climacus* geschrieben und von S. Kierkegaard herausgegeben. Wir werden im Folgenden Kapitel über das Pseudonym *Johannes Climacus* zwischen dem jungen ca. einundzwanzigjährigen *Johannes Climacus* aus *De Omnibus* und dem konkret verwendeten Pseudonym *Johannes Climacus* aus *Philosophische Brocken* und *Abschliessende unwissenschaftlichen Nachschrift* unterscheiden. Auf *Johannes Climacus* folgte als letzter dieser Johannes-Pseudonyme *Anti-Climacus*, der sich als Gegenspieler zu *Johannes Climacus* versteht und in den religiösen Werken *Die Krankheit zum Tode* und *Einübung im Christentum* auftritt.

2.4.2.1 Johannes der Verführer

Als *Johannes der Verführer* verarbeitete und dokumentierte Kierkegaard, in einer der Romantik entsprechenden Briefromanform, im Rahmen des *Tagebuch des Verführers* im Werk *Entweder/Oder* Bezüge zu seiner eigenen Liebesgeschichte mit Regine Olsen.⁴⁰¹ Die wahren Akteure dieser Geschichte dürfen nicht einfach als Repräsentationen bzw. Identifikationen unter anderen Namen angesehen werden. Es ist davon auszugehen, dass den beiden Hauptakteuren im *Tagebuch eines Verführers* viel Fiktives angedichtet wurde. Beginnen wir also mit der Hauptrolle. Darin bringt sich Kierkegaard in einen Bezug zu einem Verführer. Dieser Bezug oder diese Offenbarung seiner selbst als Verführer durch das Pseudonym *Johannes der Verführer* hing mutmasslich mehr mit der biblischen Offenbarung des Johannes zusammen, als man dies auf den ersten Blick vermuten mag. Bekanntlich wird die Offenbarung des Johannes auch Apokalypse (ἀποκάλυψις, *apokalypsis*) genannt und darf wörtlich übersetzt mit «Enthüllung» gleichgesetzt werden. Im Zusammenhang mit Kierkegaard darf dieses *Tagebuch des Verführers* als eine Art ästhetische Enthüllung gesehen werden. Die Enthüllung unter dem dichterischen

⁴⁰¹ EO 1, Vorwort, 9f.

Ich des *Johannes des Verführers* ist keine Enthüllung Kierkegaards, sondern eine Enthüllung seines *dichterischen Ichs*. Die Enthüllung hilft dabei den Leser zu verführen.

Nebenbei: Auch formal finden wir spannende Parallelen zwischen dem *Johannes der Verführer* aus dem *Tagebuch eines Verführers* und dem Verfasser Johannes in der Offenbarung des Johannes. Der biblische Johannes in der Offenbarung des Johannes richtet sich in der Offenbarung des Johannes ebenso wie Kierkegaard unter dem Pseudonym *Johannes der Verführer* in seinem *Tagebuch des Verführers* als Ich-Erzähler in Form von Briefen an den Leser. Indessen nicht nur formal, sondern auch inhaltlich lassen sich die Bezüge zu Kierkegaards eigenem Leben nicht verschweigen. Denn neben *Johannes dem Verführer* der sich als Flaneur und Privatier zu gefallen schien⁴⁰², kam auch eine Cordelia vor. Aussergewöhnlich lebensnah erscheint in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass es in Kierkegaards sozialen Kontext tatsächlich eine Cordelia gab. Es liegt auf den ersten Blick nahe, Cordelia mit Regine Olsen, seiner Verlobten, zu identifizieren. Da Kierkegaard aber keinesfalls dichterische Ichs erschaffen hatte, um diese mit wahren Personen zu identifizieren, und den dichterischen Ichs eigene Autorität zuspricht, sollten wir vorsichtig sein mit Identifikationen. Wie bereits gesagt: Es ergibt mehr Sinn Kierkegaards dichterische Ichs als Pseudonyme mit autobiografischen Bezügen zu seinem Leben zu verstehen, anstatt diese mit seinem Leben zu identifizieren. Es entsteht damit auch einen grösseren Interpretationsspielraum für den Leser. Wenn wir beispielsweise grobfahrlässig Cordelia mit Regine Olsen identifizieren, bedenken wir nicht, dass «Regine Olsen», Kierkegaards damalige Verlobte, «eine Schwester hatte, die Cordelia hiess».⁴⁰³ Regine Olsens Schwester Cordelia schien auch nach dem Bruch der Verlobung von Kierkegaard mit ihrer Schwester davon überzeugt zu sein, «dass Kierkegaard kein böser Mensch sei».⁴⁰⁴ Einer der Übersetzer von *Entweder/Oder*, namentlich Emanuel Hirsch, vermutete, dass Kierkegaard im *Tagebuch des Verführers* den Namen Cordelia gewählt habe, da Kierkegaard davon ausging, dass die Familie von Regine einen grossen Einfluss auf Regine einnahm und er allenfalls mit der Wahl des Namens Cordelia, die Schwester als Feindin gegen sich bekehren wollte. *Johannes der Verführer* versuchte also nicht nur die Verführung Cordelias im *Tagebuch des Verführers* ästhetisch-erotisch darzulegen, sondern die Verführung griff weiter, indem er versuchte, gar die Schwester von Regine zu manipulieren und gegen sich aufzubringen. Überdies trat auch

⁴⁰² Ebd., 162.

⁴⁰³ Ebd., 500. Anmerkung 219 des Übersetzers.

⁴⁰⁴ Ebd., 500. Anmerkung 219 des Übersetzers.

ein Nebenbuhler auf, den es zuerst auszuschalten galt. Von Edvard ist im besagten Tagebuch die Rede, und dieser könnte eine Andeutung auf Fritz Schlegel gewesen sein. Dieser war Kierkegaards wahrer Gegner im sozialen Leben um Regine Olsen. Erfahrungsgemäss war Regine Olsen, bevor Søren Kierkegaard sich mit ihr verlobte, bereits mit Fritz Schlegel verlobt.⁴⁰⁵ In einem ersten Entwurf des *Tagebuchs des Verführers* soll Edvard noch eindeutig mit dem Namen Fritz erwähnt worden sein.⁴⁰⁶

Neben *Victor Eremita* kommt auch *Johannes* mit dem Beinamen *der Verführer* nicht nur in *Entweder/Oder*, sondern ebenso in den *Stadien auf des Lebens Weg* vor. Wie *Victor Eremita* ist auch *Johannes der Verführer* neben *Constantin Constantius* und zwei weiteren Teilnehmern, einem Jüngling und einem Modehändler, Teilnehmer und Mitfeiernder des ominösen Gastmals namens *In vino veritas*, welches von William Afham zu Beginn der *Stadien auf des Lebens Weg* nacherzählt wurde.⁴⁰⁷

2.4.2.2 *Johannes de silentio*

Weiter erfahren wir im an *Entweder/Oder* anschliessenden Werk, *Furcht und Zittern*, von einem *Johannes de silentio*. Unter *Johannes de silentio* kann unter dem Nachnamen *de silentio* «der Schweigende» bzw. «ein Schweigender» verstanden werden.⁴⁰⁸ Diese anscheinende Widmung an einen Schweigenden deutet mit grosser Wahrscheinlichkeit auf Søren Kierkegaard selbst hin. Mindestens zwei Argumente sprechen für eine solche Deutung.

⁴⁰⁵ Ebd., 112.

⁴⁰⁶ Ebd., 162.

⁴⁰⁷ SLW, 21.

⁴⁰⁸ Gemäss Harald von Mendelsons Verständnis nach steht *de silentio* für den Schweigenden und deutet damit auf Kierkegaard hin. Vgl. K2, 114.

Erstens wird in *Furcht und Zittern* seine eigene Geschichte, die er bereits in *Entweder/Oder* mit dem *Tagebuch des Verführers* von *Johannes dem Verführer* begonnen hatte, weitererzählt. Im Unterschied zu *Entweder/Oder* bezieht sich diese Lebensgeschichte nicht mehr auf das Spannungsfeld zwischen Ästhetik und Ethik, sondern geht einen Schritt weiter in das Religiöse. Vorwiegend seit dem Tod seines Vaters, also seit dem Zeitpunkt, an dem Kierkegaard entschied, sein Theologiestudium noch zu beenden, begann eine tiefe religiös-schriftstellerische Schaffensphase. Diese immer eingehendere Beschäftigung Kierkegaards mit dem Glauben und dem Religiösen schien sich im Laufe seines Lebens und seines Werkes stets intensiviert zu haben. Um zu verstehen, warum Kierkegaard sich mit der Publikation von *Furcht und Zittern* als den Schweigenden verstand, müssen wir nochmals auf seine Erwartungen in Hinblick auf seine Publikation von *Entweder/Oder* zu sprechen kommen. Grundsätzlich wollte Kierkegaard mit dem Werk *Entweder/Oder* kein Werk erschaffen, das beim grossen Leserpublikum auf eine positive Reaktion stossen würde. Er nahm an, mit *Entweder/Oder* die Leser mit Sicherheit nicht erreichen zu können und allenfalls mit dem *Tagebuch eines Verführers* die zeitgenössischen Leser zu schockieren. Der Schock vom *Tagebuch eines Verführers* sollte so festsitzen, dass die anschliessend an *Entweder/Oder* publizierten religiösen Schriften, die *Erbaulichen Reden*, mehr Beachtung gefunden hätten. Dem war aber ganz und gar nicht so, Kierkegaards *Entweder/Oder* zeigte eine grosse Leserschaft auf und er erhielt zu seinem Entsetzen positive Rezensionen. So änderte Kierkegaard sein Vorgehen in *Furcht und Zittern* und erwähnte im Vorwort zu diesem Werk, dass diese Schrift keineswegs von einem Philosophen abstammt, sondern von einem «*poetice et eleganter*» Dichter, also von einem sogenannten «Extra-Schreiber». ⁴⁰⁹ Dieser Extra-Schreiber sah sich als einer, «der weder das System schreibt noch das System verheisst, der sich weder am System verschreibt noch dem System». ⁴¹⁰ Er beteuerte darin, dass sein Federschwingen lediglich ein Luxus darstelle, der nur an Wohlgefallen und Beweiskraft gewinnen könne, «je weniger kaufen und lesen, was er schreibt». ⁴¹¹ Der Verfasser wollte, entgegen den Erwartungen aller, keine Leser haben. Kierkegaard, im Namen *Johannes de silentio*, beabsichtigte mit diesem Werk ein Schweigender zu sein. Schliesslich führte das Schweigen zu weniger Lesern und damit dazu, dass er seine Schrift nicht dem Publikum anpassen musste. Nach den Erfahrungen mit *Entweder/Oder* wäre dies in Kierkegaards Vorstellung ein Albtraum gewesen,

⁴⁰⁹ FZ, 183.

⁴¹⁰ Ebd., 183.

⁴¹¹ Ebd., 183.

wenn er so hätte schreiben müssen, dass es vom Publikum gelesen werde. Er kritisierte damit auch das Schicksal etlicher Schriftsteller seiner Zeit, die seines Erachtens unbedingt Leser haben wollten und somit darauf achten mussten, dass sie so schrieben, «dass es sich bequem beim Mittagsschlaf durchblättern lässt (...)».⁴¹² Kierkegaard als *Johannes de silentio* beabsichtigte mit dieser Schrift «völlig ignoriert zu werden», nicht gelesen zu werden, da er sonst befürchten musste, dass ein «Paraphenschlucker ihn in Paragraphen zerlegen»⁴¹³ würde. Sein erwähnter Wunsch, ein Schweigender bleiben zu wollen, äusserte sich folglich auch im Sinne einer Verbeamtungskritik im damaligen Kopenhagen.

Zweitens wird mit dem Schweigen, das im Pseudonym von *Johannes de silentio* enthalten ist, den Zeitgenossen auch der wahre Grund für die rapide Aufhebung der Verlobung mit Regine vorenthalten bzw. verschwiegen. Als Regine Søren das Jawort zur Verlobung gab, ging er zum Arzt. Der Arzt riet ihm schlussendlich von einer Heirat ab. Warum wohl? Wer sich zu dieser Zeit verlobte, war eigentlich so gut wie verheiratet. Alle Fakten deuteten darauf hin, dass sich Søren Kierkegaard in seinen wilden Jugendjahren, als er sich voller Kraft gegen seinen Vater aufbäumte, bei einem «Bordellbesuch mit Syphilis angesteckt hatte».⁴¹⁴ Im Jahre 1855 bei seiner Einlieferung ins Frederiks Hospital blieb der Krankenbericht zwar ausgesprochen nichtssagend, dennoch hatte Kierkegaard bereits vor der Einlieferung ins Krankenhaus «unter Versagen der Beine und jagenden Schmerzen in den Lenden und Beinen gelitten».⁴¹⁵ Diese Symptome werden allgemein zum Krankheitsbild einer Syphilis im dritten Stadium gezählt. Auch die Zeitspanne von ungefähr 19 Jahren zwischen seinem katastrophalen Bordellbesuch und seinem Tod sind für eine Syphilis-Erkrankung üblich.⁴¹⁶ Das Pseudonym *Johannes de silentio* könnte dementsprechend durchaus auch auf ein persönliches Geheimnis hindeuten.

In einem weiteren Schritt kann *Johannes de silentio* mit etwas Abstraktion, wie dies Joakim Garff sagt, nicht nur autobiografisch verstanden werden, denn das Werk *Furcht und Zittern* erzählt von mehr als nur von der Persönlichkeit Kierkegaards.⁴¹⁷ Wenn wir nicht nur bei der Bedeutung des Pseudonyms hängen bleiben und das ganze Werk mit seiner eigentümlichen Sprache betrachten, wird klar, dass *Johannes de silentio* sich in einem Kampf um die richtige

⁴¹² Ebd., 183.

⁴¹³ Ebd., 184.

⁴¹⁴ K2, 114.

⁴¹⁵ Ebd. 293.

⁴¹⁶ Vgl. Ebd. 293.

⁴¹⁷ GJ, 310.

Sprache durch sein Werk zu schlagen versucht. Der stete Kampf um eine angemessene Sprache in *Furcht und Zittern* kreist um stille Zeichen, die mit sprachlichen Mitteln kaum überwindbar sind. Die sprachliche Ohnmacht und die nonverbale Kommunikation sowie deren weitreichende Bedeutung werden kennzeichnend für die Form, in der das ganze Werk *Furcht und Zittern* gehalten wird. Virtuos arbeitete sich *Johannes de silentio* in *Furcht und Zittern*, einem Werk, das sich nebenbei als dialektische Lyrik⁴¹⁸ versteht, an vier verschiedenen alttestamentarischen Versionen von Abraham und Isaak ab. Abraham äussert sich gegenüber Isaak unverständlich. Er spricht, vermag sich dadurch aber nicht verständlich zu machen.

Kierkegaard äusserte sich in *Furcht und Zittern* als *Johannes de silentio* dazu, indem er sagte:

«Wenn ich mich nämlich, indem ich spreche, nicht verständlich machen kann, so spreche ich nicht, wenn ich gleich ununterbrochen Tag und Nacht spräche. Dies ist mit Abraham der Fall. Er kann alles sagen; aber eines kann er nicht sagen, und doch wenn er es nicht sagen kann, d.h. es so sagen kann, dass ein anderer es versteht, dann spricht er nicht. (...) Dies letztere kann niemand verstehen, und so kann ein jeder das erstere nur missverstehen.»⁴¹⁹

Inwiefern in diesem Sinne *Johannes de silentios* Lyrik in *Furcht und Zittern* von den Lesern nicht verstanden werden kann, obwohl er spricht, scheint hierin nochmals enthalten zu sein. Denn *Johannes de silentios* Absicht ist es, wie er es im Vorwort von *Furcht und Zittern* betonte, nicht von vielen, sondern nur von wenigen Lesern gekauft und gelesen zu werden. Und selbst die wenigen, die *Johannes de silentio* offenbar lesen werden, denen prophezeite er, dass das Gesprochene allenfalls so ausgedrückt wurde, dass keiner es verstehen kann. Wenn keiner es verstehen kann, so bleibt *Johannes de silentio* ein Schweigender, auch wenn er lyrisch virtuos noch so viel geschrieben hat. Vorausgesetzt keiner kann sich dieser virtuos Sprache, dieses Denkens von *Johannes de silentio* bemächtigen, dann geschieht dies nur darum, weil an dieser Stelle, wo das Sprachverständnis aufhört, der Glaube anfängt. Gewissermassen hört das Denken und damit auch die Sprache dort auf, wo der Glaube anfängt.⁴²⁰ Es ist überdies nicht die lyrisch

⁴¹⁸ FZ, Vgl. Titelbild mit dem Vermerk Dialektische Lyrik von Johannes de silentio.

⁴¹⁹ FZ, 312f.

⁴²⁰ FZ, 235. « (...) dessen kein Denken sich bemächtigen kann, weil der Glaube eben da anfängt, wo das Denken aufhört».

virtuose Form von *Furcht und Zittern* alleine, die ein Verstehen erschwert oder verunmöglicht und damit zu einem Schweigen führt, vielmehr ist es der Inhalt in der Geschichte Abrahams und Isaaks, der sprachlos macht. Der Sohn Isaak als tragischer Held opfert sich selbst, opfert alles, er ist gemäss *Johannes de silentio* «offenbar, und in dieser Offenbarkeit der Ethik» ein liebenswürdiger Sohn.⁴²¹ Die Ethik wiederum verlangt eine «unendliche Bewegung, sie fordert Offenbarung».⁴²² Die Ethik fordert eine Art Enthüllung und Begründung der Beweggründe von Abrahams Taten bzw. Vorhaben. Abraham dagegen passt nicht zu Isaak, er ist verloren, «er ist weder ein tragischer Held noch ein ästhetischer Held».⁴²³ *Johannes de silentio* kann Abraham nicht verstehen und nicht erklären, daher schweigt er. Der wahrscheinlich ästhetische Held *Johannes de silentio* kann «sprechen, will aber nicht».⁴²⁴ So verweist der Vorname des Pseudonyms *Johannes de silentio* einerseits auf den ästhetischen *Johannes der Verführer* aus *Entweder/Oder*. Andererseits verweist er auf die biblische Offenbarung des Johannes, mit der ein Geheimnis bzw. die Absichten Abrahams durch eine göttliche Mitteilung geklärt würden. Der Begriff der Offenbarung wird streng gesehen als Eröffnung von etwas bisher Verborgenen im sinnlichen wie auch im religiösen Sinn gebraucht.⁴²⁵

2.4.2.3 *Johannes Climacus*

Eine andere Figur des Johannes, die Figur *Johannes Climacus* kommt genau betrachtet in drei Schriften Kierkegaards vor. Einerseits in *Johannes Climacus oder De Omnibus dubitandum est*, worin von einem sogenannten *Johannes Climacus* erzählt wird. In diesem eben genannten Werk erschien *Johannes Climacus* nicht in der Funktion eines Pseudonyms. In *De Omnibus* aus dem Jahre 1843 ist *Johannes Climacus* noch naiv und leidet darunter, dass er der spekulativen Philosophie vertraute.⁴²⁶ Als richtiges Pseudonym trat *Johannes Climacus* erst zu einem späteren Zeitpunkt auf. Sowohl in seinem Werk *Philosophische Brocken* aus dem Jahr 1844 als auch im Werk *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existenzielle Einsprache* aus dem Jahr 1846. Beide Werke wurden unter dem Pseudonym *Johannes Climacus* geschrieben und von

⁴²¹ Ebd., 312.

⁴²² Ebd., 312.

⁴²³ Ebd., 312.

⁴²⁴ Ebd., 312.

⁴²⁵ Der Begriff der Offenbarung kennt auch einen juristischen Gebrauch.

⁴²⁶ Vgl. Muench, Paul: Kierkegaards Socratic pseudonym. A profile of Johannes Climacus in Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript, 33.

Søren Kierkegaard herausgegeben. Sowohl die *Brocken* als auch die *Nachschrift*, so Konrad Paul Liessmann, sind Höhe- und Wendepunkt in Kierkegaards pseudonymer schriftstellerischer Tätigkeit.⁴²⁷ *Johannes Climacus* hatte noch deutliche Gemeinsamkeiten mit seinen anderen früheren Pseudonymen, und doch markierte die Verwendung dieses Pseudonyms, in beiden Werken, eine «Zäsur in seinem [Kierkegaards] Denken».⁴²⁸ Vor allem die *Nachschrift*, in der Kierkegaard auf seine bisherige Tätigkeit als Autor zurückblickte, unterstreicht, dass die spielerisch eingesetzten Pseudonyme ihre Funktionen für den Wechsel von Positionen und Argumentationen nun erfüllt haben. Damit galt die Periode der pseudonymen Schriften im Wesentlichen als beendet. Obwohl sich Kierkegaard immer schon als religiöser Schriftsteller verstanden hatte, wurde er vor allem nach der *Nachschrift* ganz zum religiösen Schriftsteller und schrieb zunehmend⁴²⁹ unter seinem eigenen zivilen Namen.

2.4.2.3.1 Der naive *Johannes Climacus*

Der Name *Johannes Climacus* ist nicht bedeutungslos und liess Kierkegaard dementsprechend nicht in absolute Anonymität versinken. *Johannes Climacus* ist mit historisch-symbolischer Bedeutung beladen.⁴³⁰ Wobei wohl bemerkt werden muss, dass der Übersetzer von Kierkegaards Werk, Emanuel Hirsch, in seinen Anmerkungen des Übersetzers, schrieb, dass die «Beziehung auf diesen alten Mönchsmystiker ganz äusserlich und zufällig» sei.⁴³¹ Nichtsdestotrotz nannte sich nach kirchlicher Überlieferung ein Abt des Sinaiklosters an der Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert *Johannes Klimakos* (Ἰωάννης Κλίμακος).^{432,433} Klimakos steht für die Treppe bzw. die Leiter und so nannte man *Johannes Klimakos* auch *Johannes von der Leiter*. Dieser eben erwähnte Abt lebte ungefähr 40 Jahre als Eremit, bevor er Abt des Katharinenklosters auf dem Sinai wurde. *Johannes Klimakos* war der Verfasser einer sogenannten Paradiesleiter, der *Climax tou Paradeisou*. Diese leiterartige Anleitung wurde ursprünglich für Mönche angedacht. In dreissig Stufen, d.h. in dreissig Kapiteln, beschrieb *Johannes Klimakos*, wie man Tugenden erwerben und Laster bekämpfen kann, um dem Paradies näher zu kommen, bzw. um

⁴²⁷ Liessmann, Konrad Paul: Søren Kierkegaard zur Einführung, 99.

⁴²⁸ Ebd., 99.

⁴²⁹ Zunehmend im Sinne von progressiv zunehmen.

⁴³⁰ Liessmann, Konrad Paul: Søren Kierkegaard zur Einführung, 100. Liessmann ist der Ansicht, dass dieser Name eine Bedeutung hat, und Emanuel Hirsch meint als Übersetzer des Werkes, dass diese Namensgebung zufällig sei.

⁴³¹ PB, Anmerkungen des Übersetzers, 190.

⁴³² Liessmann, Konrad Paul: Søren Kierkegaard zur Einführung, 99.100.

⁴³³ Der Heilige ist ursprünglich als Johannes Climax, Johannes Scholastikus und Johannes Sinaites bekannt.

ins Paradies zu gelangen. Das Endziel des Durchlaufens der Stufen, wobei eine nach der anderen durchlaufen werden muss, ist am Ende die Einigung mit Gott. Die Zahl Dreissig steht dabei symbolisch für die Lebensjahre von Jesus. Und Kierkegaard ging immer davon aus, dass er das 34. Lebensjahr nicht erreichen werde. Er dachte immer, dass er wie Jesus vorher sterben würde.⁴³⁴

Entgegen der von Emanuel Hirsch proklamierten zufälligen Beziehung⁴³⁵ auf den Mönchsmystiker *Johannes Klimakos*, liefert die Einleitung von Kierkegaards Erzählung mit dem Titel *Johannes Climacus oder De Omnibus dubitandum est* weitere eindeutige Hinweise auf den Abt des Sinaiklosters *Johannes Klimakos*. So erzählte Kierkegaard einleitend, dass ein Student namens *Johannes Climacus* in keiner Weise in der Welt Aufmerksamkeit erregen wollte.⁴³⁶ Viel lieber wollte dieser eben genannte im Stillen als Einzelner dahinleben. *Johannes Climacus* wurde von Kierkegaard als ein «in sich gekehrtes Wesen», das sich jeder Berührung mit anderen Menschen entzog, beschrieben.⁴³⁷ Der Mönchsmystiker *Johannes Klimakos* lebte ebenfalls als Einsiedler. Einsiedler werden bekanntermassen auch Eremiten genannt und den Nachnamen *Eremita*, der den Einzelnen in seiner Einsamkeit beschreibt, verwandte Kierkegaard bereits in *Entweder/Oder*. Ausserdem tritt *Victor Eremita* in diversen Zeitungsartikeln⁴³⁸ oder in den *Stadien auf des Lebens Weg* auf. *Entweder/Oder* aus dem Jahr 1843 gilt als ästhetisches bzw. dichterisches Werk, das auf die im selben Jahr publizierten *Erbaulichen Reden* als religiöse Schriften hinweist. Und wenn Kierkegaard nun ein Jahr später an einem Wendepunkt seiner Schriften stand, dann ist der Bezug auf die Leiter, vielleicht auch als Vorarbeit, für sein im Jahr 1845 erschienenes Werk namens *Stadien auf des Lebens Weg*, deutbar. Denn, an der bereits vorher zitierten Stelle, der Einleitung von Kierkegaards *Johannes Climacus oder De Omnibus dubitandum est*, wurde *Johannes Climacus* als einer beschrieben, der Lust daran findet, mit einem einzelnen Gedanken zu beginnen und von diesem einzelnen Gedanken aus «auf dem Weg der Gedankenfolge Stufe um Stufe zu steigen zu einem höherem; denn die Gedankenfolge war ihm eine Himmelsleiter, (...)».⁴³⁹ Die Gedankenfolge entsteht, indem ein Gedanke das Fundament

⁴³⁴TB2, 98.

⁴³⁵PB, Anmerkungen des Übersetzers, 190.

⁴³⁶JC, 111.

⁴³⁷JC, 111.

⁴³⁸Diverse Zeitungsartikel von Søren Kierkegaard werden mit Pseudonymen unterschrieben, wie beispielsweise der Artikel vom Sonntag, 5. März 1843 in *Faedrelandet*, Nr. 1168 mit dem Pseudonym *Victor Eremita* signiert wurde. C, 19.

⁴³⁹JC, 111f.

für den nächsten Gedanken bildet. Vergleichbar ist diese Beschreibung mit einer Leiter, die Stufe für Stufe bestiegen werden muss, um oben anzukommen. Die Gedankenfolge, die demnach stufenweise aufgestiegen werden muss, war, so die Einleitung, für *Johannes Climacus* Himmelsleiter. Die Gedankenbewegung auf der Leiter darf man sich nicht als linearer Bewegungsablauf vorstellen. Kierkegaard beschrieb das Hochsteigen dieser Leiter als sisyphosartiger Ablauf. Wenn *Johannes Climacus* die Leiterstufe zu einem höheren Gedanken erreichte, freute er sich ungemein, sich dann «Hals über Kopf niederzustürzen in die gleichen Gedankenfolgen, bis er zu dem Punkte hinkam, von welchem er ausgegangen war».⁴⁴⁰



Abbildung 11: Himmelsleiter mit Mönchen⁴⁴¹

Wie auf der oben dargestellten Abbildung 11 mit der Himmelsleiter fiel der unerfahrene *Johannes Climacus* beim Leiteraufstieg immer wieder hinunter, was symbolisch für die naive Unvollkommenheit von *Johannes Climacus* steht. Das Ziel von *Johannes Climacus* war es nicht, oben an der Gedankenleiter anzukommen, sondern das Ziel war der Weg, der einen *Einzelnen* immer wieder zurück an den Anfangspunkt des Gedankens wirft. Dieser Weg darf man

⁴⁴⁰ JC, 112.

⁴⁴¹ Abbildung aus: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ladder_of_Divine_Ascent_Sinai_12th_century.jpg, 17. Juli 2017.

sich nicht als beschwerlichen Gedankenweg vorstellen, denn der *Johannes Climacus* aus *De Omnibus* sprach davon, dass ihm dieses Hinauf und Hinab und dieses Hinab und Hinauf mit den Gedanken wahres Vergnügen bereitere.⁴⁴² Teilweise sei er so voller Freude darüber, dass er kaum schlafen könne.⁴⁴³ Diese Gedankenleiter oder Himmelsleiter kann in Kierkegaards Sinne mit dem unvollkommenen Christ-Werden verglichen werden. Denn der naive *Johannes Climacus* arbeitete sich, symbolisch gekennzeichnet mithilfe der Paradiesleiter, so nah wie möglich an den Glauben heran, ohne selbst gläubig zu werden. Dieser Umstand ist ein erster Hinweis, dass *Johannes Climacus* ein Humorist war, er befand sich im Spannungsfeld zwischen der ethischen und der (ethisch-) religiösen Sphäre. Der junge und naive *Johannes Climacus* aus *De Omnibus* war noch alles andere als religiös, denn er liess sich von aussen noch diktieren, was er zu philosophieren hat. So wurde über *Johannes Climacus* in *De Omnibus* erzählt, dass er immer mehr und mehr begann, im Stillen mit seinen Gedanken zu verweilen, anstatt immer neue Bücher zu lesen. Gleichzeitig kam er sich darin immer verschämter vor und er baute eine Furcht dahingehend auf, dass die berühmten Denker in seiner sozialen Umgebung ihn belächeln könnten, wenn diese hörten, dass auch er denken wolle, wie sie.⁴⁴⁴ *Johannes Climacus* schwieg aus Furcht vor den anderen Philosophen und hörte infolgedessen immer aufmerksamer zu.

«Beim Lauschen auf die Rede der anderen, wurde er insbesondere aufmerksam auf einen Satz, der immer wieder vorgebracht wurde, der von Munde zu Munde ging, jederzeit gepriesen, jederzeit mit Ehrfurcht behandelt. Vielfältig hörte er es wiederholen: *de omnibus dubitandum est*. Damit stand er nun vor dem Satz, der eine entscheidende Rolle in seinem Leben spielen sollte.»⁴⁴⁵

Johannes Climacus hörte, dass vor allem ein Satz in seiner dänischen Umgebung von Bedeutung zu sein schien, und zwar der Satz: *De omnibus dubitandum est*.⁴⁴⁶ Nebenbei soll hier bemerkt werden, dass auch Hegel seine Darstellung der Philosophie von René Descartes mit dem Zitieren dieses Satzes begonnen hat. Hegel nannte den Anfang mit dem Zweifel, der mit diesem

⁴⁴² JC, 112.

⁴⁴³ Ebd., 112.

⁴⁴⁴ C, 121.

⁴⁴⁵ Ebd., 121.

⁴⁴⁶ Ebd., 121.

cartesischen Satz beschrieben wird, den «absoluten Anfang» und fand damit bei vielen dänischen Hegelianern grosses Echo.⁴⁴⁷ Der naive *Johannes Climacus* in *De Omnibus* nahm sich also ebenfalls diesen Satz *De omnibus dubitandum est* als Aufgabe für sein Denken und arbeitete sich im gleichnamigen Werk an diesem cartesianischen Satz über den Zweifel ab. So schrieb er im dritten unvollendeten Teil von *De Omnibus*, dass es schon auffallend war, dass Hegel und Spinoza von Descartes sagten, dass Descartes nicht um des Zweifels willens, sondern um der Wahrheit willen gezweifelt hatte:

«Und warum sprechen diese Männer davon gerade so, als wenn sie selbst es nicht getan hätten? Hat Cartesius es für uns alle abgemacht, ebenso wie Christus gekreuzigt ist? – Ist dies eine wissenschaftliche Frage – oder eine praktische – das muss es wohl bei Cartesius sein.»⁴⁴⁸

Johannes Climacus fragte sich hier begründet, warum die beiden Philosophen, Hegel und Spinoza, objektiv von diesem Zweifeln sprachen, als ob sie selbst nicht gezweifelt hätten, also als ob Descartes, als er gezweifelt hatte, gleich für alle, die ganze Menschheit, gezweifelt hätte. Kierkegaard setzte die Bedeutung des cartesianischen Zweifels seiner Zeit mit der Bedeutung der Kreuzigung Jesus Christi gleich. Jesus nahm durch seine Kreuzigung die Sünden der Menschen aller Zeiten auf sich und gab sein Leben zur Erlösung für viele hin.⁴⁴⁹ Die Kritik Kierkegaards an der Übermachtstellung der cartesianischen Methode enthielt die Forderung, dass der Zweifel keine wissenschaftlich objektiv abzuhandelnde Fragestellung ist, sondern eine praktische Methode, die persönlich subjektiv von jedem Individuum selbst durchgespielt werden müsste.

Wenn wir in anderen Schriften Kierkegaards ähnliche Motive, die in *De Omnibus* vorkommen, aufsuchen, werden wir in einem frühen schriftstellerischen Versuch aus dem Jahre 1838 *Der Streit zwischen dem alten und dem neuen Seifenkeller* ein heroisch-patriotisch-kosmopolitisch-philanthropisch-fatalistisches Drama in mehreren Aufzügen von Søren Kierkegaard fündig. Darin kündigte Kierkegaard bereits an, was er später in der Erzählung über *Johannes Climacus*

⁴⁴⁷ JC, 191. Anmerkungen des Übersetzers Nr. 227.

⁴⁴⁸ JC, 163.

⁴⁴⁹ Vgl. Mt. 20, 28. «So wie der Menschensohn nicht gekommen ist, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele.»

oder *De omnibus dubitandum est* weiter ausarbeitete und nicht ganz beendete. *Der Streit zwischen dem alten und dem neuen Seifenkeller* ist ein von Kierkegaard verfasstes unveröffentlichtes Theaterstück, in dem Descartes' Philosophie in Kierkegaards Zeit und Umfeld von einem sogenannten *Herr von Springgaasen* ironisch als so wichtig und omnipräsent dargestellt wird, dass diese Sätze wie *cogito ergo sum* und *de omnibus dubitandum est* «in jeglichem wohlgeordneten spekulativen Staate eigentlich im Konfirmandenunterricht auswendig gelernt werden sollten».⁴⁵⁰ Kierkegaard kritisiert also nicht nur Hegels dominantes Denksystem, sondern auch Descartes. Zumal Descartes' Zweifel, gemäss Olesen, teilweise bis heute noch so abgehandelt wird, als dass «Descartes alles bezweifelt».⁴⁵¹ Descartes, so Olesen, «zweifelt nur an» dem, «was sich bezweifeln lässt, und zwar um so zum nicht Bezweifelbaren zu gelangen».⁴⁵² Descartes drücke, so Olesen, mit seinem *cogito ergo sum* «eine Identifikation aus: Ich, d.h. ich bin».⁴⁵³ Dass sich Kierkegaard dieser Identifikation nicht verschreiben kann, scheint offensichtlich, denn er will sich nicht in erster Linie mit sich selbst identifizieren, um sich selbst zu verstehen und damit zum nicht Bezweifelbaren Innern des Selbst zu gelangen. Kierkegaard ist der Ansicht, dass der Weg zum eigenen Selbst durch einen Prozess der *De-identifikation* gehen muss, den wir bereits in den Kapiteln 1.3, 1.4 und 2.4 angesprochen haben.

Im Hinblick auf das vorherige ironisch gemeinte Zitat Kierkegaards, in dem er betonte, dass man so allerweltswichtige Sätze wie *cogito ergo sum* in jedem Staate und Konfirmandenunterricht auswendig lernen sollte, fällt zusätzlich noch etwas anderes ins Auge. Und zwar fällt auf, dass in diesem Werk Descartes' berühmter Satz bereits mit dem Christentum verglichen wurde. An einer anderen Stelle des kurzen Dramas beanstandete der Philosoph *Herr von Springgaasen* weiter:

«Ja, es wäre schon recht mit dem Populären; mein Zweifel aber ist durchaus nicht populär; es ist nicht ein Zweifel an dem oder dem, an diesem oder jenem, nein, es ist ein unendlicher Zweifel, ja ich bin zuweilen gängstigt worden von einem wahrhaft wissenschaftlichen Zweifel, ob ich denn auch genug gezweifelt; denn Zweifel ist das Spezifische in der neueren Philosophie, welche, nebenbei gesagt, mit Cartesius angefangen hat, der da sagte: *De omnibus disputandum est*, womit er gänzlich den Satz vernichtete,

⁴⁵⁰ E, 164.

⁴⁵¹ Olesen, Søren Gosvig: *Transzendente Geschichte*, 47.

⁴⁵² Ebd., 47.

⁴⁵³ Ebd., 47.

der vorher als Grundsatz galt: De gustibus non est disputandum (über den Geschmack ist nicht zu streiten). Sehen Sie, diese grossen wissenschaftlichen Probleme werden dem gemeinen Mann unmöglich mitgeteilt werden können.»⁴⁵⁴

Der genannte *Herr von Springgaasen* ist in diesem Drama ein Philosoph, der humorvoll als kleiner unansehnlicher Mann beschrieben wird, «dessen eines Bein um gut einen viertel Zoll kürzer war als das andere» und somit gut zuerst auf das längere Bein stehen konnte, um im Anschluss daran diesen illusorischen Standpunkt zu verlassen, um auf das kürzere Bein zu stehen, und damit in die tiefere Wirklichkeit einzutauchen.⁴⁵⁵ Es liegt auf der Hand, dass der *Herr von Springgaasen* in diesem Zusammenhang autobiografisch für Kierkegaards Anliegen sprach und beide, sowohl *Herr von Springgaasen* aus den Schriften von 1838 und *Johannes Climacus* in *De Omnibus* aus dem Jahre 1842/43 im Einklang miteinander, die zu ihrer Zeit gängige Interpretationsweise von Descartes und die spekulative Philosophie (Hegels) kritisierten. *Johannes Climacus* in *De omnibus dubitandum est* ist einerseits als selbstkritische Erzählung und andererseits als Kritik gegenüber dem damaligen Kopenhagener Gelehrtenkreis zu verstehen, der sich seiner Ansicht nach zu sehr von Hegels objektiv-wissenschaftlichem System blenden liess. Amüsant führte Kierkegaard in dieser als Drama abgefassten Erstlingsschrift, *Der Streit zwischen dem alten und dem neuen Seifenkeller* von 1838, unter den Personen zwei Fliegen auf, die im Drama mitspielen. Die eine Fliege wird als eine beschrieben, die mehrere Jahre bei Hegel überwintert habe und so glücklich gewesen sei. Die erwähnte Fliege sei bei der Abfassung von Hegels Werk *Phänomenologie des Geistes* dabei gewesen und sei ihm dabei mehrere Male auf seiner unsterblichen Nase gesessen. Gleich darunter wird unter den Personen das Geschwisterkind dieser oben erwähnten Fliege aufgezählt und als eine beschrieben, die der Philosophie Hegels anhängt.⁴⁵⁶ Mit diesem Hintergrund erlaubte sich Kierkegaard etwas später in einem Tagebucheintrag vom 20. Januar 1839 die Bemerkung, dass Hegel wie der naive Johannes Climacus sei: «Hegel ist ein Johannes *Climacus*, der nicht wie die Giganten den Himmel stürmt, indem er Berg auf Berg wälzt – sondern er entert ihn mit seinen Syllogismen».⁴⁵⁷

Er bezeichnete in diesem Sinne Hegels Philosophie als Fehlschluss, da er vom Allgemeinen, Objektiven und Wissenschaftlichen auf das Besondere schliessen möchte. Der frühe *Johannes*

⁴⁵⁴ E, 161.

⁴⁵⁵ E, 160.

⁴⁵⁶ Vgl. E, 151.

⁴⁵⁷ Vgl. T1, 171.

Climacus war noch ein naiver, in den Anfängen steckender Philosoph, der es erst erlernte, selbst zu denken. So heisst es auch im Untertitel des zweiten Teils von *De Omnibus* «Johannes versucht unter eigenem Befehl zu denken».⁴⁵⁸ In den *Philosophischen Brocken* und in der *Nachschrift* wächst *Johannes Climacus* dann zu einem reifen, erwachsenen Philosophen heran.

Notabene gibt es guten Grund anzunehmen, dass die Pseudonyme *Johannes der Verführer* und *Johannes de silentio*, ursprünglich aus dem frühen naiven *Johannes Climacus* hervorgegangen sind. Denn, die beiden Werke *Entweder/Oder* und *Furcht und Zittern* mit *Johannes dem Verführer* und *Johannes de silentio* sind im Jahr 1843 erschienen. *De Omnibus* mit dem frühen naiven *Johannes Climacus* wurde nämlich in den Jahren 1842 und 1843 verfasst, wohingegen der vorher genannte Tagebucheintrag, worin Kierkegaard den Namen *Johannes Climacus* in einen Zusammenhang mit Hegel brachte, aus dem Jahre 1839 stammt, und das beweist, dass er den Namen *Johannes Climacus* vor *Johannes dem Verführer* und *Johannes de silentio* bereits 1839 gekannt hatte. Auch den Anmerkungen des Übersetzers des ersten Bandes der Tagebücher, Hayo Gerdes, zufolge, musste Kierkegaard einen Bericht über *Johannes Climacus* aus dem Wettes *Lehrbuch der christlichen Sittenlehre* in einer dänischen Übersetzung aus dem Jahre 1835 zur Verfügung gehabt haben. Dieser Eintrag spricht ebenso dafür, dass die anderen Johannes von *Johannes Climacus* (aus *De Omnibus*) abstammen und nicht umgekehrt.⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ Vgl. JC, 150.

⁴⁵⁹ T1, 390. Anmerkung des Übersetzers, Nr. 510.

2.4.2.3.2 Der sokratische *Johannes Climacus*

Wie bereits in vorherigen Passagen angedeutet, lässt sich *Johannes Climacus* nicht als einheitlicher Charakter fassen. Die Identität von *Johannes Climacus* erweist sich durch den Kierkegaardschen Korpus hindurch gewissermassen als nicht stabil.⁴⁶⁰ So betonte auch Lee C. Barrett, dass die *Climacus*-Stimme und Selbstbeschreibungen von einem Text zum anderen ändern.⁴⁶¹ Beispielsweise trat ein gewisser naiver *Johannes Climacus* bereits im unbeendeten und unveröffentlichten philosophischen Roman *De Omnibus* auf, jedoch nicht als pseudonyme Stimme, denn *Johannes Climacus* gab sein Debut als Pseudonym erst mit den *Brocken* von 1844 und erschien nochmals als Pseudonym in der *Nachschrift* von 1846. Indessen erscheint es im Hinblick auf Kierkegaards 1844 herausgegebenen *Philosophischen Brocken* als aussergewöhnlich, dass diese, im Vergleich zur *Nachschrift*, erst nachträglich im letzten Moment pseudonym gesetzt wurden, wohingegen die *Nachschrift* von Beginn an unter dem Pseudonym verfasst wurde.⁴⁶² Die *Brocken* sollten also, Kierkegaards Intention nach, zuerst unter seinem eigenen zivilen Namen publiziert werden und sind demnach «eine von ihm im eigenen Namen erdachte und verfasste Schrift».⁴⁶³ So meinte auch Emanuel Hirsch, der Übersetzer der *Brocken*, dass die Veränderung, welche die Schrift mit der nachträglichen Pseudonymsetzung erfahren habe, nur gering sei und somit als eine Schrift angesehen werden kann, die bewusst unter seinem Namen verfasst wurde.

Zurück zur Tatsache, dass sich die zahlreich eingesetzten *Johannes Climacus* Pseudonyme nicht identisch sind. Dieser Umstand wird besonders verdeutlicht, wenn wir den späteren *Johannes Climacus* genauer betrachten. Der als Pseudonym auftretende *Johannes Climacus* aus den *Brocken* und vor allem in der *Nachschrift* ist ein reiferer *Johannes* als derjenige aus *De Omnibus*. In *De Omnibus* wird beispielsweise noch von einem *Johannes Climacus*, der um die zwanzig Jahre⁴⁶⁴ alt war, gesprochen und in der *Nachschrift* spricht *Johannes Climacus* von sich selbst:

⁴⁶⁰ Ebd., 2.

⁴⁶¹ KP, 2.

⁴⁶² PB, IX. Geschichtliche Einleitung zur 10. Abteilung.

⁴⁶³ Ebd., Geschichtliche Einleitung zur 10. Abteilung.

⁴⁶⁴ JC, 116.

«Ich, Johannes Climacus, hier in der Stadt geboren, nun 30 Jahre alt, und recht und schlecht ein Mensch, so wie die meisten Leute, nehme an, dass mir sowohl wie einem Dienstmädchen und einem Professor ein höchstes Gut in Aussicht steht, das ewige Seligkeit genannt wird; ich habe gehört, dass einem das Christentum dieses Gut bedingt; nun frage ich: Wie komme ich in ein Verhältnis zu dieser Lehre?»⁴⁶⁵

Lee C. Barrett geht noch einen Schritt weiter. Er betonte in seiner Analyse des kierkegaardschen Pseudonyms *Johannes Climacus*, dass sich die verschiedenen *Climacus* nicht nur zwischen den verschiedenen Werken voneinander unterscheiden, sondern, dass *Climacus*' Selbstbeschreibung und Auftreten sich sogar innerhalb ein und desselben Werkes ändern können. Wenn wir uns aber darauf stützen, und das dürfen wir durchaus⁴⁶⁶, dass sich Kierkegaard seines literarischen Stils sehr genau bewusst war, dann ist davon auszugehen, dass der präsentierte literarische Stil jeweils angemessen auf die behandelte Thematik und rhetorische Absicht von Kierkegaard zugeschnitten wurde. In der Folge werden nun die beiden verschiedenen reiferen *Johannes Climacus*, zuerst derjenige aus den *Brocken* und danach derjenige aus der *Nachschrift*, genauer betrachtet.

Der *Johannes Climacus* aus den *Brocken* erhält eine spezielle Stimme, wenn man bedenkt, dass Kierkegaard seinen eigenen zivilen Namen erst im letzten Moment, vor dem Druck, in das Pseudonym *Johannes Climacus* änderte. Wie dem auch sei, so wie Kierkegaard uns am Ende das Werk mit dem pseudonymen Autor präsentierte, wechselte sich auch die Stimme des Autors. Es ist nicht mehr dasselbe, wie wenn er unter seinem eigenen zivilen Namen geschrieben hätte. Es ist in diesem Sinne eine andere Stimme, die uns in den *Brocken* als Leser anspricht. Der *Johannes Climacus* aus den *Brocken* sagte, im Vergleich zum Johannes aus *De Omnibus* und der *Nachschrift*, sehr wenig über seine eigene Person. Er gab nur einzelne, aber sehr spannende Hinweise zu seiner Person. Im Vorwort der *Brocken* bezeichnete sich *Johannes Climacus* beispielsweise als ein bequemer Müssiggänger, der dem System aus «Herzens Lust, und aus guten Gründen», nicht dienen will.⁴⁶⁷ *Johannes* wollte allerdings trotz Müssiggang nicht als Untätiger dastehen und mit dem Werk *Philosophische Brocken* seiner Zeit etwas beitragen. Er verglich seinen Beitrag an die Wissenschaft mit einem Beitrag seines Vorbildes Diogenes im

⁴⁶⁵ UN1, 14.

⁴⁶⁶ KP, 2.

⁴⁶⁷ PB, 3.

antiken Griechenland, als Philipp von Mazedonien Korinth mit der Belagerung drohte. *Climacus* verglich sich mit Diogenes in dieser Situation, da Diogenes, als Korinth von Philipp bedroht wurde, sich, wegen der eifrigen Tätigkeit aller anderen Bewohner, gezwungen sah, auch so zu tun, als sei er eifrig beschäftigt. So nahm auch Diogenes seinen Mantel zusammen und rollte seine Tonne eifrig, so eifrig durch die Gassen Korinths wie alle anderen arbeiteten. Als man ihn daraufhin fragte, was er tue, antwortete Diogenes, dass auch er nicht untätig sein wolle und daher seine Tonne mit grossem Eifer die Gassen rauf und runter rolle, auf dass er nicht der einzige «Müssiggänger sei unter so vielen fleissigen Menschen».⁴⁶⁸ Mit diesem Vergleich mit Diogenes' Tüchtigkeit wollte *Johannes Climacus* auf eine alberne Art der Tüchtigkeit hinweisen, die einfach durch die Geschäftigkeit der anderen Zeitgenossen ausgelöst wurde. So bezeichnete sich *Johannes* im Vorwort nicht nur als Müssiggänger, sondern ebenso als ein Autor, der bloss eine Kleinigkeit, eine dänische «Piece»⁴⁶⁹, ein sogenanntes kleines anspruchsloses Stück philosophischer Schriftstellertätigkeit, schreibe. Zuerst hiess das Werk *Philosophische Kleinigkeiten No. 1*⁴⁷⁰ anstatt *Philosophische Brocken*. Dieses Hintergrundwissen über den Werktitel und weitere Passagen im Vorwort weisen darauf hin, dass *Johannes* mit diesem Werk keine Aufmerksamkeit und keine Anerkennung erzielen wollte. So betonte *Climacus* im Vorwort auch, dass er mit seiner tüchtigen Art keinen «Anspruch darauf, an dem wissenschaftlichen Bestreben teilzuhaben, in dem man rechtlich Anerkennung erwirbt», erheben wollte.⁴⁷¹ *Johannes Climacus* zielte mit seinem Tatendrang nicht auf allgemeine Ehren und Würdigungen ab, denn er wollte zu seiner damaligen Kultur und Zeit nicht als ein berühmter, einflussreicher Zeitgenosse in die Geschichte eingehen, der einen wichtigen Beitrag zur Wissenschaft geleistet hat. So hatte es, *Johannes* Überzeugung nach, zu viele solche Wichtigtuer bzw. Autoritäten, die sich selbst nicht genügen und daher Anerkennung von aussen benötigen. Er betonte, dass in seiner Zeit

«wo der Pastor ein bisschen mehr ist als der Küster, wo jeder zweite Mensch Autorität ist, (...) alle die viele Autorität sich vermitteln in einer gemeinsamen Narrheit, und in einem gemeinschaftlichen Schiffbruch; (...)».⁴⁷²

⁴⁶⁸ Ebd., 4.

⁴⁶⁹ Ebd., 167. Anmerkungen des Übersetzers.

⁴⁷⁰ Ebd., 167. Anmerkungen des Übersetzers.

⁴⁷¹ Ebd., 3.

⁴⁷² Ebd., 10.

Ganz nach der Redewendung, dass zu viele Köche, den Brei verderben, können in seinem Zusammenhang zu viele gelehrte Autoritätspersonen nur zu einem gemeinschaftlichen Niedergang führen. *Climacus* wollte sich vor einem gemeinschaftlichen Schiffbruch mit den anderen Gelehrten Kopenhagens bewahren und somit keinen wichtigen anerkannten Gelehrtenbeitrag leisten. Ein wissenschaftlich anerkannter Beitrag, wäre einer, der die Mehrheit der Gelehrten und nicht unbedingt den einzelnen Gelehrten persönlich anspricht, und genau dies will *Climacus* aus mindestens zwei Beweggründen verhindern.

Erstens soll ein wissenschaftlicher Beitrag nicht zwingend von der Mehrheit der Gelehrten anerkannt sein müssen, weil es, seiner Ansicht nach, nicht jedem gegeben ist, dass das, womit sich jemand in seinen persönlichen Gedanken beschäftigt, auch mit den Interessen des Allgemeinen glücklich zusammentrifft. Die Interessen eines *Einzelnen* stimmen selten mit den allgemeinen Interessen der Mehrheit überein. Gerade dies war bei *Johannes Climacus* aus den *Brocken* der Fall. Seine Gedanken, so sagte er selbst am Ende des Vorworts der *Brocken*, stimmen überhaupt nicht mit den Interessen der allgemein anerkannten Gelehrtenkreise von Kopenhagen überein. So betonte er klar, dass er keine Gelehrsamkeit anzubieten habe, sondern nur sein Leben, das er aufs Spiel setzen kann, und dieses setze er aufs Spiel, indem er dieses Werk verfasse. *Climacus* riskierte sein Leben, sich selbst, als Denkender. Der Ernst der Angelegenheit verbarg *Climacus* dem Leser dabei hinter einem Bildnis, indem er diesen Kampf ums Überleben mit einem Tanz vergleicht.

«Ich habe nichts als mein Leben, und das setze ich aufs Spiel, jedes Mal dass eine Schwierigkeit sich zeigt. Da geht der Tanz leicht, denn die Sicht auf den Tod ist eine flinke Tänzerin, meine Tänzerin, jedweder Mensch ist mir zu schwer; und darum, ich bitte schön, ich bitte bei den Göttern: es fasse niemand eine Neigung zu mir, denn ich tanze nicht.»⁴⁷³

⁴⁷³ Ebd., 6.

Das Bildnis des Tanzes verwendete *Climacus* geschickt. Es gibt einerseits Solotänzer, die alleine auf der Bühne tanzen und keine Rücksicht auf jemand anderen nehmen müssen. Solotänzer können sich selbst präsentieren. Andererseits kennen wir auch Paartänzer oder gar Gruppentänze, die nicht eigenständig und alleine funktionieren, sondern mindestens auf einen anderen Tanzpartner abgestimmt werden müssen. In einem Paartanz oder Gruppentanz geht der einzelne Tänzer in der Menge unter. Das Tanzen war für *Climacus* in diesem Sinne gleichbedeutend mit dem spielerischen Denken. So verstand sich *Climacus* als *Einzel*tänzer, der sich alleine auf der Bühne des Denkens präsentierte. Er wollte seinen Lesern sein eigenständiges, von anderen nicht beeinflusstes Denken zeigen. Dass *Climacus* nicht mit einem anderen tanzte, bedeutet auch, dass er nicht von anderen Denkern zum Tanz bzw. zum Denken aufgefordert werden wollte. Er wollte alleine als *Einzelner* sein Denkprojekt durchführen und wollte dabei von keinen anderen Denkern Anerkennung erfahren. Insofern er als einzelner Denker, unabhängig von der Mehrheit, seiner Verstandesfähigkeit freien Lauf liess, riskierte er auch, dass er überhaupt nicht mehr von den anderen, von der Mehrheit anerkannt wurde. Das Denken als *Einzelner* war somit nicht anerkannt und ging in der Mehrheit unter, starb sozusagen aus. Demnach riskiert ein *Einzelner* immer sein Leben.

Zweitens, soll ein wissenschaftlicher Beitrag den einzelnen Gelehrten persönlich ansprechen, weil die Frage nach der Wahrheit gemäss *Climacus* eine persönliche Frage jedes *Einzelnen* und nicht eine Frage der Anerkennung durch die allgemeine Gelehrtenmehrheit ist. So bahnt sich diese Thematik in den *Brocken* für die *Nachschrift* bereits an und *Climacus* stellte sich zu Beginn der *Brocken* die bedeutsame Frage, wie Wahrheit gelernt⁴⁷⁴ werden kann. Indem eine Wahrheit gelernt werden soll, wird grundsätzlich nach dieser gesucht.⁴⁷⁵ Eine Suche geht davon aus, dass das, was gesucht wird, noch nicht da ist. Denn, wenn das, was gesucht wird, bereits da wäre, würde man nicht mehr danach suchen. Diese Frage nach der Wahrheit, die nach etwas sucht, das noch nicht ist, erweist sich gemäss dem reiferen *Johannes Climacus* in den *Brocken* als eine sokratische Fragestellung, weil sie gerade ein Nichtvorhandensein von Wahrheit voraussetzt. Der *Johannes* aus den *Brocken* bezog sich hier auf den Dialog *Menon*, in dem Sokrates darauf aufmerksam macht, dass ein Mensch das, was er weiss, nicht suchen kann, weil er es bereits weiss. Genauso unmöglich ist es für einen Menschen, das zu suchen, was er nicht

⁴⁷⁴ Aus dem Dänischen ebenso mit gelehrt übersetzbar.

⁴⁷⁵ PB, 7.

weiss, weil er in diesem Fall nicht weiss, was er suchen soll.⁴⁷⁶ Das sokratische Denken hebt das Entweder – Oder auf, indem es nicht zwischen entweder Wissen - oder Nichtwissen unterscheidet. Es zeigt sich, dass für Sokrates «im Grunde ein jeder Mensch die Wahrheit hat».⁴⁷⁷ Jeder einzelne Mensch muss die Wahrheit durch die richtigen Fragen für sich entdecken. Für Sokrates ist alles Lernen und Suchen nach Wahrheit ein sich Erinnern an etwas, so dass alle, die zu den Unwissenden gehören, lediglich mit den richtigen Fragen daran erinnert werden müssen. Denn, «der Zielgedanke bei allem Fragen ist, dass der Gefragte doch selber die Wahrheit haben muss, und sie aus sich selber» bekommt.⁴⁷⁸ Die richtigen Fragen lassen einen Unwissenden «aus sich selbst sich auf das» «besinnen, was er weiss».⁴⁷⁹ Die Wahrheit wird dementsprechend nicht in das Individuum hineingetragen, «sondern ist in ihm gewesen».⁴⁸⁰ Es ist ein einzelner Augenblick im Leben eines *Einzelnen*, indem der *Einzelne* die Wahrheit für sich entdeckt und dann bemerkt, dass er es von Ewigkeit her gewusst hat, ohne es zu wissen.⁴⁸¹ Im gleichen Augenblick, indem ein *Einzelner* die Wahrheit für sich entdeckt, ist der Augenblick, in dem die Entdeckung stattfand im Ewigen bzw. in der Unendlichkeit eingebettet und verborgen. Der Augenblick der Entdeckung der Wahrheit verbirgt sich für den Einzelnen in der Ewigkeit so, dass dieser ihn nicht mehr auffinden kann, auch wenn er ihn suchte.⁴⁸² Die Wahrheit ist in dieser Weise da und doch nicht auffindbar. So ist die Wahrheit gemäss *Climacus* *ubique et nusquam*⁴⁸³, also überall und doch nirgends, oder anders ausgedrückt weder überall noch nirgends. Der Zugang zur Wahrheit ist in diesem Sinne immer schon etwas sehr Individuelles und Persönliches. Nur eine sokratisch hervorgerufene Wahrheit ist eine richtige Wahrheit, weil diese subjektiv angeeignet wurde.

Gemäss Sokrates und *Johannes Climacus*' Auffassung ist sich jeder einzelne Mensch also selbst Mittelpunkt und alles in seiner Umgebung steht in Beziehung auf diesen einen Mittelpunkt, so dass eigentlich jeder einzelne Mensch sein Verhältnis zum Einzelnen verstehen müsste.⁴⁸⁴ Hingegen ist ein anerkannter wissenschaftlicher Beitrag gemäss *Johannes Climacus*

⁴⁷⁶ Ebd., 7.

⁴⁷⁷ Ebd., 11.

⁴⁷⁸ Ebd., 11.

⁴⁷⁹ Ebd., 7.

⁴⁸⁰ Ebd., 7.

⁴⁸¹ Ebd., 11.

⁴⁸² Ebd., 11.

⁴⁸³ Ebd., 11 und 171.

⁴⁸⁴ Ebd., 9.

zwar objektiv, gleichzeitig allerdings nur spekulierend nach der Wahrheit, weil ihr die subjektive Aneignung der Wahrheit fehlt. In der Spekulation nach Wahrheit bleibt diese ohne subjektive Aneignung lediglich eine Wahrscheinlichkeit. Erst in einem subjektiven Aneignungsprozess wird ein für ein Individuum konkret existierender Sachverhalt verwirklicht wahrgenommen, durchgedacht und verstanden. Solange objektive Wahrheiten nur vom Subjekt anerkannt und nicht angeeignet werden, können sich diese objektiven Wahrheiten bei einer allfällig subjektiven Aneignung bei jedem Individuum leicht abgeändert internalisieren, so dass bei einer darauffolgenden Reflexion über den Aneignungsprozess immer eine Differenz zwischen der objektiv anerkannten Wahrheit und der subjektiv angeeigneten Wahrheit festgestellt werden kann. Auf diese Weise wird offensichtlich, dass die objektive Wahrheit nach der Aneignung immer nur eine Wahrscheinlichkeit war, weil jedes Individuum bei einer subjektiven Aneignung die objektive Wahrheit auf sich selbst anpasst, sodass diese vom betroffenen Subjekt überhaupt konkret angeeignet werden kann.

Nachdem *Johannes Climacus* in den *Brocken* erläutert hat, wie die richtige Wahrheit sokratisch von jedem *Einzelnen* angeeignet und in einem Augenblick entdeckt wird, versuchte sich *Johannes Climacus* danach im zweiten Kapitel *Der Gott als Lehrer und Heiland* der *Brocken* als Dichter und begann damit, dass er den Lehrer Sokrates einer genaueren Betrachtung unterziehen will. Er führte unter anderem das Verhältnis zwischen den Menschen, genauer zwischen Lehrer und Lernendem, aus: Der Jünger bzw. der Lernende ist für den sokratischen Lehrer die Veranlassung, dass dieser sich selbst beginnt zu verstehen. Umgekehrt versteht sich der Jünger bzw. Lernende erst durch den sokratischen Lehrer selbst.⁴⁸⁵ Es ist also ein gegenseitiges Verhältnis, wobei beide Parteien einander helfen, sich besser als Einzelne zu verstehen. Daraufhin wagte *Johannes Climacus* den Vergleich zu Gott und er fragte sich, inwiefern Gott als Lehrer, in einem ähnlichen Verhältnis wie der sokratische Lehrer, zum Menschen steht. Bedarf Gott beispielsweise ebenfalls eines Jüngers bzw. eines Lernenden, der ihm selbst zu erkennen gibt, wer er ist? Nein, und genau hier unterscheidet sich der sokratische Lehrer von Gott. « (...) Gott bedarf keines Jüngers um sich selbst zu verstehen; (...)».⁴⁸⁶ Gott bedarf also nicht wie ein sokratischer Lehrer eines Lernenden, um sich selbst zu verstehen, sondern er muss sich selbst dazu

⁴⁸⁵ Ebd., 21f.

⁴⁸⁶ Ebd., 22.

bewegen, ohne sich auf einen Lernenden zu beziehen. *Johannes* stützte sich dabei auf Aristoteles, der sagte, dass Gott selbst unbeweglich alles bewegt.⁴⁸⁷ Ergänzend fügte *Climacus* an, dass diese göttliche unbewegte Bewegung nicht aus einem Bedürfnis ausserhalb seiner komme, sondern dass das, was ihn bewege, die Liebe in ihm sein müsse. Dieses Projekt mit Gott als dem neuen Lehrer, so meinte *Climacus* gegen Ende der *Brocken*, gehe weiter als das sokratische Projekt nach der Wahrheitssuche. So setzte Kierkegaard in der darauffolgenden Schrift, der sogenannten *Nachschrift*, sein Denkprojekt fort.

Die Fortsetzung des Denkprojekts der *Brocken* erhob ebenso wie die *Brocken* selbst keinen Anspruch darauf, mehr zu sein als ein kleines anspruchsloses Stück philosophischer Schriftstellertätigkeit. Übereinstimmend mit den *Brocken* sprach *Johannes Climacus* auch in der *Nachschrift* davon, dass die Darbietung für den Leser wiederum nur eine dänische «Piece», allerdings «ein neuer Anlauf zum Problem der *Brocken*», sei.⁴⁸⁸ Die *Nachschrift* mit dem Untertitel *Mimisch-pathetisch-dialektische Sammelschrift. Existenzielle Einsprache* war ein besonderes Werk für Kierkegaard, es ist der Mittelpunkt zwischen der ästhetischen und der religiösen Schriftstellertätigkeit.⁴⁸⁹ So betonte Kierkegaard in den *Schriften über sich selbst*, dass er, um die Gleichzeitigkeit des unmittelbar Religiösen mit jedem erschienenen Pseudonym sicher zu stellen, immer auch eine kleine Sammlung von *Erbaulichen Reden* publiziert hat.⁴⁹⁰ Die *Erbaulichen Reden* haben die pseudonymen Werke bis die *Nachschrift* erschienen ist, religiös begleitet. Kierkegaard verdeutlichte dies auch in den *Schriften über sich selbst*, wo er erwähnte, dass die *Nachschrift* das Fragmal seines gesamten schriftstellerischen Werkes schlechthin sei, weil es ihm darin darum gehe, «ein Christ zu werden».⁴⁹¹

In der *Nachschrift* trifft der Leser auf einen 30-jährigen *Climacus*, der sich der Aufgabe widmete, wie er in ein Verhältnis zum Christentum kommen kann. *Johannes Climacus* konfrontierte sich und den Leser in der *Nachschrift* mit der Frage, wie er ein Christ werden kann. Um ein Christ zu werden, unterschied *Johannes* in der *Nachschrift* zwischen dem objektiven Problem und dem subjektiven Problem. An beiden Problemen arbeitete sich *Climacus* ab. Zuerst am

⁴⁸⁷ Ebd., 22.

⁴⁸⁸ UN1, 16.

⁴⁸⁹ SÜS, 7.

⁴⁹⁰ Ebd., 6.

⁴⁹¹ Ebd., 6.

objektiven Problem, worin es ihm insbesondere um die Wahrheit des Christentums⁴⁹² ging. So führte er aus, dass für diejenigen, die das Christentum objektiv betrachteten, das Christentum eine gegebene Tatsache sei, eine *res in facto posita*.⁴⁹³ Ein forschendes, spekulierendes und auf Erkenntnis fokussiertes Subjekt «fragt somit zwar nach der Wahrheit, aber nicht nach der subjektiven Wahrheit», fragt also nicht «nach der Wahrheit der Aneignung». ⁴⁹⁴ Im zweiten Teil der *Nachschrift* vertiefte *Johannes Climacus* dann das ihm wichtigere, subjektive Problem, welches das Verhältnis des Individuums zum Christentum thematisiert. Um ein Christ zu werden, müsse der *Einzelne* subjektiv werden. So schweifte er ab, und *Johannes* befand sich plötzlich auf einem Friedhof, auf dem er unfreiwillig Zeuge eines emotionalen Momentes wurde. Er hörte dort dicht neben sich einen Greisen und einen zehn Jahre alten Knaben miteinander sprechen. Beide waren sie «in Trauerbekleidung und sassen an einem frisch zugeschütteten Grabe». ⁴⁹⁵ Das Grab gehörte dem Vater des kleinen Knaben bzw. dem Sohn des alten Greisen. *Johannes Climacus* vermutete zurecht, dass die ganze übrige Familie bereits ausgestorben war und nur noch der Junge und der Greis von der Familie übriggeblieben sind. So sprach der alte Greis zum Knaben:

«Armer Junge, du bist nur ein Kind, und doch wirst du bald allein in der Welt dastehen. Gelobst du mir denn beim Andenken deines verstorbenen Vaters, der, wenn er jetzt zu dir sprechen könnte, so sprechen würde und der jetzt durch meine Stimme zu dir spricht: (...) gelobst du mir, dass du an diesem Glauben im Leben und im Sterben festhalten willst, dass du dich von keinem Blendwerk, wie auch immer die Gestalt der Welt sich verändern möge, betrügen lassen willst, gelobst du mir das?»⁴⁹⁶

Von diesem Eindruck völlig überwältigt, dass ein alter Greis, der der letzte Vertraute des kleinen Jungen ist und ihm ein heiliges Gelübde, einen Eid abfordert, sah sich *Johannes* gezwungen, über die Innerlichkeit und die momentane Innerlichkeit nachzudenken. ⁴⁹⁷ So stellte er fest, dass diese Situation mit dem Greis und dem Jungen ihn dazu brachte, sich von der Zerstreung des Lebens zu trennen und sich ganz auf etwas zu konzentrieren, das seine Zeit vollkommen

⁴⁹² UN1., 15.

⁴⁹³ Ebd., 17.

⁴⁹⁴ Ebd., 17.

⁴⁹⁵ Ebd., 229.

⁴⁹⁶ Ebd., 230.

⁴⁹⁷ Ebd., 232.

ausfüllte. *Johannes* fasste sodann den Entschluss, herauszufinden, was das Missverständnis zwischen der Spekulation, der Innerlichkeit im Moment, und dem Christentum, der Innerlichkeit schlechthin liegt.⁴⁹⁸ *Climacus* wollte dieser Sache auf den Grund gehen und da er sich nicht als Genie sah und er nicht die Mission verfolgte, mit seiner Untersuchung «unbedingt die ganze Menschheit glücklich zu machen», fühlte er sich dazu berufen, dafür sorgen zu müssen, das, was er darlegen wollte, nicht wie alle anderen einfach darzulegen, sondern alles schwieriger zu entfalten.⁴⁹⁹ Schon zu einem früheren Zeitpunkt in der *Nachschrift* beschrieb *Climacus* sein Bedürfnis, als Schriftsteller endlich aus seiner Untätigkeit auszubrechen. So sass er bei einer Zigarre, als er über all die berühmten und gefeierten Gelehrten nachdachte, die es verstehen, systematisch alles immer leichter und doch bedeutungsvoller zu machen. In Gedanken versunken, schrak *Johannes* plötzlich auf und sprach zu sich selbst:

«Du musst etwas tun! Aber da es für deine Fähigkeiten unmöglich sein wird, etwas noch leichter zu machen, als es schon ist, so musst du, mit derselben menschenfreundlichen Begeisterung wie die anderen, dich der Arbeit unterziehen, etwas schwerer zu machen.»⁵⁰⁰

Es war dieser Einfall, der *Climacus* nun verfolgte. Die Verschachtelung, die uns das Pseudonym *Johannes Climacus* mit dem Beispiel des alten Greisen und seinem eigenen Drang, alles komplizierter anstatt einfacher auszuführen, vorlegte, entspricht wiederum seiner sorgfältigen Anpassung des Schreibstils an den behandelten Inhalt im Buch. So ging es in der *Nachschrift* grundsätzlich darum, den Weg zu beschreiben, wie man ein Christ werden kann. Dieser Weg kann nur durch die subjektive Aneignung der Wahrheit verfolgt werden. Jedoch forderte der Greis von aussen her vom Jungen den Eid zum Glauben an Gott ein. Von aussen allerdings sollte die Aufforderung, das Verhältnis mit Gott zu pflegen, nicht kommen. Nur von der Innerlichkeit jedes *Einzelnen* her kann ein Verhältnis mit Gott entstehen. Der Weg der subjektiven Aneignung der Wahrheit bzw. des Glaubens ist mithin schwieriger als der Weg über äussere Impulse, wie beispielsweise denjenigen vom Grossvater des Knaben oder von der spekulativen und erkennenden Philosophie. Die Spekulation hat «bei dem vielen Wissen vergessen», «was

⁴⁹⁸ Ebd., 233.

⁴⁹⁹ Ebd., 233f.

⁵⁰⁰ Ebd., 177.

es heisst, zu existieren, und was Innerlichkeit zu bedeuten hat».⁵⁰¹ Die Spekulation vergisst mit ihrer objektiven Art und Weise, wie der Grossvater des 10-jährigen Jungen, dass das Christwerden von innen kommen muss. Der Weg der Innerlichkeit, der, um Christ zu werden, beschritten werden muss, den *Johannes* wie ein «verwickelter Kriminalfall, in dem sich stark kreuzende Verhältnisse es schwer gemacht haben, hinter die Wahrheit zu kommen», beschrieb, ist kein leichter und daher lässt er sich auch nicht vereinfacht ausführen. Aus diesem Grund entschied sich *Johannes Climacus*, den Weg, um Christ zu werden, wahrheitsgetreu als schweren Weg und nicht als einfacher leichten Weg zu veranschaulichen. So wurde im Anhang der *Nachschrift* betont, dass selbst die Pseudonyme - also *Johannes Climacus* – «wahrscheinlich, weil sie achthaben auf das Verhältnis der indirekten Mitteilung zur Wahrheit als Innerlichkeit», nichts darüber gesagt haben, wie das Verhältnis zwischen Verfasser und Leser ist. Die Pseudonyme bewahren die Innerlichkeit ihres Verfassers und ihrer Leser, weil sie dem Leser ein Hineinreflektieren ohne Vorurteile ermöglichen.

In einer wichtigen Notiz in den *Schriften über sich selbst* wies Kierkegaard dann auch darauf hin, dass ein Christ, der sich als Dialektiker sieht, alles auch sich selbst, unbedingt in die Reflexion hineinversetzen sollte. Eine solche Reflexion erfordere ein Verfahren, das gegen jegliche Täuschung⁵⁰² vorgehe: « (...) dass man sich Christ nennt, vielleicht sich einbildet es zu sein, ohne dass man es ist».⁵⁰³ Ein Christ soll sich, wenn er Christ werden will, einbilden, dass er Christ sei, ohne dass er es ist. Man muss sich also, um Christ zu werden, «hineintäuschen in das Wahre».⁵⁰⁴ Derart verstand sich auch der Autor *Johannes Climacus* nicht direkt als einen Christen, sondern gerade umgekehrt. Er stellte es für sich in Abrede, Christ zu sein, «und gesteht es den anderen zu. Das tut Joh. Climacus. (...)».⁵⁰⁵ Kierkegaard rechtfertigte sich in seinen *Schriften über sich selbst*, dass das Pseudonym *Johannes* für sich nicht in Anspruch nahm, Christ zu sein.⁵⁰⁶ *Johannes Climacus* war kein Christ, sondern er wollte noch ein Christ werden. Er selbst war noch kein Christ geworden, sondern er versuchte immer noch, ein Christ zu werden. *Johannes Climacus* wurde von Kierkegaard als einer beschrieben, der also stets noch auf dem Weg bzw. auf der Himmelsleiter ist, um ein Christ zu werden. Auch dieser *Johannes*

⁵⁰¹ Ebd., 234.

⁵⁰² SÜS, Emanuel Hirsch übersetzte Täuschung mit dem Begriff Sinnentzug.

⁵⁰³ Ebd., 6.

⁵⁰⁴ Ebd., 6.

⁵⁰⁵ Ebd., 7.

⁵⁰⁶ Ebd., 11.

Climacus aus den *Brocken* und aus der *Nachschrift* spielte auf den Abt Johannes des Sinaiklosters an. Entscheidend ist dabei, dass *Johannes Climacus* auch als reiferer *Johannes Climacus* nicht oben am absoluten Ziel, Christ zu sein, angelangte, denn Kierkegaard selbst beschrieb *Johannes Climacus* nicht als einen Christ oder Religiösen, der diese Himmelsleiter mit dreissig Stufen, die für dreissig Mönchstugenden stehen, erfolgreich hinauf gestiegen ist. Kierkegaard schrieb in seinen *Schriften über sich selbst*, dass gerade das Pseudonym *Johannes Climacus* als Fragmal für das «Christ Werden» dastehe.⁵⁰⁷ Es lässt sich also festhalten, dass sich beide, sowohl der naive *Johannes Climacus* als auch der reifere *Johannes Climacus* aus der *Nachschrift*, so nah wie möglich an den Glauben, bzw. an das Christsein, annähern, ohne selbst Christ zu sein. Die Zahl Dreissig steht dabei symbolisch für die Lebensjahre von Jesus. Bemerkenswert ist diese Zahl Dreissig mit der Tatsache verbunden, dass Kierkegaard immer davon ausging, dass er das 34. Lebensjahr nicht erreichen werde und wie Jesus vorher sterben würde. In seinem Tagebuch schrieb Kierkegaard, dass es für ihn «verwunderlich» sei, dass er «jetzt 34 Jahre alt» geworden sei.⁵⁰⁸ Für ihn war es «unbegreiflich», dass er nicht «vor dem Geburtstag oder an ihm» gestorben sei.⁵⁰⁹ Er übertrieb gar und meinte, dass er sich so sicher gewesen sei, an seinem 34. Geburtstag zu sterben, dass er vermute, sein Geburtstag sei «verkehrt angegeben» worden.⁵¹⁰

Betrachten wir die Publikationsdaten der Werke, die mit dem Pseudonym *Johannes Climacus* veröffentlicht wurden. Dann fällt ins Auge, dass diese Werke genau zwischen Kierkegaards dreissigstem und vierunddreissigstem Lebensjahr verfasst bzw. publiziert wurden. *De Omnibus* als Vorarbeit auf die *Philosophischen Brocken* wurde mit grösster Wahrscheinlichkeit im Winter 1842-43 verfasst. Die *Philosophischen Brocken* publizierte Kierkegaard 1844 und die *Nachschrift* 1846. Es war sodann in diesem Jahr 1846, als Kierkegaard selbst 33 Jahre alt wurde und davon ausging, dass er, wie Jesus, bald, d.h. noch vor seinem 34. Lebensjahr sterben würde. Mit seinem Lebensende hätte er die ungefähr dreissig Stufen der Paradiesleiter durchlaufen gehabt und am Ende die Einigung mit Gott erlangt. Diese Einigung mit Gott erreichte Kierkegaard im Alter von 34 Jahren jedoch nicht. Und dieser Umstand ist ein weiterer Hinweis, dass auch der reifere *Johannes Climacus*, so wie der naive *Johannes Climacus*, ein Humorist

⁵⁰⁷ SÜS, 11.

⁵⁰⁸ TB2, 98.

⁵⁰⁹ Ebd., 98.

⁵¹⁰ Ebd., 98.

bleibt, denn er befindet sich in der *Nachschrift* immer noch im Spannungsfeld zwischen der ethischen und der religiösen Sphäre. *Johannes Climacus* schrieb im Anhang der *Nachschrift*:

«Der Unterzeichnete, Johannes Climacus, der dieses Buch geschrieben hat, gibt sich nicht für einen Christen aus; er ist ja vollauf damit beschäftigt, wie schwierig es sein muss, es zu werden; noch weniger aber ist er einer, der, nachdem er Christ gewesen ist, dadurch, dass er weiter geht, aufgehört hat, es zu sein. Er ist Humorist; genügsam-zufrieden mit den augenblicklichen Verhältnissen, (...)»⁵¹¹

In diesem Spannungsfeld zwischen Ethik und Religion verweist Kierkegaards *Johannes Climacus*, der sich als Noch-Nicht-Christ verstand, da er sich noch auf dem Weg befand, Christ zu werden, auf einen Gegenspieler, auf einen Anti-Christen. Es ist eine Art verschachtelte Dialektik, die sich hier beobachten lässt: *Johannes Climacus* als Noch-Nicht-Christ, als Anti-Christ, verstand sich selbst noch nicht als religiöser Schriftsteller und verwies damit auf die Möglichkeit, noch Christ und religiöser Schriftsteller werden zu können. Dialektisch gesehen stellte Kierkegaard mit *Johannes Climacus* die These des christwerdenden Noch-Nicht-Christen auf und verneinte gleichzeitig nicht, dass es unmöglich ist, Christ zu werden. Dementsprechend musste Kierkegaard, um seiner Dialektik gerecht zu werden, eine Art antithetischen *Johannes Climacus* erschaffen. Dieses dialektische Analogon zu *Johannes Climacus* war *Anti-Climacus*. *Anti-Climacus* wiederum war das Pseudonym, das es geschafft hat, ein Christ und religiöser Schriftsteller zu werden. Kierkegaard schloss also seine Reihe von *Johannes*-Pseudonymen mit dem Pseudonym *Anti-Climacus* ab.

2.4.2.4 *Anti-Climacus*

Kierkegaard setzte das Pseudonym *Anti-Climacus* zwischen 1849 und 1850 für zwei seiner Werke ein. Unter dem Pseudonym *Anti-Climacus* erschien am 30. Juli 1849 einerseits das Werk *Die Krankheit zum Tode* und andererseits am 27. September 1850 das Werk *Einübung im Christentum*. Und, wie üblich bei Kierkegaards pseudonymen Schriften, wurden die beiden eben genannten Werke von zwei anderen Begleitwerken umrahmt, damit die «Gleichzeitigkeit des unmittelbar Religiösen» gesichert werden konnte⁵¹². Diese fast gleichzeitigen Werke wurden

⁵¹¹ UN2, 331. / SKS 7, 560.

⁵¹² SÜS, 6. / SKS 13, 14.

von Kierkegaard jeweils unter seinem eigenen zivilen Namen veröffentlicht, wobei das eine Begleitwerk den Titel *Drei Reden beim Altargang am Freitag (1849)* und das andere *Eine erbauliche Rede (1850)* trägt. Die parallele Verfasserschaft, einmal unter einem Pseudonym und einmal unter seinem eigenen zivilen Namen, betonte grundsätzlich, dass für Kierkegaards die Unterscheidung zwischen direkter, indirekter und direkt-indirekter Mitteilung wichtig ist. Die strenge Trennung der beiden indirekten und direkten Mitteilungsstränge sollte allerdings so betrachtet werden, dass sie sich in ein Zusammenspiel verflechten, welches danach wiederum ein neues anderes Ganzes für sich bildet. Schlussendlich war es die Interaktion zwischen der direkten und der indirekten Mitteilung, die es Kierkegaard ermöglichte, in einer direkt-indirekter Mitteilungsform, der sogenannten ethisch-religiösen Mitteilungsform, die Krönung der Mitteilungsformen zu entwickeln. Dazu wird im nächsten grösser angelegten Kapitel über *Die Unterscheidung zwischen direkter, indirekter und direkt-indirekter Mitteilung im Zusammenhang mit Ironie und Humor* eine genauere Analyse folgen.

An dieser Stelle der vorliegenden Dissertation gehen wir nicht weiter auf die *direkte*, die *indirekte* und die *direkt-indirekte Mitteilung* Kierkegaards ein, sondern es wird hier versucht, die Eigenheiten des Pseudonyms *Anti-Climacus* herauszuarbeiten. Der Leser der beiden Werke *Die Krankheit zum Tode* und *Einübung im Christentum* wird zwar vom Pseudonym *Anti-Climacus* angesprochen, dennoch liess Kierkegaard die Leser bei diesen zwei Werken nicht ganz im Ungewissen darüber, wer denn eigentlich der Verfasser des Werkes sein könnte. Als Herausgeber deklarierte er unmissverständlich sich selbst und offenbarte damit dem Leser bewusst, dass er Herausgeber und mit grösster Wahrscheinlichkeit auch der Verfasser der beiden Werke sein musste. Ein aufmerksamer Leser vertieft sich also in diesem Sinne in seine Schrift mit dem Bewusstsein, dass eine fiktive Persönlichkeit zu ihm spricht. Eine Persönlichkeit, die von Kierkegaard erfunden wurde, und entsprechend als erfunden deklariert wurde. Die erfundene Persönlichkeit *Anti-Climacus* konnte es im eigentlichen Sinne gar nicht geben, weil sie zu perfekt gewesen wäre.

In der Kierkegaard-Forschung schien allerdings eine gewisse Uneinigkeit über diesen Aspekt vorzuherrschen. Die Uneinigkeit über die Pseudonymverwendung wird wahrscheinlich auch dadurch ausgelöst, dass das Pseudonym *Anti-Climacus* in Kierkegaards Gesamtwerk noch in weiterer Hinsicht eine spezielle Facette aufzeigt: *Anti-Climacus* ist nämlich eines seiner letzten grossen Pseudonyme. Nach *Anti-Climacus* übte Kierkegaard seine schriftstellerische Tätigkeit

vorwiegend unter seinem eigenen zivilen Namen aus. Dies könnte darauf hindeuten, dass Kierkegaard bereits bei *Anti-Climacus* so geschrieben hat, wie wenn er die Werke unter seinem Namen verfasst hätte. Aus dieser Tatsache entstanden wahrscheinlich auch die eben erwähnten Uneinigkeiten in der Kierkegaardforschung. Denn, gewisse Wissenschaftler, wie beispielsweise Emanuel Hirsch, unterschieden zwischen den echten und den unechten pseudonymen Schriften Kierkegaards. In den echten pseudonymen Schriften ist Kierkegaards pseudonymer Charakter ein von ihm erdachtes Individuum, mit seiner jeweils eigenen besonderen Geschichte. Im Gegenzug sind die unechten Pseudonyme für Hirsch eigentlich «in seinem eigenen Namen und als Ausdruck seiner eigenen Überzeugung erdacht und geschrieben». Diese «unechten Pseudonyme» wurden von Kierkegaard, wie dies den erhaltenen Entwürfen und Druckvorlagen tatsächlich zu entnehmen ist, nachträglich «den echten pseudonymen Schriften angeglichen».⁵¹³ Emanuel Hirsch und auch andere Experten sind demzufolge der Ansicht, dass die unecht pseudonymen Schriften so gelesen und ausgelegt werden dürfen, wie die unter seinem eigenen zivilen Namen herausgegebenen Schriften⁵¹⁴, zumal Kierkegaard selbst in einer im *Fa-edrelandet* erschienenen Streiterklärung vom 16. Mai 1855 den Eindruck vermittelte, dass er das Pseudonym *Anti-Climacus* widerrufe. So hielt Kierkegaard, zum Widerruf des Pseudonyms *Anti-Climacus*, unter dem Titel *Zu der neuen Auflage von «Einübung im Christentum»*, folgende Worte fest:

«Ich habe dies Buch⁵¹⁵ in einer völlig unveränderten Auflage ausgehen lassen, da ich es als ein historisches Aktenstück betrachte. Falls es jetzt herausgekommen wäre, jetzt wo die pietätvolle Rücksichtnahme auf den verstorbenen Bischof fortgefallen ist, und ferner ich, auch dadurch, dass ich dies Buch ein erstes Mal habe ausgehen lassen, mich dessen vergewissert habe, dass das Bestehende, christlich geurteilt, unhaltbar ist: würde es folgendermassen verändert worden sein: es wäre nicht von einem pseudonymen Verfasser gewesen, sondern von mir, (...)»⁵¹⁶

⁵¹³ EC, Geschichtliche Einleitung zur 26. Abteilung, IX.

⁵¹⁴ Ebd., IX.

⁵¹⁵ Kierkegaard bezieht sich hier auf das Buch *Einübung im Christentum*.

⁵¹⁶ EC, 278 / SKS 14, 213.

Kierkegaard widerrief im eben aufgeführten Textausschnitt sein Pseudonym, weil er keine Rücksicht mehr auf den Bischof nehmen musste. So betonte Kierkegaard kurz darauf, dass er sich aus «pietätvoller Rücksichtnahme auf den alten Bischof»⁵¹⁷ hinter dem Pseudonym *Anti-Climacus* versteckt habe. Die Pseudonymsetzung erzeugte seiner Ansicht nach also eine Art Milderung des festgehaltenen Werkinhaltes gegen das Bestehende. Die Milderung machte für ihn allerdings nur Sinn, um den Bischof nicht zu erzürnen. Wenn Kierkegaard dann 1855 der ersten Fassung, die er fünf Jahre zuvor 1850 unter einem Pseudonym veröffentlichte, das Pseudonym entzog und seinen eigenen Namen notierte, dann verantwortete er damit die Schrift als eine, die er persönlich gemeint hat. Nichtsdestotrotz gibt es auch viele Indizien, die gegen eine solch einfache und vorschnelle nicht-pseudonyme bzw. unecht-pseudonyme Deutung der Werke von *Anti-Climacus* sprechen.

An erster Stelle sei der pseudonyme Name rein formell im Fokus. Der Name *Anti-Climacus* legt nahe, dass es sich um ein Pseudonym handeln muss, da es sich um einen künstlichen Namen handelt. Zusätzlich markiert dieser Name vorderhand eine gewisse Opposition. So schrieb beispielsweise Daniel Defoe in seinem Werk *On the Evils of Stock Speculations* aus dem Jahr 1720 unter einem ähnlich konstruierten Pseudonym namens *Anti-Jobber*. Mit dem Pseudonym *Anti-Jobber* attackierte Defoe die zu seiner Zeit tätigen Händler, die sich nur noch von Gier leiten liessen. Ein *Anti-Jobber* wäre in diesem Sinne also nicht einer, der nicht arbeiten wollte, sondern einer, der sich nicht mehr von Gier leiten lassen wollte. Ein *Anti-Jobber* würde seine Handelstätigkeit demnach möglichst verantwortungsbewusst ausführen. Hingegen wurden durch diesen Bedeutungshorizont vom Pseudonym *Anti-Jobber* die *Jobber* seiner Zeit negativ konnotiert. In ähnlicher Manier müsste man Kierkegaard mit seinem Pseudonym *Anti-Climacus* einordnen. Mit dem Präfix *Anti-* bezieht sich *Anti-Climacus* gerade antithetisch auf das Pseudonym *Johannes Climacus*. Der pseudonyme Name *Anti-Climacus* bezieht sich in diesem Sinne eindeutig auf das Pseudonym *Johannes Climacus*.

An zweiter Stelle ist zu erwähnen, dass *Anti-Climacus* auch inhaltlich als religiös-christlicher Schriftsteller antithetisch zu *Johannes Climacus* stand, der sich selbst nicht als religiös-christlicher Schriftsteller sah, sondern als einer, der noch ein Christ werden wollte.⁵¹⁸ Als solches

⁵¹⁷ EC, 279 / SKS 14, 214.

⁵¹⁸ SÜS, 6.

knüpfte *Anti-Climacus* als religiös-christlicher Schriftsteller an *Johannes Climacus* an⁵¹⁹, der sich noch als ethischer Schriftsteller auf dem Weg zum religiösen Schriftsteller verstand. Da *Anti-Climacus*, wie soeben erwähnt, inhaltlich einen religiösen-christlichen Standpunkt verkörperte, kann er als solches nicht als ein unechtes Pseudonym angesehen werden, sondern muss im Grunde gar als ein höheres Pseudonym als die vorangegangenen Pseudonyme betrachtet werden. Dies betonte Kierkegaard in den *Schriften über sich selbst*, worin er schrieb:

«Später ist denn doch ein neues Pseudonym herausgekommen: Anti-Climacus. Aber gerade, dass es ein Pseudonym ist, bedeutet, was auch der Name (Anti-Climacus) andeutet, dass es, in umgekehrter Richtung, Halt gebietet. Die gesamte frühere Pseudonymität steht niedriger als «der erbauliche Schriftsteller»; das neue Pseudonym ist eine höhere Pseudonymität». ⁵²⁰

Kierkegaard unterschied, nach der obenstehenden Textstelle, mindestens drei verschiedene Stufen von Verfasserschaft innerhalb seiner Schriftstellertätigkeit:

- Erstens kannte Kierkegaard eine Stufe der regulären früheren Pseudonyme, die alle als niedriger angesehen wurden, da sie nicht christlich waren bzw. sich einfach auf dem Weg zum Christen befanden.
- Zweitens gab es den *erbaulichen Schriftsteller*. Der *erbauliche Schriftsteller* war Søren Kierkegaard selbst, denn unter seinem eigenen zivilen Namen publizierte er stets die *Erbaulichen Reden*. Unterschiedlichste *Erbauliche Reden* haben jeweils die pseudonymen Werke Kierkegaards begleitet.
- Drittens erschien mit *Anti-Climacus* eine Art der höheren Pseudonymität. Anstatt sich - wie mit den anderen echten Pseudonymen - in individuelle existenzielle Lebenssituationen hineinzutauschen, repräsentierte *Anti-Climacus* nicht nur ein höheres Pseudonym, sondern, wie bereits am Ende des vorangegangenen Kapitels über *Johannes Climacus* angedeutet, ein hauptsächlich dialektisches Pseudonym.⁵²¹

⁵¹⁹ KP, 39.

⁵²⁰ SÜS, 4. / SKS 13, 12.

⁵²¹ SKS 22, 322, NB13:79. Vgl. ebenfalls SKS, 21, 279, NB10:43.

Im eben vorhin genannten Zitat wurde das Dialektische geradezu verdeutlicht, indem Kierkegaard betonte, dass *Anti-Climacus* «in umgekehrter Richtung»⁵²² funktioniere. Wenn wir davon ausgehen, dass sich das Präfix *Anti-* auf das Pseudonym *Johannes Climacus* bezog, dann rückt auch die Bedeutung des Begriffes *Climacus* näher in den Fokus. Unter *Klimax* wird normalerweise ein Höhe- bzw. Wendepunkt bezeichnet, an dem sich ein gewisser Umschlag bzw. eine gewisse Richtungsänderung vollzieht. Ein Höhepunkt, sei dies nun das Erreichen der obersten Treppe der Paradiesleiter von *Johannes Klimakos*, der eine Anleitung in dreissig Stufen, wie man ins Paradies kommt, beschrieb, oder ein anderer Punkt in der Höhe, befindet sich immer entlang eines steilen Abhangs. In der Weise, wie *Johannes Climacus* zuversichtlich und hoffnungsvoll dem Höhepunkt «Christ zu sein» als werdender Christ positiv entgegenstrebte, betonte das Pseudonym *Anti-Climacus* das Gegenteil. *Anti-Climacus* betonte gerade den steilen Abhang eines Höhepunktes. Dahingehend stand *Anti-Climacus* in dieser Weise für einen Anti-Höhepunkt. Ein Anti-Höhepunkt betont die Erfahrung einer Enttäuschung.⁵²³ Die Enttäuschung könnte sich bei Kierkegaard bzw. *Anti-Climacus* auf drei Weisen eingestellt haben:

- Erstens könnte *Anti-Climacus* enttäuscht davon sein, dass die Erwartungen an den Höhepunkt «Christ zu sein» nicht erfüllt wurden bzw. nicht ermöglicht wurden.
- Zweitens könnte die Enttäuschung dadurch entstanden sein, dass das, was *Anti-Climacus* auf dem Höhepunkt erwartete, sich letztendlich als weniger spannend als erwartet herausstellte.
- Oder drittens könnte die Enttäuschung davon herrühren, dass das, was vor dem Erwarteten stattfand, von *Anti-Climacus* als interessanter oder spannender wahrgenommen wurde, als das, was auf dem Höhepunkt letztendlich zu erfahren war.

Indem Kierkegaard unter seinem Pseudonym *Anti-Climacus* versuchte, ein «Bild eines Christen zu erzeugen in seiner ganzen idealen, d.h. wahren, (...) Gestalt»⁵²⁴, liegt es auf der Hand, dass Kierkegaard in seiner Entdeckung der Wahrheit herausfand, dass das Gegenteil in dem Punkt richtig bzw. wahr ist.⁵²⁵ Kierkegaard entdeckte also unter dem Pseudonym des *Anti-Climacus*,

⁵²² SÜS, 4. / SKS 13, 12.

⁵²³ Vgl. Erklärung von anticlimax in der englischen Sprache: <https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/anticlimax>, 26. Februar 2024.

⁵²⁴ EC, 285 / SKS

⁵²⁵ SKS 22, 193 / NB12:93.

dass er sich selbst nicht als Christ erklären konnte und weit von diesem Höhepunkt «Christ zu sein» entfernt war.

Aus dieser Perspektive wäre es wieder gut nachvollziehbar, warum sich Kierkegaard 1855 dafür entschieden hatte, die Neuauflage unter seinem eigenen zivilen Namen, und nicht unter dem Pseudonym *Anti-Climacus* zu veröffentlichen. Denn das Projekt Kierkegaards, sich unter dem höheren Pseudonym *Anti-Climacus* in einen idealen Christen hineinzutauschen, konnte nur scheitern, wenn er sich selbst «jedem andern voran»⁵²⁶ vom dem idealen christlichen Bild beurteilen liess, da er als «Noch-nicht-Christ» gar nicht in der Lage war, dieses ideale christliche Bild, nachdem er selbst geurteilt werden sollte, selbst zu erzeugen. Die 1855 erfolgte Setzung seines eigenen zivilen Namens als Verfasser von *Einübung im Christentum* ist dahingehend als ein Eingeständnis des Scheiterns einzuordnen, dass er sich nicht einmal selbst in der Lage sah, Christ zu sein, bzw. sich selbst nicht in der Lage sieht, sich ausmalen zu können, was dazu gehörte, Christ zu sein. Kierkegaard schien sich glaubwürdiger zu verhalten, wenn er sich erst nach dem Erkennen der eigenen Ent-täuschung darüber, dass er selbst von sich kein Bild eines idealen Christen, unter einem angeblich höheren Pseudonym, zu erzeugen vermochte, unter seinem zivilen Namen als Verfasser preisgab. Erst zu diesem Zeitpunkt, als er bereit war, unter seinem zivilen Namen zu schreiben, war auch klar, dass sich Kierkegaard, durch die Verwendung des Pseudonyms *Anti-Climacus*, der eigenen Ent-täuschung bewusst wurde. Damit will nicht etwa unterstrichen werden, dass Kierkegaard hier mit dem Pseudonym *Anti-Climacus* irgendwie fehlerhaft vorgegangen sei und dies nun im Nachhinein korrigierte, indem er sein Pseudonym mit dem zivilen Namen ersetzte. Nein, das Pseudonym *Anti-Climacus* hat Kierkegaard in seiner eigenen Entwicklung durchaus geholfen. Dahingehend könnte der frühe *Anti-Climacus* als maieutischer Lehrer, im Sinne Sokrates, angesehen werden. Im Gespräch mit dem Pseudonym *Anti-Climacus* konnte Kierkegaard sich selbst entwickeln und kam so zu seinen Erkenntnissen über sich selbst. Als er sich, während des Austausches mit seinem Pseudonym *Anti-Climacus*, bewusst wurde, dass er, Kierkegaard, unmöglich diesen hohen Anforderungen des idealen Christseins, welches *Anti-Climacus* ihm vorgab, entsprechen könne, begann Kierkegaard daran zu zweifeln, ob er überhaupt in der Lage sei, sich ein höheres Pseudonym, das ihn zum christlicheren Menschen erziehen sollte, auszudenken. Wenn Kierkegaard in der Folge

⁵²⁶ EC, 285. / SKS

sein Pseudonym *Anti-Climacus* durch seinen zivilen Namen ersetzte, stellt dies ein Eingeständnis und eine Betonung seiner eigenen Unvollkommenheit dar. Er sah sich nicht mehr in der Lage, ein idealer Christ zu werden bzw. zu sein. Nichtsdestotrotz bleibt hervorzuheben, dass das Pseudonym *Anti-Climacus* seinen Zweck dadurch dennoch erfüllt hat. Kierkegaard konnte sich durch das Zusammenspiel mit dem Pseudonym *Anti-Climacus* immerhin über seinen eigenen Standpunkt klar werden. Indem er sich am Ende dazu entschied, das Werk mit dem eigenen Namen zu signieren, markierte Kierkegaard, dass er, ab diesem Zeitpunkt seiner Selbsterkenntnis, den Inhalt des Werkes *Einübung im Christentum* als direkte Mitteilung äusserte. Als dialektische Einheit betrachtet, könnte die erste frühere indirekte Autorschaft *Anti-Climacus* und die zweite später geäusserte direkte Autorschaft unter seinem zivilen Namen letztendlich gesamthaft als *direkt-indirekte Mitteilung* verstanden werden. Mithin hätte sich Kierkegaard, durch die mit dem Pseudonym *Anti-Climacus* durchgemachte Entwicklung und der daraus entstandenen Erkenntnis, nämlich zu einem besseren Christen entfaltet.

Kommen wir an diesem Punkt nochmals zu der Textstelle zurück, in der Kierkegaard betonte, dass *Anti-Climacus* «in umgekehrter Richtung»⁵²⁷ funktioniere. Denn, diese Textstelle kann dialektisch gesehen auch noch auf andere Weise interpretiert werden, als nur in Bezug auf die Dialektik zwischen *indirekter* und *direkter* Mitteilung. An einer anderen Stelle sprach Kierkegaard nämlich auch davon, dass das Pseudonym *Anti-Climacus* in die dialektische Richtung «eine neue dialektische Anstrengung» enthalte.⁵²⁸ Die Dialektik, die Kierkegaard im Zusammenhang mit den beiden Pseudonymen angewendet hat, war erneut eine, die in sich verschachtelt war. Die beiden Pseudonyme standen nämlich nicht in einem totalen Widerspruch zueinander. Dass sich die beiden Pseudonyme *Johannes Climacus* und *Anti-Climacus* ähnlich und doch ganz verschieden sind, wurde in einem Brief an Rasmus Nielsen aus dem Jahr 1849 deutlicher.⁵²⁹ Darin schrieb Kierkegaard an Nielsen, dass ein neues Buch folgen werde, mit einem Pseudonym, das *Anti-Climacus* heissen werde. Dieser *Anti-Climacus* werde einer sein, der einen gemeinsamen Teil mit *Johannes Climacus* habe, und es werde ein ganz anderer sein als *Johannes Climacus*. Schliesslich weigerte sich *Johannes Climacus* stets humorvoll dagegen, ein Christ zu sein, und befand sich immer noch auf dem Weg, ein *Einzelner* zu werden. Dies

⁵²⁷ SÜS, 4. / SKS 13, 12.

⁵²⁸ SKS 22, 359.

⁵²⁹ SKS 28, 441, Brev 286 und Brev 287.

führt zwangsläufig dazu, dass *Johannes Climacus*, als Noch-Nicht-Christ, nur indirekte Angriffe aufs gängige philosophische und religiöse System ausführen konnte. Indessen war *Anti-Climacus* weit davon entfernt, sich selbst als Christ zu verweigern, und sah sich selbst in ausserordentlichem Masse als Christ auf einem sehr hohen Level⁵³⁰, was folglich zur Konsequenz hatte, dass *Anti-Climacus* ein direkter Angriff aufs bestehende christliche System war,⁵³¹ denn keiner kann gemäss Kierkegaard so perfekt Christ sein, wie *Anti-Climacus*:

«Das Pseudonym heisst: Johannes Anticlimacus im Gegensatz zu Climacus, der sagte, er sei kein Christ, Anticlimacus ist die entgegengesetzte Extremität: in aussergewöhnlichem Masse Christ zu sein - nur ich selbst treibe es ganz einfach, Christ zu sein.»⁵³²

Folgendermassen hat *Anti-Climacus* die Vollmacht dazu, das bestehende System anzugreifen. Dieser Angriff auf das Bestehende, unter einem höheren Pseudonym, schien aber zu scheitern, da sich Kierkegaard nicht in der Lage sah, den hohen Forderungen von *Anti-Climacus* entsprechen zu können. Kierkegaard, der sich selbst, gemäss dem obigen Zitat, nicht als idealen Christen sah, sondern einfach als Christ, konnte sich nicht in *Anti-Climacus* als Idealtypus eines Christen hineintäuschen:

« (...) das neue Pseudonym ist eine höhere Pseudonymität. Jedoch auf die Art wird ja «Halt geboten»: es wird ein Höheres aufgewiesen, das mich gerade in meine Schranke zurückzwingt, über mich das Urteil sprechend, dass mein Leben einer so hohen Forderung nicht entspreche (...).»⁵³³

Die Forderung, die das Pseudonym *Anti-Climacus* an ihn stellte, zwang ihn dazu, seine eigenen Grenzen der Möglichkeit des Christseins zu überdenken und zu erkennen. Seine Erkenntnis darüber, dass er der hohen Forderung des höheren Pseudonyms *Anti-Climacus* nicht nachkommen konnte, zwang ihn dazu, «von dieser unmenschlichen Abstraktion» zu seiner eigenen Persönlichkeit⁵³⁴, Søren Kierkegaard, zurück zu kommen. Kierkegaard sah es letztendlich als seine

⁵³⁰ KP, 40.

⁵³¹ SKS 22, 128, NB11:204.

⁵³² SKS 22, 128, NB11:204

⁵³³ SÜS, 4. / SKS 13, 12.

⁵³⁴ SKS 22, 136, NB11:223.

Aufgabe, von der Abstraktheit des idealen Christentypus, von der Spekulation, weg zu kommen und in die bedingungslose Persönlichkeit einzutauchen. Da seiner Ansicht nach «die erste Bedingung aller Kommunikation der Wahrheit die bedingungslose Persönlichkeit ist, (...)», ging es ihm darum, «die Persönlichkeit wieder in Schwung zu bringen».⁵³⁵ Kierkegaard ist also der Ansicht, dass in einer wahrhaftigen Kommunikation das Individuum sich persönlich einbringen soll, dass es sein Subjekt involvieren soll. Ein Einzelner soll in einem Akt der Kommunikation seine individuelle und persönliche Perspektive auf die Wahrheit kundtun. So wird die Wahrheit dann zu seiner Wahrheit bzw. zu einer Wahrheit, die er sich subjektiv angeeignet hat. Dies könnte Kierkegaard fünf Jahre nach dem Erscheinen der *Einübung im Christentum* dazu veranlassen haben, das Pseudonym durch seinen eigenen zivilen Namen zu ersetzen.

Hinzu kommt, dass, wenn Kierkegaard die *Einübung im Christentum* von Anfang an unter seinem eigenen Namen geschrieben hätte, es kein Angriff aufs bestehende System unter dem Pseudonym *Anti-Climacus* gewesen wäre. Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass ein Angriff unter einem Pseudonym vehementer ausgefallen wäre, weil sich Kierkegaard unter einem Pseudonym weniger zurückgehalten hätte, als wenn er unter seinem eigenen Namen geschrieben hätte. Man könnte meinen, er hätte unter dem Pseudonym schärfere Kritik am Bestehenden äussern können. Ein Angriff wäre es aber eher gewesen, wenn Kierkegaard sich als Kierkegaard zu erkennen gegeben hätte und nicht unter dem Pseudonym *Anti-Climacus* geschrieben hätte. Denn, weil Kierkegaard von sich selbst in keiner Weise behauptete, dass er in ausserordentlichem Masse ein Christ sei, war der Angriff aufs bestehende System unter dem Pseudonym *Anti-Climacus* wohl eher anderer Natur. *Anti-Climacus* war nämlich in so ausserordentlichem Masse ein Idealtypus eines Christen, dass er selbst ihn, Kierkegaard, in die Schranken wies und ihm seine Unvollkommenheit in der Weise, wie er Christ war, aufdeckte. Diese aufgedeckte Unvollkommenheit Kierkegaards schwächte ihn in gewisser Weise als Zivilperson und auch als ideales Pseudonym *Anti-Climacus*. Dies führte dazu, dass seine Kritik unter dem Pseudonym *Anti-Climacus* milder ausfiel als die Kritik in seinem eigenen Namen. Dass sich Kierkegaard selbst von diesem idealen Bild des Christseins, das er mit *Anti-Climacus* erschaffen hatte, beurteilen, aber nicht gleichstellen liess, wird im nachfolgenden Ausschnitt aus seiner Schrift *Die*

⁵³⁵ Ebd., SKS 22, 136, NB11:223.

bewaffnete Neutralität oder meine Stellung als christlicher Schriftsteller in der Christenheit verdeutlicht.

«Was ich jedoch mit meiner ganzen Arbeit zu erreichen gewünscht habe und wünsche, ist, was ich wiederum für das Wichtigste, für das Erste ansehe: es deutlich machen zu können, was darin liegt, Christ zu sein, das Bild eines Christen zu erzeugen in seiner ganzen idealen, d.h. wahren, in jeder wahren Zuspitzung durchgeführten Gestalt, indem ich mich selbst, jedem andern voran, dem unterwerfe von diesem Bilde geurteilt zu werden (...). Die Arbeit ist also das Ideal eines Christen darzustellen.»⁵³⁶

An dieser Stelle wurde endgültig klar, dass das Pseudonym *Anti-Climacus* das perfekte Christ-Sein aus der Sicht Kierkegaards beschrieben haben musste und nicht Kierkegaard selbst darstellte, denn er wollte sich selbst diesem Idealtypus eines Christen unterwerfen und von diesem beurteilt werden. Kierkegaard unterstrich den Idealtypus von *Anti-Climacus*, indem er 1849 festhielt, dass das Pseudonym *Anti-Climacus* für ihn zu hoch sei und er selbst zu sehr ein Dichter sei.⁵³⁷ Dahingehend dürfte das Pseudonym *Anti-Climacus* prinzipiell nicht wie die Schriften, die unter Kierkegaards zivilen Namen publiziert wurden, ausgelegt werden. Denn, solange das Pseudonym, das im Werk jeweils beschrieben wurde, nicht Kierkegaards Persönlichkeit entsprach, wurde das Werk von Kierkegaard jeweils unter einem Pseudonym verfasst.⁵³⁸ So hielt Kierkegaard in seinen Notizen von 1849 auch fest, dass der Autor pseudonym sein müsse, wenn er etwas niedriger ist, wie ein Poet bzw. ein Ästhetiker. An derselben Stelle hielt Kierkegaard zusätzlich fest, dass ein Autor ebenso pseudonym sein müsse, wenn er seiner Persönlichkeit höher sei.⁵³⁹ Weder *Johannes Climacus*, der Humorist und werdende Christ, noch *Anti-Climacus*, der in ausserordentlichem Masse perfekt seiende Christ, entsprach Kierkegaards eigentlicher Persönlichkeit. Daher war die Verwendung eines Pseudonyms, in das man sich hineintäuschte, angemessener als der eigene zivile Name. Zusammenfassend halten wir also nochmals kurz fest, dass Kierkegaard in diesem Sinne drei Stufen des Christseins entwickelte. Die erste niedrige Stufe ist für ihn das Christ-Werden. Diese Stufe wurde dem Leser mit dem Pseudonym *Johannes Climacus* vermittelt. Die zweite Stufe, das Christ-Sein, wurde durch Kierkegaards

⁵³⁶ EC, 285. / SKS 16, 111 und SKS 16, 121.

⁵³⁷ SKS 22, 154, NB12:17.

⁵³⁸ SKS 22, 128, NB11:204.

⁵³⁹ SKS 22, 128, NB11:204.

zivilen Namen persönlich vertreten und die dritte höhere und idealere Stufe, die das In-ausserdordentlichem-Masse-Christ-Sein beinhaltete, wurde von Kierkegaard mit dem Pseudonym *Anti-Climacus* ausgedrückt.

Nachdem wir nun bewiesen haben, dass *Anti-Climacus* wie ein Pseudonym, und nicht wie Kierkegaards Werke, die er unter seinem zivilen Namen publiziert hat, gelesen und interpretiert werden muss, rücken wir diese dritte fundamental ideale christliche Stufe in den Mittelpunkt. *Anti-Climacus* idealtypische Christlichkeit wies nicht nur Kierkegaard in seine Schranken⁵⁴⁰, indem die Strenge der fundamentalen christlichen Kategorien des Pseudonyms ihn in die Christlichkeit erzog⁵⁴¹. Auch der Leser wird selbstverständlich in eine Konfrontation mit dem Pseudonym gestellt, so dass er einer Erziehung unterzogen wird. Die Erziehung von *Anti-Climacus* fordert den Leser zur Selbstreflexion und Individualität auf.

Äusserst spannend ist in diesem Zusammenhang auch Kierkegaards Bedürfnis, den bedeutenden dänischen Bischof Mynster selbst, als hohen Vertreter der dänischen Christen, mit seinem Werk *Einübung im Christentum* zur Christlichkeit zu erziehen. Am Tag bevor Kierkegaard ein wegweisendes Gespräch mit Bischof Mynster vollzog, sprach er mit Pauli, dem Schwierigersohn Mynsters. Kierkegaard hielt für sich aus diesem Zusammentreffen mit Pauli schriftlich fest, dass Bischof Mynster, seinem Werk gegenüber negativ gestimmt war:

« (...) der Bischof ist sehr böse, seine Worte gleich am ersten Tage, als er in die Wohnstube kam, waren diese: <dies Buch hat mich sehr erbittert, es ist ein unheiliges Spiel mit dem Heiligen>». ⁵⁴²

Daraufhin ging Kierkegaard persönlich am Tag nach dem Gespräch mit Pauli, am 22. Oktober 1850, zu Bischof Mynster und zwar mit eben diesen Worten:

⁵⁴⁰ SÜS, 4. / SKS 13, 12.

⁵⁴¹ SKS 22, 358, NB14:27.

⁵⁴² EC, 280. / SKS 24, 72, NB21:121

«Pastor Pauli hat mir gestern gesagt, dass Sie vorhaben, sobald Sie mich sehen, mir eine Zurechtweisung zu erteilen wegen meines letzten Buchs. Ich möchte Sie bitten, es als erneuten Ausdruck der Ehrerbietung, die ich Ihnen stets gezeigt habe, zu betrachten, dass ich, sobald ich das zu wissen bekomme, mich unverzüglich einstelle.»⁵⁴³

Der Bischof meinte auf Kierkegaards Bemerkungen hin, dass er «kein Recht zur Zurechtweisung» Kierkegaards habe.⁵⁴⁴ Zusätzlich bekräftigte Mynster gegenüber Kierkegaard, dass er nichts gegen sein Werk habe.⁵⁴⁵ Dennoch fügte Kierkegaard in seinen Notizen an, dass in dieser Antwort Mynsters «doch ein wenig Spitzigkeit da war» und er versuchen müsse, die Situation zu retten.⁵⁴⁶ So fragte Kierkegaard Mynster, «ob es ihn irgendwie betrübt habe, dass» er ein solches Buch veröffentlicht hätte.⁵⁴⁷ Daraufhin erwiderte Mynster: «ja, ich glaube allerdings nicht, dass es Nutzen stiften wird», und etwas später meinte Mynster noch, «die Hälfte des Buchs ist ja ein Angriff auf Martensen, die andre Hälfte auf mich».⁵⁴⁸ Ohnehin schien Kierkegaard erstaunt darüber, dass er wegen seines Werkes nicht von einem religiösen Oberhaupt oder seitens der Regierung offiziell zurechtgewiesen wurde. Denn, das Werk *Einübung im Christentum*, war bereits «drei Wochen vor dem Gespräch mit Pauli herausgekommen»⁵⁴⁹. Kierkegaard analysierte die Lage in seinem Tagebuch, an der Stelle, wo von der Mitteilung Paulis die Rede war. Er gab sich an dieser Stelle verwundert, dass nicht «das Geringste geschehen» sei, «auch nicht die geringste Geste einer Regierungshandlung».⁵⁵⁰ Und an derselben Stelle gab er sein Erstaunen preis, dass wirklich «nicht die geringste Hindeutung in einer Zeitung auf eine Missbilligung der Regierenden» aufzufinden war.⁵⁵¹

Am Rande dieser Tagebucheinträge von 1850, worin er dieses Gespräch vom 22. Oktober 1850 mit Bischof Mynster, nachdem dieser die *Einübung im Christentum* gelesen hatte, nacherzählte, fasste Kierkegaard unter dem Titel *Mynsters Bedeutung für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*, seine Reflexionen über die Auseinandersetzung mit Bischof Mynster zusammen:

⁵⁴³ Ebd., 281. / SKS 24, 72, NB21:121

⁵⁴⁴ Ebd., 281. / SKS 24, 72, NB21:121

⁵⁴⁵ Ebd., 281. / SKS 24, 72, NB21:121

⁵⁴⁶ Ebd., 281. / SKS 24, 72, NB21:121

⁵⁴⁷ Ebd., 281. / SKS 24, 72, NB21:121

⁵⁴⁸ Ebd., 281. / SKS 24, 72, NB21:121

⁵⁴⁹ Ebd., 282. / SKS 24, 72, NB21:121

⁵⁵⁰ Ebd., 282. / SKS 24, 72, NB21:121

⁵⁵¹ Ebd., 282. / SKS 24, 72, NB21:121

«Meine Aufgabe ist gewesen, im Verhältnis zum Bestehenden ein Korrektiv anzubringen, nicht ein Neues zu bringen, welches ein Bestehendes umstürzte oder verdrängte. Hätte ich nun das von Anfang ganz überschaut und Mynster wäre nicht da gewesen, so hätte ich zuvörderst den einen oder andern zum Repräsentanten des Bestehenden erheben und ihn gut absteifen müssen. (...) Aber nun stand Mynster da als Repräsentant des Bestehenden. (...) So bekam ich meine richtige Stellung. Siehe, wieder ein Glück für mich! Rein persönlich war die Veneration für Mynster mir gleichsam eine Notwendigkeit – und erst im weiteren Verlaufe sah ich, dass dies von grosser Wichtigkeit war für meine Aufgabe und dafür, dass ich in die richtige Stellung käme.»⁵⁵²

Kierkegaard sah sich also mit der Aufgabe konfrontiert, «im Verhältnis zum Bestehenden ein Korrektiv anzubringen».⁵⁵³ Mynster war für Kierkegaard in diesem Sinne ein wichtiger Repräsentant der bestehenden Auffassung des Christentums. Massgebend war zudem das Verhältnis zwischen Mynster und Kierkegaard: Der genannte Bischof wurde in gewisser Weise von Kierkegaard bereits in jungen Jahren verehrt, weil dieser Seelsorger seines Vaters und von ihm selbst war. Im Gegenzug schätzte Mynster auch Kierkegaard insgeheim, so dass dieser sich bewusst und wahrhaftig mit Kierkegaards Werk *Einübung im Christentum* auseinandergesetzt hatte. Wenn Kierkegaard per se eine abschätzende Haltung Bischof Mynster gegenüber gepflegt hätte, hätte sich Mynster wohl wiederum kaum mit dem staatskirchlich korrigierenden Werk *Einübung im Christentum* beschäftigt. Und so erwies sich auch Mynsters Kritik für Kierkegaard als besonders fundamental, da die beiden, trotz unterschiedlichen Ansichten, ein respektvolles Verhältnis pflegten. Unter anderem stellte sich für Kierkegaard genau deshalb, in der oben genannten Notiz zum besagten Gespräch, die Verehrung Mynsters als ausgesprochen bedeutend dar. Erst als Kierkegaard in dem oben genannten Gespräch feststellte, dass Mynster sich wohl selbst als Repräsentant des bestehenden Christentums erkannt hatte, und sich selbst nach der Lektüre des Werkes nicht mehr in der Vollmacht sah, dass er Kierkegaard zurechtzuweisen dürfte, wurde Kierkegaard bewusst, dass er nun endlich die richtige Stellung zugeteilt erhalten hatte. Kierkegaards christliche Position konnte in diesem Sinne, nach der Veröffentlichung von *Einübung im Christentum* unter dem dialektischen Pseudonym *Anti-Climacus*, nicht mehr anders gelesen werden als ein Korrektiv an der bestehenden Auffassung des Christseins.

⁵⁵² Ebd., 283. / SKS 24, 72, NB21:121

⁵⁵³ Ebd., 283. / SKS 24, 72, NB21:121

Kierkegaards *Einübung im Christentum* war demzufolge nicht etwas ganz Neues, welches bereits Bestehendes komplett umstürzen oder verdrängen wollte, sondern etwas Antithetisches, das lediglich, auf eine dialektische Art und Weise, Korrekturen anbringen wollte.⁵⁵⁴

Wenn die erbauliche Art und Weise, mit der *Anti-Climacus* den Leser zu einem wahren Christen erziehen wollte, besser verstanden werden will, erweist sich weiter ein Blick ins Werk *Die Krankheit zum Tode*, welches als «eine christlich-psychologische Entwicklung zur Erbauung und Erweckung von *Anti-Climacus*»⁵⁵⁵ angedacht und veröffentlicht worden war, als aufschlussreich. So meinte *Anti-Climacus* im Vorwort des Werkes, dass «alle christliche Erkenntnis» «bekümmert sein muss», denn

«Die Bekümmernung ist das Verhältnis zum Leben, zur Wirklichkeit der Persönlichkeit und so, christlich, der Ernst; die gleichgültige Erhabenheit des Wissens ist, christlich, weit davon entfernt mehr Ernst zu sein, sie ist, christlich, Scherz und Eitelkeit. Aber der Ernst ist wieder das Erbauliche.»⁵⁵⁶

Ein wirkliches Verhältnis zum Leben kann also gemäss *Anti-Climacus* nicht in der Weise aufgebaut werden, indem man einfach gleichgültig, ohne persönlichen Bezug zu seinem eigenen subjektiven Dasein, sich (christliches) Wissen aneignet. Dieses objektiv-wissenschaftliche Verhältnis zum Leben, ohne jeglichen subjektiven Persönlichkeitsbezug, ist für ihn unchristlich und weit davon entfernt ernsthaft zu sein. Er sprach in diesem Zusammenhang sogar von einer «wissenschaftlichen Ferne vom Leben», die in keiner Weise je christlich sein kann.⁵⁵⁷ Wenn wir Kierkegaards verschachtelte Dialektik auspacken, dann bedeutet dies insgeheim auch, dass, wenn wir dieser «wissenschaftlichen Ferne vom Leben»⁵⁵⁸ gegenüber eine christliche Perspektive einnehmen bzw. wenn wir diese «wissenschaftliche Ferne vom Leben»⁵⁵⁹ selbst in eine christliche Perspektive einhüllen, dann diese wissenschaftlich-objektive Lebenshaltung christlich gesehen nur noch als Scherz und Eitelkeit verstanden werden kann. *Anti-Climacus* verglich

⁵⁵⁴ Ebd., 283. / SKS 24, 72, NB21:121

⁵⁵⁵ KT, 23 /SKS11, 118.

⁵⁵⁶ Ebd., 26f. /SKS11, 118.

⁵⁵⁷ Ebd., 25 / SKS 11, 118.

⁵⁵⁸ Ebd., 25 / SKS 11, 118.

⁵⁵⁹ Ebd., 25 / SKS 11, 118.

dies beispielhaft im Vorwort seines Werkes *Die Krankheit zum Tode* mit dem Arzt am Krankenbett eines Patienten. Ein Arzt besitzt selbstverständlich die fachkundigen und objektiven Kenntnisse. Gleichzeitig darf nicht vergessen werden, dass ein Arzt seine Ausführungen am Krankenbett eines Kranken bzw. eines jeweils einzelnen betroffenen Patienten, ausspricht.⁵⁶⁰ Dieses Beispiel zeigt auf, dass ein Arzt sowohl über den notwendigen objektiv-wissenschaftlichen Bezug verfügen sollte als auch den subjektiven Bezug zum Patienten am Krankenbett nicht verlieren sollte. Erst ein solches Verhältnis der Wissenschaftlichkeit, in der der subjektive Persönlichkeitsbezug, die wirkliche Nähe zum Leben, gelebt und gepflegt wird, ist für *Anti-Climacus* ein «Verhältnis des Christlichen zum Leben [im Gegensatz zu einer wissenschaftlichen Ferne vom Leben] (...)»⁵⁶¹. Ein wissenschaftliches Verhältnis mit subjektivem Persönlichkeitsbezug bezeichnet *Anti-Climacus* als «ethische Seite des Christlichen» oder als das «Erbauliche».⁵⁶²

Ausgangspunkt für *Anti-Climacus* Untersuchung in *Krankheit zum Tode* war die Sünde, oder, um den Begriff noch genauer zu fassen, die Erbsünde. *Anti-Climacus* erörterte dem Leser im Verlaufe des Werkes die Beschaffenheit der menschlichen Existenz mit der Dialektik der Sünde. So begann er mit der Definition der Sünde. «Sünde ist», so *Anti-Climacus* in seinem Versuch, eine allgemeine Definition der Sünde abzugeben, wenn «der Mensch vor Gott verzweifelt nicht er selbst sein will oder dass er vor Gott verzweifelt er selbst sein will».⁵⁶³ Was meinte *Anti-Climacus* mit dieser Definition der Sünde? Untersuchen wir ein Beispiel: Betrachten wir eine Person, die aus irgendeiner Schwäche heraus sündigt. Die Person läuft zum Beispiel in die Küche mit dem steten Bedürfnis verspürend, einen Riegel Schokolade zwischendurch zu essen. Ein solcher Mensch verzweifelt, laut *Anti-Climacus*, an seinen schwachen Momenten, und wird entweder in Zukunft verzweifelt versuchen, sich gegenüber den süßen Verlockungen der Küche zu beherrschen und keine Schokolade zwischendurch zu essen, oder er wird sich verzweifelt nochmals in die Sünde stürzen und wiederholt einen Riegel Schokolade zwischendurch in der Küche ergreifen.⁵⁶⁴ Kurzum: «(...) zuerst sündigt ein Mensch aus (...) Schwachheit; und dann – (...) verzweifelt er über seine Schwachheit (...) oder er stürzt sich

⁵⁶⁰ Ebd., 23 / SKS 11, 118.

⁵⁶¹ Ebd., 25 / SKS 11, 118.

⁵⁶² Ebd., 25 / SKS 11, 118.

⁵⁶³ Ebd., 114 / SKS 11, 195

⁵⁶⁴ Selbst erarbeitetes Beispiel in Anlehnung an die Textstelle KT, 115 / SKS 11, 196.

verzweifelt wieder in die Sünde».⁵⁶⁵ Aus diesen Ausführungen entnehmen wir, dass das Gegenteil der Sünde nicht die Tugend ist. Denn tugendhaftes Verhalten, das sich, wie im Beispiel von vorhin, darin zeigen würde, dass man verzweifelt gegen den Drang nach Schokolade ankämpft, führt uns ebenso ins Verzweifeln und somit wiederum in die Sünde.⁵⁶⁶ Der Gegensatz der Sünde ist gemäss Kierkegaard der Glaube.⁵⁶⁷ Auf diesen Gegensatz gehen wir allerdings an dieser Stelle nicht näher ein, sondern wir fahren fort mit der Analyse der Begriffe der Verzweiflung und der Sünde. So betonte Kierkegaard: «Ein Verzweifelnder verzweifelt über *etwas*».⁵⁶⁸ Die Verzweiflung entsteht dadurch, dass man, indem man «über *etwas* verzweifelt (...) eigentlich über *sich selbst*» verzweifelt.⁵⁶⁹ In der Verzweiflung über sich selbst will der Verzweifelnde «von sich selbst los» kommen.⁵⁷⁰ Entweder ist der Verzweifelnde, der in unserem Beispiel gegen den Drang nach Schokolade ankämpft, derjenige, der es schafft, dagegen anzukämpfen, oder er ist gar nichts. Wenn der nach Schokolade Drängende nun immer noch den Drang nach Schokolade verspürt, dann verzweifelt er darüber, und das bedeutet, dass er gerade, weil er dem Drang nach Schokolade nun nicht widerstehen kann, er es nicht aushalten kann, sich selbst zu sein. Er verzweifelt sozusagen nicht darüber, dass er nicht dem Drang nach Schokolade widerstehen kann, «sondern über sich selbst, dass er nicht» derjenige ist, der dem Drang nach Schokolade widerstehen kann.⁵⁷¹ Kierkegaard erörterte in diesem Zusammenhang ein eigenes eindrückliches Beispiel, in dessen Anlehnung das Beispiel mit dem Drang nach Schokolade entstanden ist:

⁵⁶⁵ KT, 115 / SKS 11, 196.

⁵⁶⁶ Ebd., 116.

⁵⁶⁷ Ebd., 116.

⁵⁶⁸ Ebd., 38 / SKS 11, 134.

⁵⁶⁹ Ebd., 38 / SKS 11, 134.

⁵⁷⁰ Ebd., 38 / SKS 11, 134.

⁵⁷¹ Ebd., 38f. / SKS 11, 134f.

«Wenn so der Herrschsüchtige, dessen Losung <entweder Cäsar oder gar nichts> lautet, nicht Cäsar wird, so verzweifelt er darüber. Aber das bedeutet etwas anderes: dass er, gerade weil er nicht Cäsar wurde, nun nicht aushalten kann, er selbst zu sein. Er verzweifelt also eigentlich nicht darüber, dass er nicht Cäsar wurde, sondern über sich selbst, dass er nicht Cäsar wurde. Dieses Selbst, das, wenn er Cäsar geworden wäre, seine ganze Lust gewesen wäre, in einem anderen Sinne übrigens gleichwohl verzweifelt (...).»⁵⁷²

Der Herrschsüchtige verzweifelt also nicht, weil *er* nicht Cäsar wurde, sondern er verzweifelt darüber, dass *er* nicht *selbst* Cäsar wurde. Er ist verzweifelt darüber, dass *er selbst* nicht Cäsar ist und will daher nicht mehr sich selbst sein.⁵⁷³ Anders ausgedrückt: Er will sein Verhältnis zu sich selbst und sein Selbst loswerden und sich neu erfinden, um jemand anders zu werden. Die Verzweiflung entsteht demnach durch ein Ungleichgewicht zwischen dem Selbst und sich selbst. Das Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, ist im Falle der Verzweiflung gestört. In der Folge können wir festhalten, dass die Verzweiflung, und damit auch die Sünde, durch ein Missverhältnis des Selbst zu sich selbst entstehen⁵⁷⁴ Die Sünde inkludiert zusätzlich zur Verzweiflung noch das Verhältnis zu Gott. Die vervollständigte Definition der Sünde wurde von Kierkegaard so beschrieben:

«Sünde heisst, nachdem durch eine Offenbarung Gottes erklärt wurde, was Sünde ist, vor Gott verzweifelt nicht selbst sein zu wollen oder verzweifelt selbst sein zu wollen.»⁵⁷⁵

Kierkegaards Verzweiflungsdefinition beinhaltet die Instanz Gottes in diesem Sinne noch nicht in sich. Erst ein Verhältnis zu Gott ermöglicht die Sünde. Und die Sünde wiederum zeigt sich darin, dass jemand vor Gott verzweifelt nicht sich selbst sein will oder verzweifelt sich selbst sein will. *Anti-Climacus* verband diese christliche Definition der Sünde weiter mit der sokratischen Definition der Sünde, indem er im Kapitel über *Die sokratische Definition der Sünde*

⁵⁷² Ebd., 38f. / SKS 11, 134f.

⁵⁷³ Ebd., SKS 11, 129-130.

⁵⁷⁴ Ebd., 37 / SKS 11, 133f.

⁵⁷⁵ Ebd., 133 / SKS 11,

festhält, dass Sünde sokratisch gesehen Unwissenheit ist.⁵⁷⁶ Wenn aber Sünde, gemäss Sokrates, Unwissenheit ist, so dürften wir nicht von Sünde sprechen, denn Sünde zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie bewusst getätigt wird.⁵⁷⁷ *Anti-Climacus* betonte in diesem Zusammenhang auch, dass, wenn es eine Sünde wäre, aus Unwissenheit das Unrichtige zu tun, nur weil man das Richtige, das zu tun wäre, nicht weiss, dann kann die Sünde nicht da sein:

«Ist nämlich Sünde Unwissenheit, so ist ja Sünde eigentlich nicht da; denn Sünde ist ja gerade Bewusstheit. Ist Sünde unwissend sein um das Richtige, so dass man deshalb das Unrichtige tut, so ist Sünde nicht da. Ist das Sünde, so wird ja vorausgesetzt, was Sokrates voraussetzte, dass der Fall nicht vorkomme, dass einer das Rechte sehend, das Unrechte tat, oder wissend, (...), das Unrechte tat.»⁵⁷⁸

Die Unwissenheit ist also gemäss *Anti-Climacus*' Interpretation der sokratischen Auffassung nicht Sünde, sondern schützt insgeheim vor einem Sündenfall. Angenommen der eben beschriebene Fall, unwissend eine Sünde zu begehen, wäre eine Sünde. Also, wenn es sündig wäre, wenn man aus Unwissenheit das Richtige zu tun, das Unrechte tut, dann würde damit gemäss *Anti-Climacus* davon ausgegangen, dass der umgekehrte Fall nicht vorkomme. Den Fall, dass also jemand das Richtige zu tun wüsste, aber das Unrechte tut, also sozusagen wissend das Unrechte tut, gäbe es folglich gemäss Sokrates nicht.⁵⁷⁹

Anti-Climacus' Ausgangspunkt in der sokratischen Sündenauffassung, dass Sünde eigentlich bewusst sein müsste, führt ihn also dazu, dass Sünde nicht Unwissenheit sein kann, weil die Unwissenheit sich gerade nicht durch die Bewusstheit des Ungewussten auszeichnet. Da Sokrates aber die Unwissenheit als Sünde definiert, kann der umgekehrte Fall nicht vorkommen, dass jemand etwas Unrechtes tun würde, obwohl er das Rechte sehen würde. Insofern dieser umgekehrte Fall, dass, wenn jemand das Rechte sieht, *nicht bewusst* und *sündhaft* das Unrechte tun würde, nicht vorkommen kann, und indes Unwissenheit Sünde ist, aber eigentlich keine Sünde sein kann, geht *Anti-Climacus* davon aus, dass es, gar keine Sünde gibt.

⁵⁷⁶ Ebd., 122 / SKS 11, 201.

⁵⁷⁷ Ebd., 124 / SKS 11, 202

⁵⁷⁸ Ebd., 124 / SKS 11, 202.

⁵⁷⁹ Ebd., 124 / SKS 11, 202.

Diese Feststellung, die *Anti-Climacus* wie eben beschrieben aus Sokrates Sündendefinition schlussfolgerte, widerspricht in einem weiteren Sinne nicht einmal dem christlichen Verständnis von Sünde. Gemäss *Anti-Climacus* nahm auch das Christentum «konsequent an, dass weder das Heidentum noch der natürliche Mensch wissen, was Sünde sei, (...)», sondern, dass eine Offenbarung Gottes «da sein muss, um offenbar zu machen, was Sünde ist».⁵⁸⁰

Gehen wir abschliessend in diesem Kapitel noch auf einen weiteren dialektischen Aspekt des Werkes ein. In *Krankheit zu Tode* fasste Kierkegaard die Verzweiflung, wie es der Titel des Werkes bereits ausdrückt, als Krankheit auf. Die Verzweiflung, wie er es am Ende des Vorwortes dieses Werkes betonte, darf nicht als Heilmittel verstanden werden.⁵⁸¹ Für ihn wies erst diese Auffassung, dass die Verzweiflung explizit eine Krankheit und nicht ein Heilmittel ist, die Dialektik der Verzweiflung aus.⁵⁸² So verglich er diese Auffassung dann auch mit dem Tod und schrieb, dass «in der christlichen Terminologie der Tod der Ausdruck für das grösste geistige Elend (...)» sei.⁵⁸³ Gleichzeitig meinte er an dieser Stelle, dass Tod die eigentliche «Heilung» sei, denn «Heilung» bestehe gerade «im Sterben» bzw. «im Absterben».⁵⁸⁴ Der Tod erlöst den Betroffenen grundsätzlich vom Elend. Aber, von der Verzweiflung, von dieser *Krankheit zum Tode*, wird man nicht so schnell erlöst. Denn, so Kierkegaard, die Krankheit und damit die «Qual» bestehen «gerade darin, nicht sterben zu können».⁵⁸⁵ Der Zustand, dass man nicht sterben kann, führt anschliessend zu noch mehr Verzweiflung. Kierkegaard selbst schien seine Qualen mit dem Werk *Krankheit zum Tode* erlebt zu haben. Nach der Fertigstellung des Werkes *Die Krankheit zum Tode* schien Kierkegaard nämlich sichtlich erschöpft. Als das genannte Werk *Die Krankheit zum Tode* dann endlich publiziert wurde, notierte Kierkegaard für sich, dass nun, in dem Moment, als die *Krankheit zum Tode* pseudonym herausgekommen sei, für ihn endlich eine «unaussprechliche Qual» beendet sei und er sich nun ausruhen und leiser werden möchte.⁵⁸⁶

⁵⁸⁰ Ebd., 125 / SKS 11, 202.

⁵⁸¹ Ebd., 26 / SKS 11, 118.

⁵⁸² Ebd., 26 / SKS 11, 118

⁵⁸³ Ebd., 26 / SKS 11, 118

⁵⁸⁴ Ebd., 26 / SKS 11, 118

⁵⁸⁵ Ebd., 26 / SKS 11, 118.

⁵⁸⁶ SKS 22, 142, NB12:27

2.4.3 Das Pseudonym *Constantin Constantius*

Die Wiederholung, ein Werk Kierkegaards, welches 1843 veröffentlicht wurde und das wesentlich die Frage, ob eine wirkliche Wiederholung überhaupt möglich sei, behandelt und zugleich in Frage stellt, ob man sich einer Wiederholung entziehen kann, wurde unter dem Pseudonym *Constantin Constantius* geschrieben. Insbesondere der erste Teil von *Die Wiederholung* wurde unter dem Pseudonym *Constantin Constantius* verfasst. Darin befinden sich auch vorwiegend theoretische Ausführungen über die Möglichkeit einer Wiederholung und deren Bedeutung. Der zweite Teil des Werkes enthält vor allem die Briefe von der zweiten dominierenden Figur, die im Werk *Die Wiederholung* vorkommt. Die Briefe stammen von einem jungen, namenlosen Menschen, der einfach der *junge Mensch* genannt wird. Im zweiten Teil des Werkes wird ein Beispiel einer Wiederholung durchexerziert. Damit wird sozusagen die Theorie aus dem ersten Teil von *Constantin Constantius* praktisch angewendet. *Die Wiederholung* wurde dementsprechend auf der Titelseite des Werkes auch als ein Versuch in der Experimentalpsychologie von *Constantin Constantius* betrachtet.

Einerseits wird im Werk *Die Wiederholung* in eine ästhetische Richtung diskutiert und an diesen Stellen wiederholt sich sein Werk mit teilweise sonderlich seltsamen Wiederholungen von Wörtern oder ganzen Satzteilen.⁵⁸⁷ Das Pseudonym, das die sinnlosen und verrückten Wiederholungen repräsentierte, wurde mit einem Namen benannt, der sich die Wiederholung gleich selbst eingeschrieben hatte: *Constantin Constantius*. Die Art und Weise, wie der pseudonyme Name sich in sich wiederholt, trägt in sich eine Bedeutung für die Fragestellung, an der sich *Constantin Constantius* abarbeitete. Das Pseudonym *Constantin Constantius* wiederholte sich nämlich in seinem Namen fast identisch und ist sich wiederholend dann doch nicht ganz gleich. Denn, wenn es eine identische Wiederholung wäre, müsste er *Constantin Constantin* heißen. In der Wiederholung bleibt nur der Teil Constant gleich, die Endung ändert sich. Was bedeutet dies nun inhaltlich für *Constantin Constantius*' Frage, ob eine Wiederholung überhaupt möglich sei? Eine Wiederholung ist in diesem Sinne für *Constantin* der entscheidende Ausdruck dafür, was für die alten Griechen früher die Erinnerung war.⁵⁸⁸ *Constantin Constantius* stellte fest, dass in der neueren Philosophie alles Erkennen, auch das Erkennen einer Wiederholung,

⁵⁸⁷ W, 382. Ein Beispiel einer solch seltsamen Wiederholung im Werk: «Jeder Gedanke bot sich an, und jeder Gedanke bot sich mit der Festlichkeit der Seligkeit an, (...)».

⁵⁸⁸ Ebd., 329.

grundsätzlich als Erinnern angesehen wird und daher das ganze Leben als eine Wiederholung gelte. Lediglich Leibniz, so bezog sich *Constantin Constantius* auf ihn, habe eine Ahnung davon gehabt, wovon er spreche, denn er habe erkannt, dass die Wiederholung und die Erinnerung zwar gleiche Bewegungen sind, allerdings in entgegengesetzte Richtungen zeigen.⁵⁸⁹ *Constantin Constantius* fuhr weiter und erläuterte, dass er, angelehnt an Leibniz, zwischen einer Erinnerung und einer richtigen Wiederholung unterscheidet. Eine Erinnerung erinnert an etwas Vergangenes, es ist demnach eine Wiederholung in «rückwärtiger Richtung». Was in der rückwärtsgerichteten Wiederholung erinnert wird, ist gewesen und vorbei. Die rückwärtsgerichtete Wiederholung in der Form der reinen Erinnerung nimmt nur die Vergangenheit in sich auf und berührt die Gegenwart nicht. *Constantin Constantius* verglich dies mit einer schönen alten Frau, mit der einem im gegenwärtigen Augenblick nicht gedient ist.⁵⁹⁰ Vergangenes bleibt in der Erinnerung vergangen. Eine richtige Wiederholung hingegen integriert die Gegenwart in sich. Eine solche eigentliche Wiederholung erinnert, gemäss *Constantin*, nach vorwärts und indem diese den Umgang mit der Gegenwart pflegt, macht sie die Menschen glücklich.⁵⁹¹ Die vorwärtsgerichtete Wiederholung holt Vergangenes in die Gegenwart zurück. So verglich *Constantin Constantius* die richtige Wiederholung als «ein geliebtes Ehefrau, dessen man nie überdrüssig» wird.⁵⁹² Unter Umständen kann das Vergangene bei der Wiederholung in der Gegenwart verändert werden. Eine vorwärtsgerichtete Wiederholung kann in diesem Sinne potenziell auch Neues bilden. Gemäss *Constantin Constantius* war diese Form der Wiederholung nochmals eine andere, als diejenige, die lediglich das Vergangene in die Gegenwart holt, ohne Neues zu generieren. *Constantin Constantius*' Ansicht nach durfte eine Wiederholung nicht dazu dienen, Neues zu produzieren, auch dies mache den Menschen nicht glücklich, denn des Neuen wird man «überdrüssig».⁵⁹³ Nur wer sich selbst nicht mit «der Einbildung betrügt, die Wiederholung solle etwas Neues sein», werde ein Glücklicher.⁵⁹⁴ Inwiefern eine Wiederholung in der Gegenwart ohne Integration von Neuem überhaupt möglich ist, bleibt unklar, denn bei einer Wiederholung von etwas Vergangenen in der Gegenwart spielt immer etwas Neues mit, da sie sonst keine Wiederholung, sondern eine Erinnerung wäre, weil sie das Neue aus der Gegenwart verneint. In diesem Zusammenhang ist es besonders spannend, einen Blick auf die

⁵⁸⁹ Ebd., 329.

⁵⁹⁰ Ebd., 330.

⁵⁹¹ Ebd., 329.

⁵⁹² Ebd., 330.

⁵⁹³ Ebd., 330.

⁵⁹⁴ Ebd., 330.

Tatsache zu werfen, dass sich die Wiederholung, keine identische Wiederholung, sonderbar im Namen des von Kierkegaard verwendeten Pseudonyms zeigt und dabei gleichzeitig die Bedeutung des Werkinhalts und des Namens *Constantins* unterstreicht.

Der Name *Constantin* bedeutet übersetzt vom Lateinischen her «der Standhafte» und «der Beständige». So bleibt im Namen *Constantin Constantius* ein Teil des Namens, nämlich der Teil *Constant*, beständig. Nur die Endung des Namens ändert sich in seiner Wiederholung. Gleichzeitig, obwohl eine andere Endung, -ius anstatt -in, vorhanden ist, bezieht sich *constantius* als Komparativ, das die beständig bleibende Standhaftigkeit beschreibt, auf den Namen *Constantin*, so dass dieser in seiner Standhaftigkeit bestärkt wird. Diese Interpretation des Pseudonyms würde dem Autoren *Constantin Constantius* im Zusammenhang mit der Wiederholung in der Gegenwart entsprechen, da das Adjektiv *constantius* darauf hinweist, dass das, was wiederholt wird, in seiner Wiederholung in der Gegenwart beständig bleiben soll bzw. beständig wiederholt werden soll. Zeitgleich markierte das Pseudonym, mit den ändernden Endungen von -in auf -ius, die Unmöglichkeit, in der Gegenwart etwas identisch wiederholen zu können. Eine identische Wiederholung würde lediglich eine Erinnerung bleiben und ausschliesslich in der Vergangenheit verweilen. Nebenbei sei bemerkt: Geschichtlich gesehen, geht der Name *Constantin* auf den altrömischen Kaiser Flavius Valerius Constantinus zurück. Dieser wurde später als der römischen Kaiser *Constantin der Grosse* bekannt. *Constantin der Grosse* trat das Erbe seines Vaters *Constantius I.* an. Und *Constantin der Grosse* selbst hatte mit *Fausta* wiederum drei Söhne *Konstantin II.*, *Constantius II.* und *Constans*, die später seine Nachfolger wurden. So haben wir zuerst den *Constantius I.*, der einen Sohn hatte namens *Constantin*, der wiederum einen Sohn hatte mit dem Namen *Constantius II.* Der Name wiederholt sich, und doch ist in der Wiederholung desselben Namens der Mensch, der hinter dem Namen steht, nicht derselbe. Er ist nicht identisch mit demjenigen, der zuvor damit bezeichnet wurde.

Kommen wir zum zweiten Teil der *Wiederholung*, der in Form von Briefen die Wiederholung eines *jungen Mannes*, der die Briefe an *Constantin Constantius* schrieb, an einem Beispiel nacherzählt. Es ist eine Erzählung von einem unglücklich glücklich verliebten Mann, der den Autoren zu seinem vertrauten Mitwisser macht und ihm eines Tages die Geschichte seiner Jugendliebe erzählt. Der *junge Mann* berichtet in seinen Briefen an den Vertrauten von einem Mädchen, das ihn zum Poeten gemacht habe. Der *junge Mann* befindet sich, wie damals Kierkegaard, in einer ausweglosen Situation, denn in der Beziehung mit dem Mädchen stellte er

fest, dass er sich in einem Dilemma befand. Wenn er mit dem Mädchen zusammenbleiben würde, dann würde er das Mädchen unglücklich machen, und wenn er sich vom Mädchen trennen würde, dann würde das Mädchen ebenso unglücklich werden. Der einzige Ausweg aus dieser Lage, in der er von Tag zu Tag unglücklicher wurde, könnte eine Wiederholung sein. Eine Wiederholung könnte ihn befreien, indem diese ihn in das Stadium vor der Verliebtheit zurückversetzen würde, so die Theorie. Und, da der *junge Mann* es nicht übers Herz brachte, sich von diesem Mädchen zu trennen, da er die Kraft für einen solchen Bruch nicht aufbrachte, entschied er sich für eine Wiederholung. Die Wiederholung will der junge Mann durch einen Sprung in sein altes Leben erreichen. So schrieb der junge Mann in einem Brief:

«Was ich jetzt mache? Ich fange von vorn an, und dann fange ich von hinten an. Ich fliehe jede äussere Erinnerung an das Ganze, während sich meine Seele Tag und Nacht, wach und in Träumen, unaufhörlich damit beschäftigt. Ihren Namen nenne ich nie, und ich danke dem Geschick dafür, dass ich durch ein Missverständnis einen falschen Namen erhalten habe. Einen Namen, mein Name – der gehört ja eigentlich ihr. Könnte ich ihn nur loswerden. Mein eigener Name genügt, mich an alles zu erinnern, und das Dasein scheint mir nur Allusionen an dies Vergangene zu enthalten.»⁵⁹⁵

Wie begann der *junge Mann* von vorne? Wie arrangierte er die Wiederholung? *Der junge Mann* begann von vorne, indem er mit dem Autor *Constantin Constantius* einen komplizierten Trennungsplan ausheckte. In diesem sollte der *junge Mann* eine Beziehung zu einem anderen Mädchen vorgaukeln und damit das Mädchen dazu veranlassen, mit ihm zu brechen, so dass die Trennung nicht von ihm ausgelöst wurde. Doch der *junge Mann* hat auch nicht die Kraft zu diesem heuchelnden Betrug des Mädchens, weil er sie wirklich liebte. Spannend ist bei diesem ganzen Arrangement der Geschichte im Werk *Die Wiederholung*, dass der Leser des Werkes vom *jungen Mann* langsam aber sicher eine Entscheidung erhofft, weil sich das Werk ständig um dasselbe Problem, die Liebesgeschichte mit diesem Mädchen, aus der der *junge Mann* nicht herausfindet, dreht. Das Verlangen nach einer Entscheidung des *jungen Mannes* wird dadurch noch verstärkt, dass der Leser auch die Gedanken, und damit die Erwartungen des Pseudonyms miteinsehen kann. Und das Pseudonym forderte, wie der Leser, ebenso eine Entscheidung des

⁵⁹⁵ Ebd., 405.

jungen Mannes. Dieser musste sich nun zwischen dem Leben in einer Ehe mit dem Mädchen und einem Leben als Dichter entscheiden. Da das Pseudonym *Constantin Constantius* der Entscheidung der Kategorie der Wiederholung unterstand, war der Weg der Entscheidung für seinen Freund, den *jungen Mann*, bereits entschieden. Der *junge Mann* musste sich von seiner Geliebten trennen und sich für das Leben vor seiner Verliebtheit entscheiden. Die Rückkehr zum vorherigen Zustand war nicht nur ein blosses Zurückholen eines vergangenen Zustandes in die Gegenwart, also nicht nur eine Erinnerung, sondern sie enthielt etwas ganz Neues. Der *junge Mann* ist nach der Trennung nicht mehr der freischweifende unbekümmerte *junge Mann* wie vor der Verliebtheit. Nach dieser ganzen Geschichte mit dem Mädchen ist er ein *junger Mann*, der eine grundlegende Entscheidung in seinem Leben gefällt hat: die Entscheidung zur Wiederholung. Die Wiederholung beim *jungen Mann* ist dabei nicht lediglich eine Rückversetzung in sein Leben vor der Verliebtheit als eine Art der Erinnerung, sondern der *junge Mann* erscheint nach der Wiederholung als ein *junger Mann*, der diese bewusste Entscheidung zur Wiederholung selbst getroffen hat. Somit vereint der *junge Mann* in sich also wesentlich neue Züge, die er vor dieser ganzen Geschichte mit dem Mädchen nicht aufwies. Der *junge Mann* hat nämlich mit seiner lebensentscheidenden Selbstwahl zur Wiederholung etwas wesentlich Neues in seiner Wiederholung integriert. Man könnte meinen, die Erzählung würde an dieser Stelle am besten enden, denn jetzt müsste der *junge Mann* ja glücklich sein, weil er eine wirkliche Wiederholung durchlebt hat. Doch die Erzählung nimmt eine ganz unerwartete Wende. Der *junge Mann* ekelt sich plötzlich an seinem eigenen Leben:

«Mein Leben ist bis zum Äussersten gebracht; ich ekele mich vor dem Dasein, es ist geschmacklos ohne Salz und Sinn. Wenn ich hungriger (...) wäre, gelüstete es mich dennoch nicht danach, jede Erklärung zu fressen, welche die Menschen anbieten. Man steckt den Finger in die Erde, um zu riechen, in welchem Land man sich befindet, ich stecke den Finger ins Dasein – es riecht nach nichts. Wo bin ich? (...) Wer bin ich?»⁵⁹⁶

Der *junge Mann* schrieb dem Pseudonym nach seiner Trennung verzweifelte Passagen, in denen er betonte, dass niemand ihn mehr verstehe und er vielleicht doch immer noch eine Bedeutung für seine Geliebte habe.⁵⁹⁷ Die Wiederholung scheint ihn demnach nicht in einen besseren

⁵⁹⁶ Ebd., 410.

⁵⁹⁷ Ebd., 414.

seelischen Zustand geworfen zu haben. Schlimmer noch, er scheint verzweifelter als je zuvor. So jammert der *junge Mann* an einer anderen Stelle, dass er einfach auf ein Gewitter hoffe, das ihm die Wiederholung bringe.⁵⁹⁸ Der *junge Mann* scheint also davon überzeugt, dass die wahre Wiederholung für ihn noch nicht stattgefunden hat. Bis dann plötzlich ein Brief an den vertrauten Mitwisser so beginnt, dass er ihm erzählt, dass seine Geliebte nun verheiratet sei.

«Sie ist verheiratet; mit wem weiss ich nicht; denn als ich es in der Zeitung las, war ich wie von einem Schlag gerührt und liess das Blatt fallen und habe seither nicht die Geduld zu einer näheren Prüfung gehabt. Ich bin wieder ich selbst; hier habe ich die Wiederholung; ich verstehe alles und das Dasein kommt mir schöner vor als je. Dies kam ja auch wie ein Gewitter (...).»⁵⁹⁹

Obwohl der *junge Mann* nun sichtlich in Jubel darüber ausgebrochen ist, dass seine ehemalige Geliebte verheiratet ist und er sich nun wirklich frei von ihr fühlt, so dass er davon ausgeht, die wirkliche Wiederholung damit zu erleben und zu verstehen, täuscht er sich grundlegend. Mit diesem unerwarteten Ende in *Die Wiederholung* unterwarf Kierkegaard seinen Leser einer letzten Prüfung. Hat der Leser wirklich verstanden, dass der *junge Mann* die eigentliche Wiederholung nicht erreicht hat? Der *junge Mann* hat die eigentliche Wiederholung gerade nicht erreicht, weil er sie nicht selbst gewählt hat, sondern die Wiederholung ist ihm sozusagen von aussen, durch die Mitteilung der Heirat, zugefallen. Es fehlt dem *jungen Mann* sozusagen die Wahl, gewählt gehabt zu haben.

Wenn wir den zweiten Teil der Wiederholung mit dem praktischen Beispiel der Liebesgeschichte des *jungen Mannes* mit dem ersten Teil, genauer noch dem Beginn der Wiederholung, vergleichen, wird noch deutlicher, dass der *junge Mann* sich wirklich geirrt hat und die Zeilen, dass er nun die Wiederholung erlebe, ironisch gemeint sind. Als der *junge Mann* nach der Trennung immer noch verzweifelt war, meinte er auf die Wiederholung noch warten zu müssen. Unter anderem auch, weil er unglücklich war. Und gerade zu Beginn der Wiederholung betonte *Constantin Constantius*, dass diejenigen unglücklich werden, die sich selber in der Einbildung

⁵⁹⁸ Ebd., 424.

⁵⁹⁹ Ebd., 430.

betrügen, «die Wiederholung solle etwas Neues sein».⁶⁰⁰ Es muss also nicht sein, dass sich bei der Wiederholung die schlechte Gemütslage des *jungen Mannes* unbedingt hätte ändern müssen. Aber gerade diese Änderung der Gemütslage erwartete der *junge Mann* als das Neue in der Wiederholung. So betonte *Constantin Constantius* auch zu Beginn:

«Wer nur hoffen will, ist feig; wer nur erinnern will, ist wollüstig; aber wer die Wiederholung will, ist ein Mann, und je nachdrücklicher er sie sich klarzumachen verstanden hat, ein um so tieferer Mensch ist er. Aber wer nicht fasst, dass das Leben eine Wiederholung ist und dass darin des Lebens Schönheit besteht, der hat sich selbst gerichtet und verdient nichts anderes als – was ihm auch widerfahren wird. – zugrunde zu gehen; (...) die Wiederholung ist das tägliche Brot, das mit Segen sättigt.»⁶⁰¹

Eine wahrhafte Wiederholung darf gemäss *Constantin Constantius* demnach weder erhofft noch erinnert werden. Die Wahl der Wiederholung stellt sich bereits zu Beginn des Werkes als zentral heraus. Eine eigentliche Wiederholung muss gewollt werden. Der *junge Mann* hat demnach die Wiederholung nicht gewollt und als diese dann doch irgendwie da war, konnte er die Wiederholung mangels Willen nicht als Wiederholung fassen. So hat der *junge Mann* immer noch auf Neues gehofft, insbesondere, weil er in seiner unglücklichen Gemütslage, die ebenfalls zum Leben gehört, die Schönheit des Lebens nicht gesehen hat.

Das Beispiel mit der Erzählung der Liebesgeschichte des *jungen Mannes* erinnert den Leser ungemein an Søren Kierkegaards eigene Verlobungsgeschichte mit Regine Olsen. Nach der Trennung mit Kierkegaard heiratete Regine Olsen, wie die Geliebte des *jungen Mannes* in der *Wiederholung*, ebenso einen anderen Mann als Kierkegaard. Kierkegaards Schrift der *Wiederholung* sollte allerdings nicht nur als autobiografisches Werk angeschaut werden, auch wenn sogar noch von der eigenen Berlinreise Kierkegaards ausführlich von *Constantin Constantius* berichtet wird: «Immerhin kam ich nach Berlin. Gleich eilte ich zu meinem alten Logis, um mich zu vergewissern, wieweit eine Wiederholung möglich sei».⁶⁰² Kierkegaard mutete dem Leser mit seinen Bezügen zum autobiografischen Material des ersten Teils der *Wiederholung*

⁶⁰⁰ Ebd., 330.

⁶⁰¹ Ebd., 330.

⁶⁰² Ebd., 354.

unter dem Pseudonym des *Constantin Constantius* eine regelrechte Theorie der Wiederholung zu und veränderte damit gleichzeitig sein autobiografisches Material. Das veränderte autobiografische Material aus dem ersten Teil der Wiederholung, das dann in der Erzählung des *jungen Mannes* im zweiten Teil der Wiederholung wiederum von der Theorie der Wiederholung aus dem ersten Teil abweicht, indem es keine echte Wiederholung darstellt, weil sich der *junge Mann* nur illusionär in einer Wiederholung zu befinden meinte, zeigte am Ende eine Möglichkeit der Wiederholung auf.

Die Eigenheiten des Werkes weisen auf eine bewusste Erzählstrategie, die sich die wirkliche Wiederholung nicht nur im Pseudonym *Constantin Constantius*, sondern auch inhaltlich selbst einverleibt hat. Der erste Teil der Wiederholung repetiert sozusagen *Constantin Constantius* autobiografisches Material und fügt dieser etwas wesentlich Neues, nämlich die Theorie über die Wiederholung, zu. Der zweite Teil wiederum nimmt den ersten Teil mit der Theorie über die Wiederholung auf und schmückt diese wiederum mit einer wesentlichen Neuerung mit der Erzählung des *jungen Mannes* aus. So wird die eigentliche Wiederholung nicht nur theoretisch, sondern praktisch im Werk über die Wiederholung eingeschrieben und die Frage nach der Möglichkeit einer Wiederholung beantwortet: Sie ist möglich.

Eine Wiederholung ist möglich. Dennoch hat der *junge Mann* im zweiten Teil eine wahrhaftige Wiederholung nicht erreicht, weil er sich *nicht* selbst für diese ihm offenbarte Möglichkeit *entschieden* hat. Er liess für sich entscheiden bzw. die Entscheidung hat sich von aussen an ihn herangetragen. Er hatte keine Wahl für sich getroffen, sondern liess die Wahl für sich treffen. Der *junge Mann* schwärmt von Hiob und lässt sich von ihm inspirieren, weil Hiob sich v.a. nicht von seinen Freunden beirren lässt und stark bleibt. Hiob ist in einer Grenzstreitigkeit mit dem Glauben verwickelt und sieht das ganze als Prüfung an. Die Erklärung indessen, dass alles eine Prüfung ist, schafft allerdings gemäss dem *jungen Mann* «neue Schwierigkeiten».⁶⁰³ Der *junge Mann* sieht der Betrachtung des Ganzen als Prüfung kritisch entgegen, da seiner Ansicht nach das Christentum unmöglich als eine Wissenschaft gelten kann, da diese dann mit einer Prüfung etwas überprüfen müsste, das es «unendlich gesprochen gar nicht gibt». Das Christentum kann nicht als Wissenschaft das Verhältnis eines jeden Individuums zu Gott überprüfen, sondern nur das Individuum kann sein Verhältnis zu Gott überprüfen.

⁶⁰³ Ebd., 420.

«Das Ganze ist eine Prüfung. Diese Erklärung schafft indessen neue Schwierigkeiten, (...). Welche Wissenschaft nun ist so beschaffen, dass sie Raum für ein Verhältnis hat, das als Prüfung bestimmt ist, etwas, das es unendlich gesprochen gar nicht gibt, sondern nur für das Individuum gibt? Eine solche Wissenschaft existiert nicht und kann unmöglich existieren.»⁶⁰⁴

Diese Prüfung, der sich Hiob unterwerfen muss, ist vollkommen transzendent, d.h. dies versetzt den Menschen in ein persönliches leidenschaftliches Verhältnis zu Gott. Der *junge Mann* aus der Wiederholung wünscht sich eben so zu sein wie Hiob, aber schafft es nicht wirklich, da er die Wahl gegen das Mädchen nicht selbst trifft, sondern passiv treffen lässt, indem er (wahrscheinlich zu lange wartet und) die Nachricht in der Zeitung liest, dass sie heiratete. Er lässt sich von aussen zu fest beeinflussen, was Hiob ja nicht mit sich machen liess. In diesem Sinne hat der *junge Mann* die Wahl zur Möglichkeit einer Wiederholung nicht selbst getroffen und nicht selbst ergriffen und schafft es nicht bis in die religiöse Dimension. Aber er hätte nun immerhin eine Vorstellung davon, was es heissen würde religiös zu handeln, denn Hiob ist ihm ja jetzt ein Begriff.

Damit, dass er das Buch Hiob liest, eröffnet sich ihm eine neue Perspektive, ohne dass er sich diese voll aneignen kann. Er sieht diese neue Perspektive als Existenzmöglichkeit. Gleichzeitig bleibt aber offen, ob er in sie «einsteigen» wird. Der *junge Mann* hat also die Vorstellung von Hiobs Möglichkeit erreicht, aber diese Vorstellung wird vom *jungen Mann* nicht ins Leben umgesetzt bzw. nicht gelebt. Anders ausgedrückt: sie wird nicht existentiell angeeignet.

⁶⁰⁴ Ebd., 420.

2.5 Der Gebrauch von Pseudonymen und ihre Auswirkungen für den Verfasser und den Leser

Ich habe nun in den letzten Kapiteln versucht, einige Pseudonyme Kierkegaards genauer zu analysieren, damit wir einen Eindruck erhalten, welche tiefgreifenden Reflexionen Kierkegaard bei der Verwendung von Pseudonymen durchlief. Selbstverständlich war diese Analyse nicht abschliessend, aber wenn die bisherigen Ausführungen in einem weiteren Schritt einem Versuch unterliegen, konzeptuell zusammengefasst zu werden, dann können wir festhalten, dass es mehrere Betrachtungsweisen auf die pseudonyme Schriftstellertätigkeit Kierkegaards gibt. Die zentrale Frage also, die es in diesem Zwischenkapitel, als Übergang zum nächsten Kapitel über die *direkte* Mitteilung, die *indirekte* Mitteilung und die *direkt-indirekte* Mitteilung, zu untersuchen gilt, ist die Frage, *wie* indirekt wir uns die pseudonyme Schriftstellertätigkeit tatsächlich vorstellen müssen, oder ob in dieser *Indirektheit* auch eine *direkte* Komponente enthalten sein könnte.

Die Schriftstellertätigkeit unter Pseudonymen ist nicht mit der Schriftstellertätigkeit, die unter zivilem Namen veröffentlicht wird, gleichzusetzen. Wenn ein Autor seine Schriften unter seinem eigenen Namen veröffentlicht, können wir in unserem Zusammenhang mit Kierkegaard auch von *direkter* bzw. *unmittelbarer Schriftstellertätigkeit* sprechen. Das Gegenteil einer pseudonymen Veröffentlichung ist also ein Werk, das unter einem *eigenen zivilen Namen* publiziert wird. Für das Verfassen von Werken unter eigenem zivilem Namen, so stellt man nach reichlicher Überlegung fest, gibt es allerdings keinen spezifischen Fachbegriff. Vielfach wird einfach das Wort *Autor* verwendet, welches sowohl für *Urheber* als auch für *Verfasser* verwendet wird. Erstaunlicherweise finden wir nur den Begriff *pseudonym*, der festhält, dass es sich um einen fiktiven Namen hält. Hingegen existiert für die gegenteilige Bedeutung, die besagt, dass das Werk wirklich unter dem angegebenen *zivilen Namen* publiziert wird, keinen Begriff, der dies so festhält. Es existiert gewissermassen kein Begriff wie *Alethonymie*. Ein *alethonym* geschriebenes Werk würde für den Leser bedeuten, dass er davon ausgehen dürfte, dass der genannte Verfasser der wirkliche, richtige Verfasser des Werkes ist. Ob ein Autor sein Werk *pseudonym* oder *alethonym* verfasst, wird zumeist nicht angekündigt. Der Leser muss sich selbst damit befassen bzw. der Leser muss es selbst bemerken, dass er ein Werk eines Pseudonyms oder eines Alethonyms liest. Vielleicht merkt es der Leser, dass er ein Pseudonym liest, sei es durch

die Angabe eines Herausgebers oder andere Hinweise im Werk. Vielleicht bemerkt der Leser aber auch nicht, dass er ein Pseudonym liest, weil der Name des angegebenen Verfassers wie ein richtiger ziviler Name klingt oder weil sich der Leser mehr dem Gegenstand, also dem Inhalt der Mitteilung, als dem Mitteiler selbst zuwendet.

Um mehr über die unmittelbaren und mittelbaren Beziehungen in diesem schriftstellerischen Spiel zwischen Herausgeber, Autor, Pseudonym und Leser zu erfahren, müssen wir zunächst innehalten und zwei wichtige Punkte festhalten.

(1) Erstens gibt es eine Bedeutung und eine Betrachtungsweise aus der Sicht des pseudonymen Verfassers selbst. Wenn dieser sich dafür entscheidet, seine Werke unter einem Pseudonym zu verfassen, dann ergibt das für den Verfasser eine aussergewöhnliche Perspektive auf sein eigenes Werk.

(2) Zweitens kreiert ein Pseudonym einen einzigartigen Blickwinkel für den Leser.

Die pseudonyme Schreibstruktur erschafft demnach grundsätzlich zwei Perspektiven, eine vom Autor (auf das genannte Pseudonym und Werk) und eine vom Leser (auf das genannte Pseudonym und Werk). Beide Betrachtungsweisen haben eines gemeinsam: Die Perspektive des Autors und diejenige des Lesers, können, durch die Verwendung von Pseudonymen, zu Perspektiven werden, die fundamental tiefgreifendere Denkprozesse auslösen. Allerdings reicht die alleinige Präsenz eines Pseudonyms nicht aus, damit ein solch fundamentaler Denkprozess stattfindet. Es braucht für diesen *indirekten* und doch tiefgründigeren Denkverlauf, der sowohl auf Seiten des Lesers als auch auf Seiten des Autors stattfindet, noch mehr Denkschritte.

Welche Momente nun dafür konstitutiv sein können, um aus der Betrachtungsweise eines Pseudonyms zu schreiben, das soll nachfolgenden eingehend vertieft werden. Ausserdem soll, damit ebenfalls einhergehend entschlüsselt wird, welche Momente aus Sicht des Lesers der pseudonymen Schrift ausschlaggebend für dessen Betrachtungsweise auf das Werk bzw. auf den pseudonym agierenden Verfasser des Werkes sind.

2.5.1 Auswirkungen auf den Leser

Gehen wir zuerst auf die Betrachtung der Sicht des Lesers ein. Mit einem Pseudonym ergibt sich für den Leser des Werkes eine Indirektheit, die vom pseudonymen Verfasser her gegenüber dem Leser ausgestrahlt wird. Der Leser kann hierbei nicht einfach eine Denkstruktur zum Verfasser hin aufbauen. Durch die Verwendung eines Pseudonyms wird dem Leser ein *indirekter Denkweg*, ein *sehr aktiver* Denkweg, durch den Verfasser aufgedrängt. Der Leser ist dem Pseudonym ausgeliefert und wird allenfalls durch das Pseudonym manipuliert. Gerade wenn das Pseudonym kein ziviler Name darstellt, wie dies bei Kierkegaards Werken öfters vorkommt, tragen diese Namen symbolische Bedeutungen mit sich, die für die Deutung des geschriebenen Textes von Bedeutung sein können. Beim Lesen eines Pseudonyms muss ein Leser, bewusst oder unbewusst, an verschiedenen Kreuzungen vorbei. An diesen Kreuzungen stellen sich dem Leser unterschiedliche Fragen und Schwierigkeiten in den Weg, die er mit einer aktiven Denkweise bewältigen bzw. sich daran abarbeiten muss. Bevor wir nun die Fragen, denen sich der Leser eines Pseudonyms aussetzt, diskutieren, soll dieser fundamentale Denkprozess des Lesers kurz schematisch in der unteren Abbildung 12 *Fundamentaler Denkprozess des Lesers* dargestellt werden.

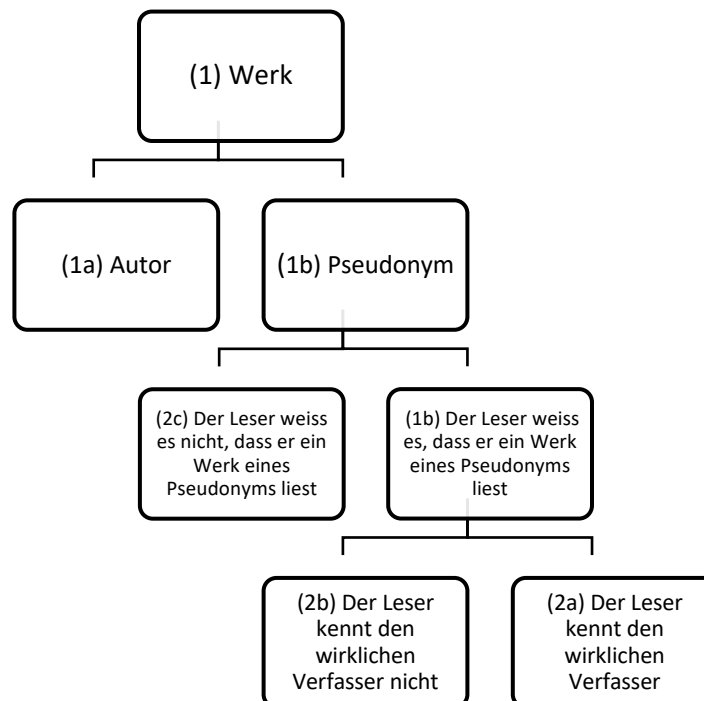


Abbildung 12: *Fundamentaler Denkprozess des Lesers*

(1) Weiss der Leser, ob das Werk von einem Autor oder von einem Pseudonym geschrieben wurde?

Der Leser setzt sich zuerst der Frage aus, ob er ein Werk eines Autoren (1a) oder eines Pseudonyms (1b) liest. Unter einem Autoren verstehe ich einen Verfasser, der sein Werk unter seinem eigenen zivilen Namen publiziert. Unter einem Pseudonym verstehe ich einen Verfasser, der sein Werk nicht unter seinem eigenen zivilen Namen veröffentlicht. Dabei kann es sich um einen frei erfundenen Namen handeln, der einfach so klingt wie ein ziviler Name. Dazu würde ich nun Kierkegaards Pseudonyme wie *Victor Eremita*, *Frater Taciturnus*, *Constantin Constantius*, *Johannes Climacus* zählen. Kierkegaard hat allerdings noch offensichtlichere Pseudonyme verwendet bzw. noch offensichtlichere Namen verwendet, bei denen man definitiv weiss, dass sie keine zivilen Namen sein konnten. Hierzu zähle ich beispielsweise die Pseudonyme *Inter et Inter*, *ein Ästhetiker A*, *der Gerichtsrat B*, *Niklaus Notabene*, *Johannes der Verführer* und *Anti-Climacus*. Wenn die erste Frage nun für den Leser geklärt ist, muss er sich als Leser eines Pseudonyms der Beantwortung der zweiten Frage aussetzen.

(2) Weiss der Leser, wer der pseudonyme Verfasser ist?

(2a) Ja, der Leser weiss, wer der pseudonyme Verfasser ist

Beziehen wir die Frage direkt auf Søren Kierkegaards Pseudonyme: Bei Kierkegaard weiss der Leser seiner pseudonymen Schriften, dass der Verfasser sich als Pseudonym ausgibt, denn die pseudonymen Namen, die Kierkegaard zuweilen in seinen Werken sprechen liess, sind keine richtigen dänischen zivilen Namen. Dadurch ist dem Leser seiner Werke sofort klar, dass es ein Verfasser sein muss, der unter einem Künstlernamen bzw. unter einem Pseudonym schreibt. Der Leser kann, abgeleitet vom verwendeten Pseudonym, also darauf schliessen, dass es kein normaler Autor seiner Zeit gewesen sein kann.

(2b) Nein, der Leser weiss nicht, wer der pseudonyme Autor ist

In diesem Fall ist es dem Leser bewusst, dass er nicht weiss, wer dieses Werk verfasst hat, und der Leser liest bewusst das Werk unter einem Pseudonym bzw. unter einem ihm eigentlich unbekanntem Autoren. Unter diesen Umständen sucht der Leser allenfalls nach Gründen für die pseudonyme Verschriftlichung und fragt sich zurecht, warum sich der Schriftsteller hinter ei-

nem Pseudonym versteckt. Ein aktuelles Beispiel dafür sind die z.B. erfolgreichen Werke, insbesondere die Neapolitanische Saga⁶⁰⁵, von Elena Ferrante. Elena Ferrante ist wohl eines der berühmtesten Pseudonyme unserer Zeit. Durch ihr Pseudonym wahrte sie ihre Anonymität bis heute. Dass Elena Ferrante ein Pseudonym ist, und die wahre Schriftstellerin dahinter im Verborgenen bleiben will, ist heute kein Geheimnis mehr. Zudem ist den Verlagen, die die Werke publizieren, mit höchster Wahrscheinlichkeit der richtige zivile Name bekannt, denn Interviews von ihr bzw. von ihm gibt es. Diese werden jeweils über den Verlag organisiert. Nichtsdestotrotz gibt es nur diverse Vermutungen, wer hinter diesem Pseudonym wirklich stecken könnte, und die Schriftstellerin bzw. der Schriftsteller selbst bezeugt, bis heute kein Interesse darin, das Pseudonym aufzudecken. Sie bzw. er meinte gar, dass sie bzw. er darum bete, dass nicht nach ihr bzw. nach ihm gesucht werde und sie bzw. er drohte gar damit, nicht mehr zu schreiben, falls man sie bzw. ihn als reale Persönlichkeit in der zivilen Wirklichkeit aufdecken sollte. Bei Elena Ferrante handelt es sich demnach um eine Art der unechten Täuschung, indem der Leser sich bewusst ist, die wahre Identität der Autorschaft nicht zu kennen. Wenn der Leser bewusst die wahre Identität des Verfassers nicht kennt, weiss er darüber Bescheid, dass ihm der Verfasser eine andere Autorschaft vortäuscht. Der Leser ist sich also der Vortäuschung einer anderen Autorschaft bewusst. Gleichzeitig wird der Leser im Falle von Elena Ferrantes Werken nicht komplett getäuscht, denn der Leser weiss zumindest, dass der Autorname für ein Pseudonym steht. Der Leser ist sich demnach bewusst, dass er auf eine Weise getäuscht wird. Indem der Leser sich dieser Täuschung bewusst ist, stellt die Täuschung keine vollkommene Täuschung mehr dar, denn eine wahrhaftige Täuschung hätte zum Ziel, dass der Leser gar nicht merken würde, dass er getäuscht würde.

(2c) Nein, der Leser weiss nicht, dass er nicht weiss, wer der pseudonyme Autor ist

Anders sieht das Ganze aus, wenn der *(2c) Leser allerdings nicht wissen sollte, dass er es nicht weiss*, dass er ein Werk eines Pseudonyms liest. Dann wäre es eine echte Täuschung. Unweigerlich scheint dieser Leser der Meinung zu sein, zu wissen, wer das Werk verfasst hat, aber in Wirklichkeit weiss er es nicht. Dieser Leser lässt sich in diesem Fall unbewusst auf eine Täuschung ein und wird wahrhaftig getäuscht. Ein Beispiel für eine solche wirkliche Täuschung ist diejenige des Schriftstellers Romain Gary. Er erhielt 1956 den Prix Goncourt für seinen Roman

⁶⁰⁵ Vgl. EF1-EF4.

Die Wurzeln des Himmels. So weit so gut. Die genannte Auszeichnung kann ein Autor gemäss Reglement des Prix Goncourt eigentlich nur einmal gewinnen. Nichtsdestotrotz hat Romain Gary diesen Preis zweimal gewonnen, und zwar einmal unter seinem eigenen Namen 1956 und einmal 1975 unter seinem Pseudonym Émile Ajar. Niemand der Jury hat damals bemerkt, dass der Name Émile Ajar, der das Werk *Du hast das Leben noch vor dir* eingereicht hatte, ein Pseudonym für einen bereits bekannten Autoren war. Die Leser des Werkes wussten demnach wirklich nicht, dass Émile Ajar ein Pseudonym war, und wurden dementsprechend wahrhaftig getäuscht.

2.5.1.1 Der indirekte Denkverlauf des Lesers

Fassen wir die Seite des Lesers etwas genauer zusammen. (1) Ein Werk kann wie gesagt unter (1b) einem Pseudonym verfasst werden oder (1a) nicht. Damit der obengenannte tiefgründigere Denkprozess beim Leser eines Schriftstellers, der unter einem Pseudonym schreibt, vonstatten gehen kann, muss ein Leser bei einem Werk, das unter einem Pseudonym verfasst wurde, in einem nächsten Schritt feststellen können, (1b) ob er es weiss, dass es sich um ein Pseudonym handelt, oder (2c) nicht. Falls der Leser weiss, (1b) dass er es mit einem Autor zu tun hat, der unter einem Pseudonym schreibt, bleibt in einem nächsten Entscheidungspunkt noch offen, (2a) ob der Leser den wirklichen Schriftsteller auch kennt, oder (2b) ob er den wirklichen Autor nicht kennt. Also ob dem Leser die eigentliche Persönlichkeit hinter dem Pseudonym bekannt ist, oder nicht.

Wenn dem Leser (2a) der eigentliche Verfasser wahrhaftig bekannt ist, dann wird die Lektüre eine andere sein, als wenn der Leser (2b) *nur* weiss, dass es ein Pseudonym ist. Wesentlich ist es demnach für den Leser zu wissen, ob es ein Pseudonym gibt oder nicht, und ob er selbst weiss, wer das Pseudonym spielt. Denn erst, wenn bekannt ist, wer das Pseudonym verkörpert, kann womöglich ein *indirekter Denkverlauf* stattfinden.

Nebenbei sei hier bemerkt, dass Kierkegaard bei gewissen Werken als Herausgeber auftrat und bei anderen Werken darauf verzichtete, sich selbst als Herausgeber anzugeben. Es ist also davon auszugehen, dass Kierkegaard als Schriftsteller bewusst angab, bei welchen Werken er als tatsächlich *pseudonym* agierender Verfasser wahrgenommen werden wollte und bei welchen Werken er *pseudonym* bleiben wollte. Ob dies und inwiefern dies letztendlich eine Rolle im

Denkprozess des Lesers bzw. des Schriftstellers eine Rolle spielt, werden wir zu einem späteren Zeitpunkt in diesem Kapitel näher untersuchen.

Zuvor soll auf den oben genannten *indirekten Denkverlauf* und dessen Struktur eingegangen werden. Denn strukturell müssen nicht nur Aspekte auf Seiten des Lesers erfüllt werden, sondern einige Aspekte zwischen Autor und Leser müssen in Übereinstimmung sein, damit ein *indirekter Denkverlauf* optimal *indirekt* verlaufen kann: Um einen gewissen *indirekten Denkverlauf* zu evozieren, braucht man etwas, das vom Autor, und etwas, das vom Leser her gleichzeitig stimmen muss. Ein *indirekter Denkverlauf* funktioniert nämlich nur, wenn das Werk des Schriftstellers unter einem Pseudonym verfasst wurde und der Leser beim Lesen weiss, dass es sich beim Verfasser um ein Pseudonym handelt, und er den Schriftsteller hinter dem Pseudonym kennt. In diesem Fall weiss der Leser auch, dass dem Verfasser eigentlich bewusst ist, dass der Leser beim Lesen weiss, wer wirklich hinter dem Pseudonym als Verfasser steckt. *Gleichzeitig* gilt von Seiten der Verfasserschaft, dass ihr bewusst sein muss, dass der Leser weiss, dass unter einem Pseudonym geschrieben wird und ihn als Verfasser womöglich kennt. Aber warum das ganze Versteckspiel? Wenn der Verfasser weiss, dass der Leser weiss, wer das Werk verfasst hat. Und der Leser weiss, dass der Verfasser weiss, dass der Leser weiss, wer der Verfasser ist. Da entsteht die Frage schon, warum der Verfasser sein Werk nicht unter seinem eigenen zivilen Namen verfasst bzw. nicht als Autor auftritt. Was die Beweggründe für einen Verfasser sein könnten, unter einem Pseudonym oder gar unter mehreren Pseudonymen zu schreiben, wird genauer greifbar, wenn wir die Sicht des Schriftstellers auf Pseudonyme im Detail analysieren.

2.5.2 Auswirkungen auf den Autor

Primär verlangt die vom Pseudonym eingenommene Perspektive eine Begabung, sich in ein erdachtes Individuum vollkommen hineinzusetzen und hineinzudenken. Ein Pseudonym verlässt sich somit nicht nur auf seine eigene Persönlichkeit, die ihm unmittelbar zuhanden wäre. Ein in dieser Form tätiger Schriftsteller gibt sich dem Leser selbst nicht direkt preis, sondern er versteckt sich hinter einer fiktiven Persönlichkeit. Der Schriftsteller, der unter einem Pseudonym auftritt, denkt sich sozusagen in die Rolle einer fiktiven Persönlichkeit hinein und schreibt den Leser so an.

2.5.2.1 Pseudonyme: Eine Möglichkeit, sich selbst zum Objekt der Untersuchung zu machen?

Zu den auffallendsten Aspekten gehört aus der Perspektive des Verfassers, dass er sich, wie bereits in früheren Kapiteln betont, so versteckte, dass er sich durch die Verwendung der entsprechenden Pseudonyme von verschiedenen gesellschaftlichen, moralischen, religiösen und anderen Zwängen befreien konnte. Versteckt und verdeckt unter einem Pseudonym kann ein entsprechend pseudonym agierender Schriftsteller verschiedenen unterdrückenden Bedingungen entkommen und sich damit einer möglichen Schuldzuweisung bzw. einer möglichen Anschuldigung entziehen. Insbesondere können Pseudonyme die Schuldfähigkeit eines Autors entziehen, wenn skandalöse Inhalte publiziert werden.

Ein ähnliches Phänomen treffen wir heute oftmals in der digitalen Welt an. Im digitalen Umfeld, insbesondere auf Social Media, werden in der Regel Pseudonyme und nicht richtige zivile Namen verwendet. Und die digitalen Pseudonyme ermutigen den Verfasser gar dazu, Inhalte zu verschriftlichen, die er, unter dem eigenen zivilen Namen, sich nicht zu publizieren getrauen würde.

In Sachen gesellschaftlich-moralisch skandalöse Inhalte in Kierkegaards Schriften ist in diesem Zusammenhang unter anderem die Publikation der intimen Gedanken im *Tagebuch eines Verführers* anzuführen. Darin tritt ein *Johannes der Verführer* auf und schildert auf intime Weise sein buchstäblich von Anfang an zur Auflösung geplantes Liebesverhältnis mit der verführten *Cordelia*. Dieses Verhältnis darf, wie bereits angedeutet, nicht rein autobiografisch als das aufgelöste Verhältnis zwischen Kierkegaard und Regine Olsen gedeutet werden. Denn Regines Schwester hiess Cordelia, was eine eindeutige Identifikation von der fiktiven Cordelia mit der wahren Regine Olsen ausschliesst und eher dafür spricht, dass Kierkegaard auch viel Fiktion mitarbeiten liess.

Dennoch können wir in einem Gedankenexperiment festhalten: Grundsätzlich ist klar, dass wenn sich Kierkegaard im Liebesverhältnis mit *Regine Olsen* in der Tat absichtlich nur als Verführer ausgegeben hätte, um dieses Verhältnis dann zu einem bestimmten Zeitpunkt bewusst wieder aufzulösen, sein Vorhaben gesellschaftlich verwerflich gewesen wäre. Allgemeiner formuliert: Ein Liebesverhältnis vorzutäuschen und eine Frau zu verführen, um diese dann sitzen zu lassen, und nicht in den Hafen der Ehe zu führen, ist eine Sache, die von gesellschaftlichen Wert- und Normvorstellungen kaum ohne Ansehensverluste geduldet wird. Das ganze

verwerfliche Vorhaben der Verführung danach noch verschriftlicht der Öffentlichkeit unzensuriert preiszugeben, wäre ein noch undenkbarer Schritt gewesen. Kierkegaard musste, wenn er über dieses Liebesverhältnis, welches exemplarisch für andere Liebesverhältnisse stehen könnte, etwas publizieren wollte, wegen den gesellschaftlichen Zwängen, unter einem Pseudonym auftreten. Das Pseudonym hatte in diesem Fall aber keine wirklich verdeckende Funktion. Denn es scheint «so gut wie jeder Leser gewusst» zu haben und «wissen zu dürfen», wer sich «hinter Viktor Eremita» verbarg.⁶⁰⁶ Indem sich Kierkegaard in dem von *Viktor Eremita* herausgegebenen Werk *Entweder/Oder* und dessen *Tagebuch eines Verführers* als *Johannes der Verführer* ausgab, löste er bei den Lesern einen Denkprozess aus, der ihn als Schriftsteller vor Angriffen der Öffentlichkeit schützte. Der Leser muss sich nämlich, indem er bewusst ein Werk eines pseudonym agierenden Verfassers liest, der Entscheidung aussetzen, was er von dem, was ihm erzählt wird, glauben will und was er allenfalls als fiktiv erdachte Bestandteile der Erzählung halten will. Wenn der Autor bereits unter einem fiktiven Namen fungiert, könnten ebenso alle Inhalte oder gewisse Inhalte fiktiver Natur sein. Bei einem pseudonym agierenden Verfasser wirkt sich das Pseudonym auf den Inhalt insofern aus, als dass der Leser davon ausgehen muss, dass der Verfasser nicht nur den Namen, unter dem er schreibt, erfunden hat, sondern ebenso den Inhalt erfunden hat. Gerade wenn der Autor von einem sehr privaten Geschehnis wie der Liebesverführung spricht und dies unter einem anderen Namen, und also unter einer anderen Persönlichkeit tut, dann ist davon auszugehen, dass nicht alles so sein kann, wie es dargestellt wird. Dem Leser bleibt aber die Unsicherheit, dass er nicht genau weiss, welche Inhalte er für wahr halten kann und welche nicht. Der Leser muss selbst denken, selbst abwägen und sich darüber klar werden, welche Inhalte er für wahr halten will und welche nicht. Der Lesende muss für sich selbst entscheiden, was er bzw. sie glauben will und was nicht. Das lesende Individuum ist vollkommen sich selbst überlassen und kann nur, indem es seinen eigenen Verstand einsetzt, für sich selbst ausmachen, welche Inhalte für ihn glaubhaft sind und welche nicht. Die Verantwortung der Verarbeitung des Inhaltes liegt also beim Leser und nicht beim pseudonym agierenden Verfasser. Das, was für den Leser ausgesagt wird, ist das, was er darunter versteht. Der vom Verfasser übermittelte Inhalt wird automatisch zu einem Inhalt, den sich der Leser selbst aneignen muss. Diese subjektive Aneignung des Inhalts durch den Leser steht in diesem Sinne im Kontrast mit dem Inhalt, den ein Autor, der unter seinem eigenen

⁶⁰⁶ EO, Geschichtliche Einleitung zur 1. und 2. Abteilung, XV.

zivilen Namen schreibt, objektiv dem Leser mitteilt. In diesem Fall dürfte der Leser den Inhalt als Inhalt hinnehmen und wenn er mit diesem nicht einverstanden ist, dann kann er den Autoren diesbezüglich angreifen. Hingegen werden dem Leser eines pseudonymen Werkes jegliche Angriffspunkte gegenüber dem Verfasser, der hinter dem Pseudonym steckt, genommen, weil der Leser hier die Inhalte, die er für wahr nehmen will bzw. die er sich subjektiv aneignen will, selbst bestimmt. Die Inhalte werden dem Leser im Rahmen eines pseudonym agierenden Verfassers nicht auferzungen. Wenn der Verfasser sich also dieser Denkprozesse des Lesers seiner pseudonymen Werke bewusst ist, kann er sich vor Angriffen schützen, indem er immer schon weiss, dass jeglicher Angriff auf ihn eigentlich ein Angriff auf den Leser selbst ist.

In ähnlicher Hinsicht könnten zum Beispiel auch die religiös unerwünschten Hervorbringungen Kierkegaards in den Werken *Die Krankheit zum Tode* und in *Einübung im Christentum* angesehen werden. Beide Werke hat Kierkegaard unter dem Pseudonym *Anti-Climacus* veröffentlicht. Die Werke richten sich unterschiedlich stark gegen die damals gängige religiöse Gelehrtenauffassung, wie man ein idealer Christ sein kann bzw. werden kann. Auch in diesem Fall galt, dass der Verfasser geschützt blieb, weil er die Inhalte unter einem Pseudonym veröffentlichte. Indem *Anti-Climacus* dem Leser die unerwünschten Inhalte, die sich gegen die dänische Kirche richteten, nicht aufzwang, blieb er unangreifbar. Es war der Leser, der für sich wiederum entschied, welche Inhalte für ihn stimmig sind und welche nicht. Jeglicher Angriff eines Lesers gegenüber dem Verfasser käme einer eigenen Hinrichtung bzw. einer eigenen Anklage ähnlich, da der Leser das, was er als zu kritisch gegenüber der dänischen Kirche ansehen würde, sich selbst zu verschreiben hätte. Der Leser hätte es so interpretiert, nicht Kierkegaard. Denn der Verfasser hätte es einfach auch nicht so meinen können, wie es der Leser verstanden hat. Das Pseudonym ist ja nicht Kierkegaard, sondern Kierkegaard, der sich in eine andere fiktive Person hineingedacht hat. Ein zwischengeschaltetes Pseudonym beseitigte für Kierkegaard in diesem Sinne die Klarheit seiner Inhalte. Gleichzeitig wurde ihm durch das Schwinden der Klarheit ein grosser Interpretationsspielraum eröffnet. Dieser Interpretationsspielraum erschwerte es den Lesern und Kritikern massiv, Kierkegaard bzw. seine Pseudonyme und seine Inhalte angreifen zu können.

2.5.2.2 Der direkt-indirekte Denkverlauf des Lesers

Dass sich die Perspektive für den Leser ändern würde, alsbald Kierkegaard das zwischengeschaltete Pseudonym aufheben würde, und das Werk mit seinem eigenen zivilen Namen veröffentlichen würde, zeigte sich gut am Beispiel seines Werkes *Einübung im Christentum*. Dieses Werk ist im Übrigen dasjenige der beiden Werke, welches sich stärker gegen die religiösen autoritären Auffassungen seiner Zeit richtete. Um an seinem Werk *Einübung im Christentum* jegliche Milderung durch ein zwischengeschaltetes Pseudonym zu beseitigen, hat Kierkegaard die Pseudonymsetzung des genannten Werkes am 16. Mai 1855⁶⁰⁷ gar widerrufen. Unter dem Titel *Widerruf des Pseudonyms Anti-Climacus* mit dem Untertitel *Zu der neuen Auflage von Einübung im Christentum* schrieb Kierkegaard in der Zeitung *Faedrelandet* No. 112:

«Ich habe dies Buch in einer völlig unveränderten Auflage ausgehen lassen, da ich es als ein historisches Aktenstück betrachte. Falls es jetzt herausgekommen wäre, jetzt wo die pietätvolle Rücksichtnahme auf den verstorbenen Bischof fortgefallen ist, und ferner ich, auch dadurch dass ich dies Buch ein erstes Mal habe ausgehen lassen, mich dessen vergewissert haben, dass das Bestehende, christlich geurteilt, unhaltbar ist: würde es folgendermassen verändert worden sein: es wäre nicht von einem pseudonymen Verfasser gewesen sondern von mir, und das dreimal wiederholte Vorwort wäre fortgefallen, selbstverständlich auch die Moral zu Nr. 1, wo der pseudonyme Verfasser die Sache so wendet, wie ich persönlich im Vorwort dem beipflichtete.»⁶⁰⁸

Indem der Verfasser sein Pseudonym widerrief und sein Werk mit einem eigenen zivilen Namen signierte, erhielt das Gesagte in seinem Werk mehr Vollmacht, mehr Gültigkeit, als wenn er nur einen fiktiven Charakter für sich sprechen gelassen hätte. Mit dieser Richtigstellung hatte Kierkegaard sein Versteck verlassen und bekannte sich damit selbst uneingeschränkt und offiziell zu seinen Forderungen und Anklagen gegen die damals bestehenden christlichen Lehren der dänischen Kirche. Das Geschriebene erhielt einen ernsteren Beigeschmack, als das spielerische Pseudonym aus dem Kontext verschwand. Der Autor wollte mit seinem eigenen Namen unterstreichen, dass das, was er schrieb, so gemeint war, wie er es schrieb. Wenn er das Werk

⁶⁰⁷ EC, Geschichtliche Einleitung zur 26. Abteilung, Xf. / SKS 14, 213.

⁶⁰⁸ EC, 278f. /SKS 14, 213.

im Nachgang unter seinem Namen publizierte, dann sollte die Mitteilung *direkt-indirekt* so verstanden werden, wie er es meinte. Mit dieser Klarstellung liess er dem Leser keine Freiheit mehr zur freien Interpretation bzw. zum *indirekten Denkverlauf*. Er entzog dem Leser damit im Nachgang den Interpretationsspielraum. Er zwang dem Leser sozusagen den Inhalt auf und gab ihm keine Möglichkeit mehr, sich den Inhalt subjektiv anzueignen. Anders ausgedrückt, nahm Kierkegaard dem Leser die selbst zusammengedichtete Geschichte wieder weg, er enteignete den Leser sozusagen von seiner eigenen Geschichte. Die vom Leser selbst zusammengedichtete subjektive Geschichte und der nun aufgezwungene objektive Inhalt sprengen nicht nur Interpretationsspielräume, sondern stehen sich dialektisch gegenüber. Diese Sprengung der vorher dagewesenen Interpretationsspielräume hinterlässt beim Leser Spuren. Denn die Dialektik lässt nun im Leser, durch das Zusammentreffen der subjektiv angeeigneten Inhalte (durch die Pseudonyme) und der aufgezwungenen objektiven Inhalte (durch den Autor) einen *direkt-indirekten Denkverlauf* synthetisieren.

Im selben Zug machte sich Kierkegaard dadurch angreifbarer. Indem er mit seinem eigenen zivilen Namen unterschrieb, wusste der Leser, wer für diese Worte verantwortlich war. Die Pseudonymsetzung schützte ihn bis dahin, da ein Pseudonym auch immer auf ein nicht ernst gemeintes Gedankenexperiment eines Verfassers hinweisen könnte. Mit der Pseudonymsetzung war es *nicht* Kierkegaard selbst, der die Zeilen verschriftlichte, sondern eine andere fiktive Persönlichkeit, die zu Wort kam. Wenn sich Kierkegaard demzufolge im Nachgang zu seinem Pseudonym bekannte, indem er die Pseudonymsetzung widerrief, betonte er, dass die Gedanken seinem eigenen Namen und seinem eigenen Willen zuzuordnen sind. Kierkegaard fordert den Leser so zu einem *direkt-indirekten Denkverlauf* heraus.

Indem Kierkegaard in seinem Werk *Einübung im Christentum* zuerst nicht unter seinem eigenen zivilen Namen über den Glauben schrieb, nahm er seiner Schrift nicht nur inhaltlich, indem er schwarz auf weiss deutlich betonte, dass er keine Vollmacht beanspruche, sondern ebenso formell die Autorität des Gesagten. Und dies tat er wahrscheinlich aus guten Gründen: Die christlichen Gelehrten seiner Zeit waren Kierkegaards Meinung nach mit ihren Ansichten in Bezug auf den Glauben zu selbstsicher und zu selbstbewusst unterwegs. Man kann in diesem Sinne die Pseudonymsetzung Kierkegaards als eine Untergrabung seiner eigenen Autorität betrachten.

Wie sein grosses Vorbild Sokrates setzte sich Kierkegaard in eine unwissende Position und untergrub mit dem Pseudonym seine eigene Vollmacht als angesehener Schriftsteller Dänemarks. Anhand des Pseudonyms konnte er den Leser in die nicht autoritär-vermittelte christliche Wahrheit hineintäuschen, denn er wollte nicht denselben Fehler, wie die christlichen Gelehrten seiner Zeit, begehen und mit derselben Autorität und demselben Absolutheitsanspruch auftreten wie sie. Kierkegaard reduzierte in seinem Werk *Einübung im Christentum* seine Vollmacht und die Vollmacht, der von ihm geschriebenen Worte, durch die Setzung des Pseudonyms *Anti-Climacus*. Er versetzte sich mit einem Pseudonym, ohne zivilen Namen und ohne Vollmacht, gleich wie seiner Zeit Sokrates, in eine Position, die zur Schau stellte, dass er weiss, dass er nichts weiss. Indem sich Kierkegaard zurücknahm, betonte er, dass er wusste, dass er nichts wusste. Kierkegaards pseudonymes Vorgehen erwies sich allerdings nicht nur hinsichtlich des Pseudonyms *Anti-Climacus* bzw. vor dem Widerruf des Pseudonyms *Anti-Climacus*, in jeglicher Hinsicht als sokratisch. Sokrates war Kierkegaard bereits zuvor ein grosses Vorbild und er hatte sich nach seiner theologischen Prüfung um 1840 eingehend mit Sokrates in seiner philosophischen Dissertation *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates* beschäftigt. Inwiefern die Gebrauchsweise der Pseudonyme eine sokratische Note aufweist, möchte ich im nächsten Abschnitt darlegen.

2.5.2.3 Pseudonyme als sokratische Geburtshelfer: Begleitung der Geburt der Subjektivität und Innerlichkeit

Sokrates, das ist kein Geheimnis, führte einen unermüdlichen Kampf gegen die Sophisten. Die Sophisten waren ursprünglich im alten Griechenland im engeren Sinne Gelehrte der Rhetorik, die in wohlhabenden Familien Wissen gegen Geld vermittelt haben. Sie hielten sich für Lehrer, die den jungen Heranwachsenden wichtige Fähigkeiten zum Argumentieren und Allgemeinwissen beibrachten. Es waren im Grunde einfach gute Redner, die in der Lage waren, Menschen mit ihren Unwahrheiten und falschen Positionen zu verführen. Es ging den Sophisten vor allen Dingen darum, einen Wortwechsel zu gewinnen und nicht die Wahrheit zu verkünden. Sie verstanden es, das Gespräch so anzugehen, dass es ganz so aussah, als wäre derjenige, der als Gewinner aus der Debatte ging, derjenige, der die Wahrheit auf seiner Seite hatte. Die Positionen, die die Sophisten vertraten, stellten sich zumeist als unwahre Behauptungen heraus, für die sie monetär belohnt wurden. Dass von den Sophisten primär wünschenswertes und gewinnbringendes Wissen gelehrt wurde, das nicht unbedingt der Wahrheit entsprechen musste, sah

Kierkegaard als höchst problematisch an. Er sah darin eine Parallele zu seiner Zeit: Die christlichen Gelehrten seiner dänischen Ära erschienen ihm wie die Sophisten, die zu Sokrates' Zeiten, vorwiegend die Wahrheiten gelehrt haben, die finanziell lohnenswert waren. Mit der Inanspruchnahme von Pseudonymen bekannte sich Kierkegaard nicht zu denen, die als Sophisten seiner Zeit galten, sondern er sah sich selbst als eine Art Sokrates seiner Zeit. Er wollte nicht in dieselbe Falle treten wie die Gelehrten seiner Zeit. Søren Kierkegaard gab infolgedessen nicht wie die Gelehrten seiner Zeit an, etwas auf sicher zu wissen, sondern setzte gerade mit dem Pseudonym sein Wissen in doppeltem Sinne auf den Prüfstand. In erster Linie stellte Kierkegaard, mit dem Gebrauch von Pseudonymen, bewusst für sich selbst sein eigenes Wissen in Frage, indem er einen fiktiven Charakter entwickelte. Der fiktive Charakter in der Erscheinung eines Pseudonyms erleichterte es ihm, sich selbst nochmals zu lesen. Er versuchte gewissermaßen seine eigenen Werke von der Betrachtungsweise eines Lesers zu beobachten und eignete sich seinen eigens mitgeteilten Inhalt selbst nochmals an. In dieser Weise nahm er sich und sein Geschriebenes in der Tat ohne Vollmacht hin, und er manifestierte damit Zweifel an sich selbst und an der Berechtigung dessen, was er verfasst hat. Dass er sich selbst in erster Linie nicht als Autor seiner Werke, sondern lieber als Leser seiner Werke sah, betonte Kierkegaard in seinen *Schriften über sich selbst*, worin er ebenso festhielt, dass er ohne Vollmacht schreibe und von Anfang an immer ohne Vollmacht geschrieben habe.

««Ohne Vollmacht» aufmerksam zu machen auf das Religiöse, das Christliche, das ist die Kategorie für meine gesamte Wirksamkeit als Schriftsteller, als ein Ganzes betrachtet. Dass ich «ohne Vollmacht» war, habe ich vom ersten Augenblick an eingeschärft und mit Gleichmässigkeit wiederholt; ich betrachte mich selbst am liebsten als einen Leser meiner Bücher, nicht als den Verfasser.

«Vor Gott», religiös, nenne ich, wenn ich mit mir selbst rede, die gesamte Wirksamkeit als Schriftsteller meine eigene Erziehung und Entwicklung, nur nicht in dem Sinne, als ob ich nun vollkommen wäre oder vollkommen fertig wäre insofern dass es einer Erziehung und Entwicklung nicht mehr bedürfte.»⁶⁰⁹

⁶⁰⁹ SÜS, 10. / SKS 13, 19.

Im zweiten Teil des Zitats wird ersichtlich, dass ein Pseudonym Kierkegaard für ein fiktives Zwiegespräch diente. Der fiktive Charakter war für ihn eine Möglichkeit, mit sich selbst ins Gespräch zu kommen. Es erleichterte Kierkegaard, mit sich selbst ins Gespräch zu kommen. Er sah es gar als eine «Forderung» an, die der Leser im *Vorwort des Herausgebers in Einübung im Christentum* «hören soll», dass er «das Gesagte als allein» zu ihm (Kierkegaard) «gesagt», «verstehen soll».⁶¹⁰ Durch dieses Gespräch mit sich selbst sah Kierkegaard eine Möglichkeit, sich selbst zu erziehen und zu entwickeln, denn gegen eine fiktive Gestalt liess es sich indessen leichter Einspruch erheben als gegen sich selbst. Kierkegaard behielt sich als pseudonymer Verfasser in diesem Sinne in nützlicher Weise auch die Freiheit, sich selbst seiner eigenen Kritik auszusetzen. Zweitens machte sich Kierkegaard unter einem Pseudonym der kopenhagener Gesellschaft zugänglicher für etwaige Kritik. Schliesslich kam die geäusserte Kritik dem Pseudonym zugute und *nicht* Kierkegaard persönlich, da sich die beiden Charaktere, das Pseudonym und Kierkegaard persönlich, durchaus voneinander unterscheiden können. So ertrug es Kierkegaard hinter dem Pseudonym *Victor Eremita* relativ schlecht, als seine Pseudonyme im Rahmen des Corsarenstreits, vom *Corsaren* gelobt und nicht geschmäht wurden.⁶¹¹ Der *Corsar* hatte in dieser Hinsicht Kierkegaards Absichten, die hinter seiner pseudonymen Verfasserschaft steckten, nur unvollkommen verstanden. Daraufhin reagierte Kierkegaard mit seiner scharfen *Bitte an den Corsaren*. Sogleich meinte Kierkegaard darin, dass der *Corsar* ihn lieber töten solle als ihn durch sein Lob unsterblich machen.⁶¹² Falls hier der Eindruck aufkommen sollte, dass diese Zeilen von Kierkegaard ironisch gemeint sein konnten, muss bedacht werden, dass Kierkegaard, wie bereits in der Einleitung erwähnt, sich wahrhaftig nicht im *Corsaren* als unsterblich wissen wollte. Denn in seiner *eben genannten Bitte an den Corsaren*⁶¹³, die sich an einen grossmächtigen Sultan, in Tat und Wahrheit an Goldschmidt, wendete, schrieb Kierkegaard «(...) töte mich, aber mach mich nicht unsterblich» oder « (...) bedenke, was es heissen will, unsterblich zu werden». Er wurde am Ende seiner Bitte an den Corsaren noch intensiver und betonte ausdrücklich: «Schlage mich tot, (...) aber töte mich nicht, indem du mich unsterblich machst. (...) O! lass dich zum Mitleid bewegen, halt inne mit deiner erhabenen grausamen Gnade, töte mich wie alle anderen».⁶¹⁴ Signiert wurde die Bitte durch niemand geringeren als

⁶¹⁰ EC, 4.

⁶¹¹ C, 99 / Pap. VI B 192, S. 268f.

⁶¹² C, 99 / Pap. VI B 192, S. 268f.

⁶¹³ C, 99 und 230. Könnte gemäss Übersetzer auch als Ein Gebet an den Corsaren übersetzt werden.

⁶¹⁴ C, 99.

Victor Eremita, dem Herausgeber von *Entweder/Oder*. Der eben zitierte Aufsatz blieb allerdings liegen⁶¹⁵, weil Kierkegaard zu dieser Zeit die *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken (1846)* fertig stellte. Nach einigen gegeneinander gerichteten veröffentlichten Schriften provozierte eine Offensive Møllers Kierkegaard derart, dass dieser, nur fünf Tage nach der Veröffentlichung von *Gæa*, eine Gegenoffensive am 27. Dezember 1845 in *Faedrelandet* abdrucken liess. Kierkegaard zahlte es Møllers mit dem Artikel *Die Tätigkeit eines herumreisenden Ästhetikers, und wie er doch die Zeche bezahlen musste* heim. Darin offenbarte Kierkegaard nämlich der kopenhagener Öffentlichkeit, wer das eigentlich verbotene Schundblatt *Corsar* redaktionell unter anderem zu verantworten hatte. Kierkegaard verriet, dass ein sogenannter P.L.M. dahinter steckte.⁶¹⁶ Diese Äusserung Kierkegaards im *Faedrelandet* beendete P.L.Møllers Karriere. Aus diesem Anlass kann geschlossen werden, dass sich Kierkegaard nicht in ironischer Art und Weise durch das Lob des *Corsaren* «als ein Unmensch gezeichnet» fühlte, «weil der *Corsar* ihn unmenschlich schonte!».⁶¹⁷ Er fühlte sich ernsthaft gekränkt, denn auch alle anderen verschonte der *Corsar* nicht mit Kritik zu Kierkegaards Zeiten, aber Kierkegaard wurde im Vergleich zu allen anderen, verschont und er verstand dies als eine Art «Todesstrafe». Kierkegaard zeigte mit seiner *Bitte an den Corsaren* eindeutig auf, dass er seine Pseudonyme, und damit auch sich, kritisiert und nicht gelobt haben wollte. Es war seine tiefste Absicht, eine Art Zielscheibe der Kritik anhand der Pseudonyme entstehen zu lassen, die ihn nicht allzu hart traf. Dass sein pseudonymes Manöver vom *Corsaren* komplett missverstanden wurde, traf ihn dann verständlicherweise zutiefst. Unterschrieben hatte Kierkegaard beispielsweise die *Bitte* mit *Victor Eremita*, dem Pseudonym, das auch in anderen Schriften auftritt. Das Pseudonym *Victor Eremita* trat unter anderem im Werk *Entweder/Oder* auf, kam im Kapitel *In vino veritas* des Werkes *Stadien auf des Lebens Weg* vor oder eben *Victor Eremita* unterzeichnete auch gewisse Artikel für den *Corsaren*. Mit dieser Feststellung, dass die Pseudonyme Kierkegaards mehrfach und vielfältig eingesetzt wurden, will ich auf einen weiteren Punkt aufmerksam machen, der die pseudonyme Schriftstellertätigkeit Kierkegaards aus Sicht des Verfassers kennzeichnet.

⁶¹⁵ GJ, 438.

⁶¹⁶ C, 30f.

⁶¹⁷ C, 99 / Pap. VI B 192, S. 268.

2.5.2.4 Vielfältige Pluralität der Pseudonyme und Vielschichtigkeit der subjektiven Innerlichkeit

Denn, wie es das eben genannte Beispiel von *Victor Eremita* zeigt, können Pseudonyme einem Verfasser wie Kierkegaard, der etliche Pseudonyme angewendet hat, hinsichtlich der Kohärenz innerhalb seines ganzen Lebenswerkes hilfreich sein. Im Detail heisst dies bei Kierkegaard, dass seine Pseudonyme ihm eine gewisse Kohärenz über verschiedene Werke und Beiträge verschafft haben. Bei Kierkegaard geschah dies, indem er selbst immer wieder einmal in einer Zeitschrift mit einem der bereits bekannten Pseudonyme unterschrieb und damit ein inhaltliches und formelles System über seine einzelnen Werke hinaus bildete. Dieselben Pseudonyme hatten bei Kierkegaard immer zu demselben Thema dieselben Positionen vertreten oder weiterentwickelt. Oder aber, gewisse Pseudonyme bezogen sich über die einzelnen Werke hinaus aufeinander und konnten, ohne andere bereits aufgetauchten Pseudonyme, nicht in der Weise erscheinen, wie sie es taten. So zum Beispiel die Pseudonyme *Johannes der Verführer*, *Johannes Climacus* und *Anti-Climacus*. Alle drei erdachten pseudonymen Charaktere stehen für eine der drei Lebensweisen, die in Kierkegaards Werken dominierend sind. *Johannes der Verführer* steht für die ästhetische Lebensweise, *Johannes Climacus* für die ethische Lebensweise und *Anti-Climacus* für die christlich-religiöse Lebensweise. Insofern verwies ein Pseudonym Kierkegaards immer schon auf andere Pseudonyme und Inhalte, die in anderen Werken durch andere Pseudonyme bereits entwickelt wurden. Eine andersartige Form der Kohärenz wurde durch Kierkegaard auch in seinem Werk *Stadien auf des Lebens Weg* generiert. Darin treffen einige der charakteristischen Pseudonyme gar an einem Abendmahl namens *In vino veritas* aufeinander und vertreten und diskutieren jeweils ihre ganz eigenen, in anderen Werken bereits entwickelten Ansichten und Lebensweisen.

Von Kierkegaard wird offensichtlich nicht nur ein einzelnes Pseudonym entwickelt und ausgelebt. Er lebt seine Pseudonyme reichhaltig in mehrfachen Ausführungen aus. Mit den vielfältigen Pseudonymen könnte auf den ersten Blick der Eindruck entstehen, dass er sich lediglich von sich selbst ausgiebig distanzieren und objektivieren wollte. Wenn dies der Fall gewesen wäre, dann hätte Kierkegaard höchstwahrscheinlich, wenn er über seine Mitteilungsart via die Pseudonyme sprach, nicht von *indirekter Mitteilung* gesprochen, sondern von *direkter Mitteilung*. Denn objektiviertes verallgemeinertes Wissen über sich selbst wäre für ihn Inhalt, der in erster Linie *direkt* vermittelt wird. Und eine *direkte Mitteilung* wiederum wäre für ihn eine reine

Wissensmitteilung, die eine *zu* ernste Mitteilung darstellen würde. Eine *zu* ernste Mitteilung ist eine Mitteilung, die dem Leser einfach aufgebürdet wird und dem Leser nicht die notwendige Freiheit zur individuellen Aneignung lässt. Kierkegaard sah die herausgegebenen pseudonymen Bücher nicht als *zu* ernst, sondern eher als strenger Ernst. Solch strenger Ernst, so meinte Kierkegaard, kommt «gerade an den Stellen» vor, «wo die Darstellung den meisten wie lauter Spass vorkommen wird».⁶¹⁸ Der multiple Einsatz von unterschiedlichen Pseudonymen, so wie es Kierkegaard betrieb, kommt den Lesern auf den ersten Blick in der Tat wie «lauter Spass»⁶¹⁹ vor. Aber, so kann Kierkegaard hier interpretiert werden, es ist höchstwahrscheinlich eine Art und Weise, einen strengeren Ernst zu erzeugen, als dieser erzeugt werden könnte, wenn er unter dem eigenen zivilen Namen schreiben würde. Denn, so schrieb er auch in der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*, der strengere Ernst «wird nicht damit erreicht», dass er «ernster ist, sondern eben damit, dass er weniger von dem strengeren Ernst besitzt».⁶²⁰ Ernster bzw. *zu* ernst wäre es gemäss Kierkegaard, wenn er unter dem eigenen zivilen Namen die Inhalte seiner Werke an den Leser richten würde. Ernst wäre in diesem Sinne objektiv bzw. wissenschaftlich, also in einer *zu* allgemeinen und *zu* oberflächlichen Form, die weder vom Verfasser wahrhaftig subjektiv erfasst und ausgedrückt, noch vom Leser subjektiv angeeignet werden könnte. Ein Pseudonym, das sichtbar nicht der eigentliche Verfasser des Werkes angibt, ermöglicht dem Verfasser in die Vielschichtigkeit seiner eigenen Persönlichkeit einzutauchen, indem er eine ganz bestimmte Seite seiner eigenen Persönlichkeit, anhand eines Pseudonyms, vertieft untersucht und diese Untersuchungen, weil halt doch einseitig nur auf eine Facette der eigenen Persönlichkeit eingehend, dem Leser unter einem Pseudonym publiziert. Mit diesen Gedanken im Hintergrund können wir allenfalls besser nachvollziehen, wie sich Kierkegaard, anhand der Pseudonyme, nicht von sich selbst entfernen wollte, sondern wie er durch die Pluralität der Pseudonyme die vielschichtigen Facetten seiner eigenen Persönlichkeit noch detaillierter ausleben konnte, als wenn er unter seinem eigenen zivilen Namen geschrieben hätte. Dass einem anfänglich die Pluralität der Pseudonyme «wie lauter Spass»⁶²¹ vorkommen kann, liegt auf der Hand, da wir uns Menschen als einzelne Menschen, als einzelne Einheiten, wahrnehmen. Bestreiten können wir dennoch nicht: Ein einzelnes Individuum nimmt im Laufe seines Lebens (gleichzeitig) verschiedene (soziale) Rollen ein. Und spielt diese unterschiedlichen

⁶¹⁸ DM, 58.

⁶¹⁹ Ebd., 58.

⁶²⁰ Ebd., 58.

⁶²¹ Ebd., 58.

Rollen meist ganz gekonnt. So sehe ich auch Kierkegaards schriftstellerisches Werk, er versuchte anhand der Pseudonyme, anhand unterschiedlicher Rollen seiner Persönlichkeit, Inhalte zu verschriftlichen. Die Gesamtheit aller pseudonymen Rollen, die Kierkegaard erschuf und auslebte, ergibt einen komplexen Einblick in Kierkegaards Persönlichkeit selbst und gibt uns selbst auch ein Bild davon, wie komplex unsere eigenen Persönlichkeiten konstituiert sind.

Zusammengefasst lösen die Pseudonyme nicht einfach nur eine gewisse *Indirektheit* aus, sondern die Pseudonyme konstituieren verschiedene Momente im Austausch zwischen dem Autor bzw. den Pseudonymen und dem Leser. Einerseits sind *für und vom* Verfasser her, und andererseits *für und vom* Leser aus, Momente erfassbar. Diese unterschiedlichen Momente werden in der untenstehenden Grafik übersichtlich zusammengefasst.

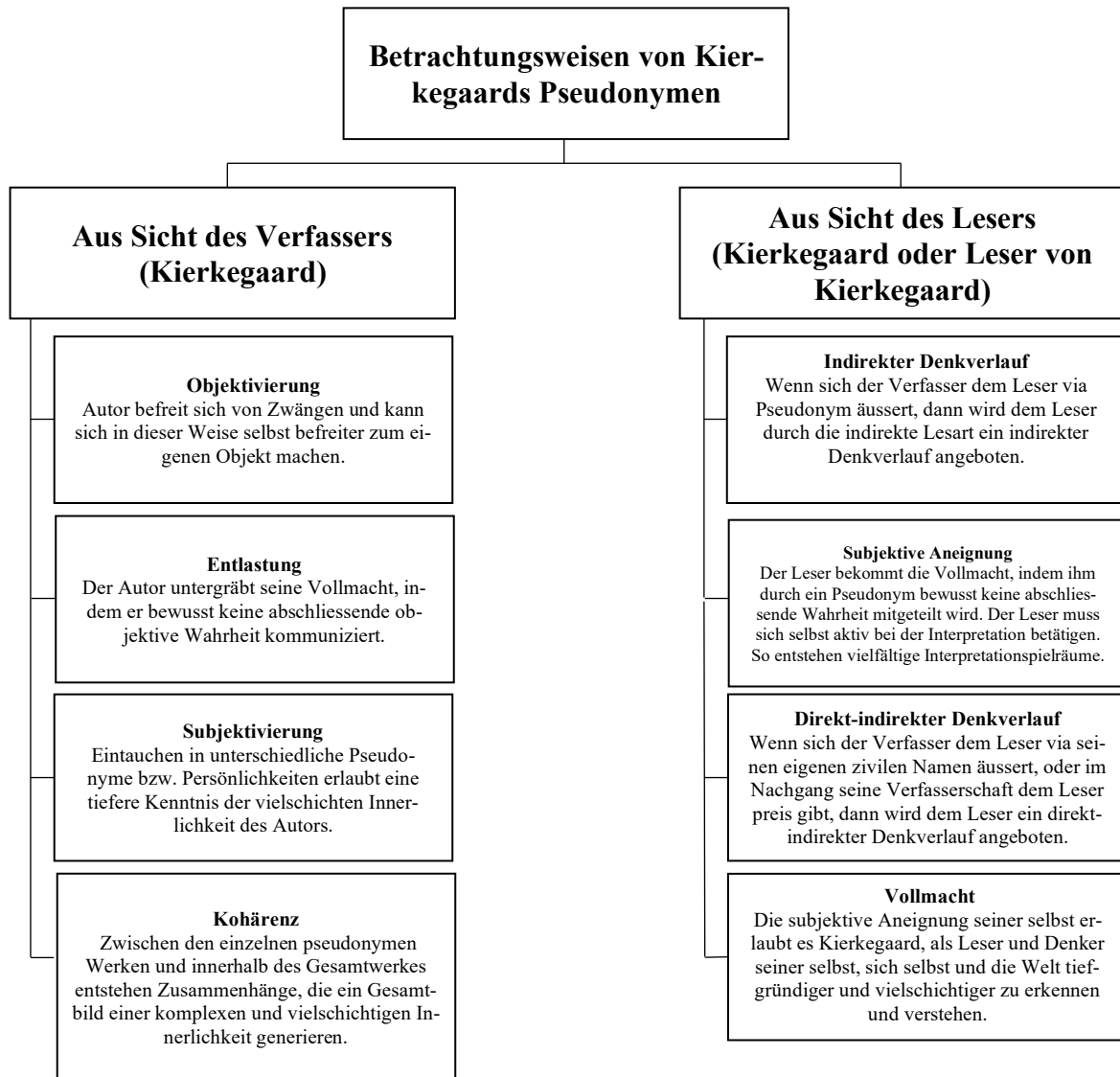


Abbildung 13: Betrachtungsweisen von Kierkegaards Pseudonymen

3 Die Unterscheidung zwischen direkter, indirekter und direkt-indirekter Mitteilung im Zusammenhang mit Ironie und Humor

Kierkegaard zu lesen, heisst ihn *direkt*, *indirekt* und *direkt-indirekt* lesen zu lernen. Mit «ihn *indirekt* lesen zu lernen» meine ich, dass man Kierkegaard so lesen lernen sollte, wie er sich uns als Verfasser selbst mitgeteilt hat bzw. mitteilen wollte. Kierkegaard hat sich uns selbst nicht nur *direkt*, sondern eben auch *indirekt* und *direkt-indirekt* mitgeteilt. Kierkegaard unterscheidet zwischen drei Arten der Mitteilung.

Er differenziert die (i) *direkte Mitteilung*, als sogenannte *ästhetische Mitteilung*, von der (ii) *indirekten Mitteilung*, als der *ethischen Mitteilung*. Von diesen beiden Mitteilungen unterscheidet er noch eine weitere, nämlich diejenige der (iii) *direkt-indirekten Mitteilung* als sogenannte *ethisch-religiöse Mitteilung*. Kierkegaard unterscheidet also die *direkte* Mitteilung von zwei unterschiedlichen Formen der *indirekten Mitteilung*.

Ihn im Sinne eines Schriftstellers verstehen, der sich unter anderem *indirekt* mitgeteilt hat, bedeutet erstens, ihn als Verfasser zu lesen, der gewisse Werke unter Pseudonymen publizierte. Bei Kierkegaard geht es um einen Schriftsteller, der sich in vielen seiner Werke unter Pseudonymen *indirekt* mitteilen wollte. Kierkegaard versteckte sich mithilfe der Pseudonyme. Dennoch hatte er in keiner Weise die Absicht, hinter dem Pseudonym als Anonymer zu verschwinden. Denn zumeist blieb ersichtlich, anhand von Herausgebern⁶²² oder anderen Indizien⁶²³, dass Kierkegaard der eigentliche Verfasser der jeweiligen Werke war. Die Leser wussten bei der *indirekten* Lesart, dass es sich um Pseudonyme handelt, die Kierkegaard erfunden hat. Gleichzeitig besteht bei den vielen verwendeten Pseudonymen bzw. *dichterischen Ichs* allerdings auch die Gefahr zur Identifikation mit Kierkegaard. Es ist davon auszugehen, dass sich Kierkegaard nicht als er selber, sondern «in der Rolle eines anderen» äusserte.⁶²⁴ Ihm stand es nämlich unter einem Pseudonym bzw. unter einem *lyrischen Ich*, frei, nicht nur zu «reproduzieren», d.h. nicht

⁶²² In Werken mit den Titeln *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, *Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin* oder in *Krankheit zum Tode* gibt sich Kierkegaard als Herausgeber und spricht den Leser gleichzeitig durch Pseudonyme an. In zwei anderen Werken wie *Der Begriff der Angst* oder *Philosophische Brocken* hat Kierkegaard eine nachträgliche Pseudonymsetzung vorgenommen.

⁶²³ Indizien, die auf Kierkegaard als Autor hinweisen, waren beispielsweise, dass er autobiografische Details mit eigenen fiktiven Vorstellungen mischte oder in seinem Werk *Stadien auf des Lebens Werk*

⁶²⁴ Martínez, Matías: *Das lyrische Ich. Verteidigung eines umstrittenen Begriffs*, 380.

nur «selbst erfahrene und erinnerte» Inhalte wiederzugeben, sondern auch frei erfundene Vorstellungen zu vermitteln.⁶²⁵

Ob man mit dem bewussten Versuch einer *indirekten* Lesart, insofern dies mit unserem heutigen Kenntnisstand überhaupt möglich ist, seinen Werken gerecht wird, bleibt offen, zumal Kierkegaard noch eine *direkt-indirekte* Lesart entwickelte. Diese zweite *indirekte* Mitteilungsart bedeutet für uns, ihn in dieser Weise auch noch lesen zu lernen. Kierkegaard hatte in dieser zweiten *indirekten* Mitteilungsart, in der sogenannten *direkt-indirekten Mitteilung*, die Eigenheit entwickelt, dass er sich gar hinter mehreren unterschiedlichen *dichterischen Ichs*, verbarg. «Fingierte Autoren»⁶²⁶, d.h. *dichterische Ichs*, helfen Kierkegaard dabei den Leser zu verunsichern. Sie «verunsichern ihr Publikum deshalb in so hohem Masse, weil die Auflösung der Grenze zwischen *Fact* und *Fiction* identitäts-destabilisierend wirkt».⁶²⁷ Es eröffnet sich dem Leser durch die Destabilisierung eine Art der Funktionslosigkeit, die mit einem Ausdruck Dieter Lampings, als *situative Absolutheit* des *lyrischen Ichs* bestimmt werden kann.⁶²⁸ Die Destabilisierung wirft den Leser also bestenfalls in einen Zustand *situativer Absolutheit*, in dem er nur als Einzelner existieren kann. Die *fingierten Autoren* bzw. die *dichterischen Ichs* als fiktionale Konstruktionen weiten sich auf die Figur des Autors aus und dies führt dazu, dass «die Grenze zwischen Werk und Autor» erodiert.⁶²⁹ Eine solche Erosion verlangt vom einzelnen Leser eine Re-naturierung seiner selbst ab, d.h. der Leser muss sich selbst in der Welt und in seinem Verhältnis zu sich selbst neu positionieren. Kierkegaard trieb es noch weiter, er hat seinen Zeitgenossen verschiedene *Ichs*, nicht nur ein *dichterisches Ich*, in Form von unterschiedlichen Pseudonymen, vorgespielt bzw. serviert. Durch Pluralität der *dichterischen Ichs* wird der Leser noch mehr dazu herausgefordert zum Einzelnen zu werden, weil mit pluralen *dichterischen Ichs* innerhalb des Lesers noch mehr Inkongruenzen und Destabilisierungen für den Leser entstehen als in der Auseinandersetzung mit nur einem einzelnen Pseudonym. Hier liegt auch der grosse Verdienst in der Verwendung von mehreren Pseudonymen. Denn damit wurden verschiedene Perspektiven erzeugt, mit denen sich der Leser konfrontieren muss. In der Konfrontation mit den anderen Perspektiven, führt Kierkegaard auch die Perspektive des *Ichs* wieder ein.⁶³⁰ Verschiedene *dichterische Ichs* führen den Leser letztendlich zum eigenen *Ich*.

⁶²⁵ Vgl. Ebd., 380f.

⁶²⁶ Schaff, Barbara: Der Autor als Simulant authentischer Erfahrung. Vier Fallbeispiele fingierter Autorschaft, 428.

⁶²⁷ Vgl. Ebd., 428.

⁶²⁸ Martínez, Matías: Das lyrische Ich. Verteidigung eines umstrittenen Begriffs, 388.

⁶²⁹ Schaff, Barbara: Der Autor als Simulant authentischer Erfahrung. Vier Fallbeispiele fingierter Autorschaft, 428.

⁶³⁰ Bühler, Pierre: Liebe und Dialektik der Mitteilung, 79.

So erwähnt auch Kierkegaard in seiner *Dialektik der ethischen und ethisch-religiösen Mitteilung*, dass er mit seinen Pseudonymen «dazu beigetragen habe, die Zeitgenossen womöglich daran zu gewöhnen, wieder ein *Ich*, ein persönliches *Ich* reden zu hören ...»⁶³¹. Die *Direkt-indirekte Mitteilung* kann damit als sogenannte *Sollen-Können-Mitteilung* aufgefasst werden. Man müsste sozusagen das, was man tun sollte, präsentiert erhalten, indem man es gelebt sieht. Beispielsweise wissen Kierkegaards Zeitgenossen nicht mehr, was das Christentum ist. In Kierkegaards Werk *Einübung im Christentum* versuchte Kierkegaard aufzuzeigen, dass das Christentum neu eingeführt werden müsse, indem man das, was man gepredigt erhält, selbst präsentiert und gelebt sieht.

Eine andere Interpretationsweise des *Ichs*, insbesondere des *Ichs*, so wie es in der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* präsentiert wird, drängte sich mir wie folgt auf: Das *Ich*, so wie es in der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* erscheint, könnte sozusagen in Form des Personalpronomen *Ich* als Pseudonym erscheinen. D.h. mit diesem *Ich* könnte in der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* allenfalls gar nicht ein *dichterisches Ich* bzw. ein Pseudonym im Allgemeinen gemeint sein, sondern das *Ich*, als Personalpronomen könnte selbst ein Pseudonym darstellen. Anstatt einen Namen oder einen erfundenen Namen (Pseudonym), verwendete Kierkegaard das Personalpronomen *Ich*. Das *Ich* stünde im Normalfall für den Autoren des Werkes selbst, aber Kierkegaard verwendete das *Ich* womöglich nicht als sein wirkliches *Ich*. Also anstatt einen anderen Autorennamen als seinen eigenen zu erfinden, also anstatt wieder ein Pseudonym zu erfinden, verwendete er womöglich in dieser Form der *indirekten Mitteilung* das *Ich* als Pseudonym. Diese Art der *Mitteilung* einer *indirekten Mitteilung* via dem Personalpronomen *Ich*, das nicht wirklich Kierkegaards *Ich* war, könnte für Kierkegaard ebenfalls *direkter* als diejenige *indirekte Mitteilung* über typische Pseudonyme gewesen sein. Aus diesem Grund könnte Kierkegaard bei dieser Mitteilungsform von der *direkt-indirekten Mitteilung* gesprochen haben.

⁶³¹ DM, 58.

Bevor wir die drei *Mitteilungsarten*, d.h. die *direkte Mitteilung*, die *indirekte Mitteilung* und die *direkt-indirekte Mitteilung*, noch genauer unter die Lupe nehmen, stellt sich methodisch die Frage nach der optimalen Herangehensweise an diese unterschiedlichen *Mitteilungsarten* Kierkegaards. Wir werfen also zuerst einen Blick darauf, welche Vorgehensweise sich bei der Untersuchung der unterschiedlichen *Mitteilungsarten* Kierkegaards eignen könnte und gehen dann erst auf diese drei *Mitteilungsformen*, die jetzt nur ganz grob beschrieben wurden, ein.

3.1 Wie teilen wir uns über Kierkegaards Mitteilungen mit?

Im dritten Kapitel der Einleitung, worin die Rezeption Kierkegaards aufgegriffen wurde, thematisierte ich eine angemessene Herangehensweise an Kierkegaards Werk. Wir stellten fest, dass die meisten Experten entweder nur den Inhalt oder nur den Stil bzw. die Pseudonyme Kierkegaards diskutieren. Bereits in diesen einleitenden Kapiteln sprach ich mich dafür aus, dass in der vorliegenden Forschungsarbeit bestenfalls beide, Inhalt und Stil, miteinander verknüpft betrachtet werden.

In Anbetracht dieser stattfindenden Gelehrten Diskussion, *ob* man über Kierkegaards *direkte*, *indirekte* bzw. *direkt-indirekte* Mitteilung diskutieren kann, und wenn ja, *wie* man dies am besten in Angriff nimmt, bleibt meines Erachtens vor allem eine nicht zu vernachlässigende Tatsache bestehen. Unbestritten bleibt nämlich, wie auch bereits am Ende des letzten Kapitels betont, dass die *indirekte* Lesart, und damit auch die *direkt-indirekte* Lesart, ein bedeutender Bestandteil seiner Arbeit sein muss, und zwar aus den folgenden Gründen:

- (1) Die *indirekte* Mitteilungsart unter Pseudonymen als *ethische* Mitteilungsform ist in erster Linie sokratisch-ironisch.
- (2) Die *indirekte Mitteilung* als *ethische Mitteilungsform* praktiziert Kierkegaard in seinen pseudonymen Schriften selbst.
- (3) Die *indirekte Mitteilung* als *ethische Mitteilungsform* ist in gewissen Werken auch Bestandteil ihres eigenen Inhaltes und kann sich dementsprechend als *direkt-indirekte Mitteilung* bzw. als *religiöse Mitteilung* äussern.

(4) Die *direkt-indirekte Mitteilung* versteht sich als *ethisch-religiöse Mitteilungsform* und steht in einem engen Zusammenhang mit *Humor*. Anders ausgedrückt: Die *direkt-indirekte Mitteilung* versteht sich bei Kierkegaard als eine *ethisch-religiöse Mitteilungsform* und ist in erster Linie humorvoll.⁶³²

Diese vier Punkte tragen zur Bedeutungsdimension der Kierkegaardschen *indirekten* Mitteilungstheorie bei und sollen aus diesem Grund im vorliegenden Kapitel über die *Unterscheidung zwischen direkter, indirekter und direkt-indirekter Mitteilung im Zusammenhang mit Ironie und Humor* eingehender besprochen werden. Gewonnene Erkenntnisse darüber werden in der vorliegenden Arbeit der Einfachheit halber vorwiegend *direkt* mitgeteilt und es werden von der Autorin keine Bemühungen unternommen, *indirekt* oder *direkt-indirekt* über die so oder so schon komplexen Mitteilungsarten Kierkegaards zu kommunizieren. Einige Wissenschaftler, wie beispielsweise Hermann Diem und Helmut Fahrenbach⁶³³, können die Ansicht vertreten, dass diese *direkte* Herangehensweise Kierkegaard widerspreche. Andererseits muss klar beachtet werden, dass mit den Pseudonymen «ständig unmittelbare Mitteilung in Gestalt von Erbaulichen Reden»⁶³⁴ einherging und Kierkegaard dann in den letzten Jahren «nahezu ausschliesslich unmittelbare Mitteilung gebraucht»⁶³⁵. Im gleichen Zug wollte Kierkegaard dennoch sich nicht als «Dozent im strengeren Sinne» betrachten, er wollte sich eher als eine Art «Lehrer im antiken Stil» sehen, der das Wissen «zuweilen in» Form von einem «Gespräch» mitgeteilt hätte.⁶³⁶

Bevor wir also nun in mehr oder weniger *direkter* Art die *indirekte* Mitteilung und die *direkt-indirekte* Mitteilung untersuchen, betrachten wir vorerst die *direkte* Mitteilung im Vergleich zur *indirekten* Mitteilung etwas genauer. Erst dann sind wir in der Lage, tiefer in die Details der *indirekten* Mitteilung einzutauchen und uns bis zur *direkt-indirekten* Mitteilung vorzuarbeiten.

⁶³² Hierbei darf nicht vergessen werden, dass es auch direkt-indirekte Mitteilungen gibt, die in eine Kategorie des unethischen Humors gezählt werden. Auf diesen unethischen Humor werde ich an dieser Stelle nicht eingehen.

⁶³³ Vgl. Lübcke, Paul: Kierkegaard and indirect communication, 31.

⁶³⁴ DM, 60. / SKS 27, XY

⁶³⁵ Ebd., 60. / SKS 27, XY

⁶³⁶ Ebd., 60. / SKS 27, XY

3.2 Die direkte Mitteilung im Vergleich zur indirekten Mitteilung

3.2.1 Die vier Elemente der Mitteilung bei Kierkegaard

In seinen Notizen über *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* besteht Kierkegaard darauf, dass das Mitteilen in einer sozial-kommunikativen Situation aus vier Elementen besteht.⁶³⁷

(1) Dem *Gegenstand*

(2) Der *Mitteilung*

(3) Dem *Empfänger*

(4) Dem *Mitteiler*

Ob es sich dann schlussendlich um eine *direkte*, *indirekte* oder *direkt-indirekte* Mitteilung handelt, kann, laut Kierkegaard, nur in Bezug darauf, «wie die Reflexion unterschiedlich auf einen dieser Punkte fällt» bestimmt werden.⁶³⁸ Anders formuliert: Kierkegaard teilte eine sozial-kommunikative Situation je nach Reflexionsausrichtung und Gewichtung der vier Kommunikationselemente in eine *direkte*, *indirekte* oder *direkt-indirekte* Mitteilung ein. Kierkegaard erwies sich damit, d.h. mit dieser oben genannten Unterteilung und Analyse einer sozial-kommunikativen Situation, als ein früher Kommunikationstheoretiker, und das zu einer Zeit, in der es noch keinen solchen Wissenschaftszweig gab.

3.2.2 Die direkte Mitteilung reflektiert den Gegenstand einer Mitteilung

In einem ersten Schritt unterscheidet Kierkegaard zwischen einer Mitteilung, die auf den *Gegenstand* reflektiert, und einer Mitteilung, die auf die *Mitteilung* reflektiert. Was hat es mit dieser Unterscheidung auf sich? Wenn auf den *Gegenstand* reflektiert wird, dann heisst dies, dass wir eine «Wissens-Mitteilung» vorliegen haben.⁶³⁹ Eine Wissens-Mitteilung ist eine rein objektive Mitteilung. Beispiele für solche Wissens-Mitteilungen bzw. objektive Mitteilungen könnten sein:

⁶³⁷ DM, 66. / SKS 27, 433.

⁶³⁸ Ebd., 66. / SKS 27, 433.

⁶³⁹ Ebd., 66. / SKS 27, 433.

(1) «*Listerien sind aerobe, grampositive, nicht sporenbildende, feine Stäbchenbakterien, die sich klassischerweise durch eine Beweglichkeit bei 20 °C auszeichnen.*»⁶⁴⁰

(2) «*Ein Magnesiumatom hat eine durchschnittliche Atommasse von 24.305u und es besitzt 12 positiv geladene Protonen im Atomkern und – im ungeladenen Magnesium-Atom – die gleiche Anzahl negativ geladene Elektronen.*»⁶⁴¹

Es wird zwar bei diesen Wissens-Mitteilungen, weil dabei stets der *Gegenstand* reflektiert wird, eine gewisse Empfänglichkeit des Empfängers (und des Mitteilers) vorausgesetzt, d.h. der Empfänger (und der Mitteiler) können die Mitteilung nur verstehen, wenn sie über gewisse Grundkenntnisse verfügen, «aber hauptsächlich liegt der Akzent (...) auf dem Gegenstand».⁶⁴² In den erwähnten Wissens-Mitteilungsbeispielen (1) über die Listerien und (2) über das Magnesium-Atom müssen der Empfänger (und der Mitteiler) beispielsweise ebenfalls Kenntnisse über die Begriffe *aerob, grampositiv, sporenbildend* sowie *Atommasse, Protonen, Elektronen und ungeladen* haben. Ansonsten werden der Empfänger (und der Mitteiler) die beiden objektiven Wissensmitteilungen nicht verstehen können. Es besteht für den Empfänger (und den Mitteiler) allerdings die Möglichkeit, die Wissens-Mitteilungen (1) und (2) einfach auswendig zu lernen, d.h. das *Was* des Gegenstandes auswendig zu lernen. Dabei müssen der Empfänger (und der Mitteiler) die oben genannten Begriffe *aerob, grampositiv, sporenbildend* sowie *Elektronen und Orbitale* nicht verstehen und können bei einer sozial-kommunikativen Situation einfach den Anschein erwecken, dass sie als Empfänger (und als Mitteiler) das, was ihnen mitgeteilt wurde, verstanden haben, ohne es wirklich verstanden zu haben. Eine Wissens-Mitteilung kümmert sich demnach nicht darum, ob der Empfänger (und der Mitteiler) letztendlich die Mitteilung wirklich verstanden bzw. sich angeeignet haben.

Es liegt also auf der Hand, dass die anderen drei Aspekte, d.h. der *Mitteiler, der Empfänger* und die *Mitteilung* selbst, bei einer Wissens-Mitteilung ganz offensichtlich in den Hintergrund treten.⁶⁴³ Durch die Gewichtung auf den *Gegenstand* der Mitteilung werden der *Mitteiler* und der

⁶⁴⁰ H. Hof und R. Dörries. Medizinische Mikrobiologie, 320.

⁶⁴¹ C.E. Mortimer und U. Müller, Chemie, 78.

⁶⁴² DM, 73.

⁶⁴³ Ebd., 73.

Empfänger in einer Wissensmitteilung vernachlässigt, indem beispielsweise relevante Grundkenntnisse gar nicht erst geklärt werden. Und ohne Klärung der Grundkenntnisse wird ein Verstehen der Mitteilung verunmöglicht. Wissens-Mitteilungen sind, Kierkegaards Ansicht nach, eine Art Grundfehler, der die Moderne seiner Zeit begann, denn in einer Wissens-Mitteilung wird lediglich das *Was* einer Mitteilung thematisiert. Eine reine Wissens-Mitteilung sagt also etwas darüber aus, *was* der *Gegenstand* der Mitteilung ist. Das heisst: Alle Wissens-Mitteilungen klären über den *Gegenstand* der Mitteilung auf, ohne dass dieser zwingend von einem *Mitteiler* oder einem *Empfänger* angeeignet bzw. verstanden worden sein muss. Diese *Was*-Frage nach dem Gegenstand einer Mitteilung vernachlässigt letztendlich auch den *Mitteiler*, den *Empfänger* und die *Mitteilung*, weil sie sich wissenschaftlich objektiv nur auf den *Gegenstand* der Mitteilung konzentrieren will.

Nehmen wir exemplarisch nochmals das zweite Beispiel der vorhin bereits erwähnten Wissens-Mitteilung hervor, worin steht, dass das Magnesiumatom eine durchschnittliche Atommasse von 24.305u besitzt. Gleichzeitig stand in der Wissensmitteilung, dass ein ungeladenes Magnesium-Atom 12 positiv geladene Protonen und gleich viele negativ geladene Elektronen besitzt. Angenommen Sophia, eine Schülerin, lernt für die erste Chemieprüfung, dass ein ungeladenes Atom jeweils gleich viele Protonen wie Elektronen besitzt und die durchschnittliche Atommasse des Magnesiumatoms nun 24.305u ist, dann muss Sophia noch wesentlich mehr implizite Wissensbausteine kennen bzw. weitere relevante Grundkenntnisse besitzen, damit sie mit diesen Zahlen etwas anfangen kann. Sie muss beispielsweise auch wissen, wo sie auf ihrem Periodensystem der Elemente (PSE) die Protonenzahl überhaupt ablesen kann, und sie wird sich früher oder später die Frage stellen müssen, ob beispielsweise nun die Protonen und die Elektronen grob zusammengezählt die Atommasse ergeben. Bei den ersten Perioden des PSE könnte man dies nämlich vermuten, aber diese Vermutung wird sich früher oder später als falsch herausstellen. Sophia braucht, um ein besseres Verständnis dieser Zahlen zu entwickeln in der Tat noch mehr Kenntnisse, die sie mit diesen Wissensbausteinen verbinden sollte. Es wäre beispielsweise sinnvoll, wenn Sophia noch wüsste, dass die Atommasse auf dem PSE nur die durchschnittliche Atommasse angibt, d.h. die einzelnen Atome können je nach dem etwas schwerer oder etwas leichter sein als dieser angegebene Durchschnitt auf dem PSE. Zusätzlich wäre es für Sophia hilfreich zu wissen, dass Atome nicht nur aus Protonen und Elektronen bestehen, sondern dass auch Neutronen in einem Atom enthalten sind. Die Atommasse gibt also

die durchschnittliche Masse eines Atoms eines bestimmten Elements an und diese Masse enthält alle Elementarteile: Protonen, Neutronen und Elektronen. Weiter hilfreich könnte für Sophia die Tatsache sein, dass die Protonen und die Neutronen eine Masse in derselben Grössenordnung besitzen und die Elektronen im Verhältnis eine fast vernachlässigbare kleine Masse ausmachen. Diese weiteren impliziten Wissensbausteine erlauben es Sophia erst, die Wissens-Mitteilung (2) über Magnesium zu verstehen und die Zahlen anzuwenden.

3.2.3 Die Wissens-Mitteilung und der Verlust der Naivität

Zurück zu Kierkegaard: Er bedauerte sehr, dass seiner Zeit ein zu extremer Hang zur Wissenschaft eigen war. Mit dem einseitigen Fokus auf die Wissenschaft bzw. auf das *Was* einer Mitteilung ging nämlich die *Naivität* der Menschen verloren. Warum? Um diese Frage besser verfolgen zu können, müssen wir zuerst die *Naivität* selbst bzw. das Adjektiv *naiv* entfalten. Unter *Naivität* verstehen wir prinzipiell eine Art Blauäugigkeit. Doch, was heisst dies genau in Bezug auf Kierkegaards *Naivitäts*-Verständnis? Damit wir dieser Frage besser nachgehen können, befassen wir uns noch mit den Konnotationen des Adjektivs *naiv*. Insbesondere, wenn wir das französische Adjektiv *naïf* ins Deutsche übersetzen, treffen wir, unter anderem, auch auf positive Bedeutungen wie *kindlich*, *unvoreingenommen* und *ursprünglich*. Die kindliche Neugier ist in diesem Sinne als eine Neugier zu verstehen, die noch frei von anderen geistigen Einflüssen ist. Sie gilt als noch nicht durch die Mitmenschen der Gesellschaft entstellt. Die *naive* Persönlichkeit eines Kindes ist noch nicht durch die Fesseln der Gesellschaft und Wissenschaft eingeschränkt. Kierkegaard musste also mit dem Begriff der *Naivität* in diesem Kontext meinen, dass es dem *naiven* Menschen möglich ist, neuen Sachverhalten, frei von jeglichen geistigen Einschränkungen, gegenüberzutreten. Dahingehend zeichnet sich ein *naiver* Mensch, gemäss Kierkegaards Auffassung, damit aus, dass er einer neuen Situation frei begegnen kann. Frei ist ein *naiver* Mensch also, insofern er sich nicht von objektivem Wissen begrenzen und einschränken lässt. Begrenzend und einschränkend kann objektives Wissen nämlich in der Form sein, dass zu gewissen Zeitepochen das, was gewusst werden soll, von Autoritäten der Wissenschaft propagiert wird. Man könnte schon fast behaupten, dass es zu gewissen Zeiten auch immer entsprechende Normen und Wertvorstellungen dessen gibt, was gewusst werden soll und was nicht. Normalerweise erscheint einem *naiven* Individuum, dem gewisse Wissensbestandteile fehlen, eine neue Situation als bedrohlich. Doch im Sinne Kierkegaards erscheint das fehlende Wissen für ein *naives* Individuum in keiner Weise gefährlich. Es bedeutet nicht per se, dass

man der Situation einfach ausgeliefert sein muss. Das fehlende Wissen verhilft einem naiven Menschen, vorbehaltlos neue Wege für wirklich geniale Erkenntnisse und Erfindungen zu beschreiben. Es ist schlussendlich die naive kindliche Neugier, und nicht etwa das Wissen der objektiven Wissenschaft, welche uns dazu verhilft, neue Wege vorbehaltlos freizulegen und so neue Ansätze, für bis anhin vorprogrammierte Fahrten, zu entwickeln.

Leider, so Kierkegaard als Kritiker seiner Gegenwart, haben die Menschen seiner Zeit mit ihrem Drang zur objektiven Wissenschaft lediglich dazu gelernt, wie sie ihre subjektive Individualität vernachlässigen bzw. abschaffen können, und nicht, wie sie ihre subjektive Individualität so zu lenken lernen, dass sie unvoreingenommen und unschuldig auf neue Situationen zugehen, so dass neue Wege beschritten werden können. Der unter anderem auch von Hegel reklamierte Anspruch auf intersubjektive Gültigkeit und Wahrheit entfremdet das einzelne Individuum von sich selbst. So meinte er ganz anti-modern in seiner *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*:

«Die neuere Wissenschaft hat uns lehren wollen, und wir haben nur allzu viel von ihr gelernt, die Kategorie der Individualität abzuschaffen und stattdessen die Generation zu setzen. Dieses $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu$ $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ ist das, was eine Unruhe, eine Hast in die Existenz gebracht hat, die eine schreckliche Verwirrung unvermeidlich machen (...).»⁶⁴⁴

Kierkegaard betonte in der eben genannten Textstelle, dass die Individualität bzw. der Einzelne, aufgrund der Dominanz der neueren objektiven Wissenschaften, verloren geht. Spannend ist in diesem Sinne auch, dass Kierkegaard von der «Abschaffung der Kategorie der Individualität» spricht. Er selbst wollte diese Kategorie der Individualität aber gerne beibehalten bzw. bewahren. Übrigens waren es die rational und objektiv vorgehenden Denker des Idealismus, die alles kategorisierten. Sogar die Individualität wurde kategorisiert. Kierkegaard sprach sich nicht gegen die Kategorisierung in die «Kategorie der Individualität» aus, sondern gegen die Abschaffung dieser Kategorisierung in die «Kategorie der Individualität». Wenn, so Kierkegaard im oben genannten Zitat, diese «Kategorie der Individualität» abgeschafft würde, dann würde dem Individuum die Individualität genommen, indem nicht einmal mehr eine Kategorisierung des

⁶⁴⁴ Ebd., 40. / SKS 27, 417.

Individuums in die «Kategorie der Individualität» ermöglicht wird. Eine Einteilung in die «Kategorie der Individualität» erfolgte durch individuelle und subjektive Merkmale. Durch die Abschaffung der «Kategorie der Individualität», erfolgt eine Einteilung nur noch durch objektive Merkmale, so dass damit auch die «Kategorie der Individualität» durch eine «Kategorie der Generation» ersetzt wurde. Die Individualität wird also insofern durch die Generation ersetzt, als dass unter der Generation die Gesamtheit aller Menschen gemeint ist, die in etwa über dieselben Merkmale verfügen. Beispielsweise verfügen sie über dieselbe soziologische Prägung bzw. gesellschaftliche Weltanschauung. Die Abschaffung der Individualität und der damit einhergehende Ersatz der Individualität durch die Generation kann aber auch so verstanden werden, als dass sich im Zeitalter Kierkegaards die Individuen an die Generation anpassten und sich so Merkmale aneigneten, die danach sehr einfach und objektiv kategorisiert werden konnten.

Die Tendenz zur Kategorisierung schien ohnehin Ende des 18. Jahrhunderts aufzukommen. Und zwar gab es nämlich gegen Ende des 18. Jahrhunderts in diversen wissenschaftlichen Bereichen enorme Fortschritte zu verzeichnen. Beispielsweise wurden bereits die ersten chemischen Elemente entdeckt. «1766 der Wasserstoff, 1772 der Sauerstoff, 1775 der Kohlenstoff und 1777 der Schwefel.»⁶⁴⁵ Oder James Cook, der britische Kapitän, befand sich im Jahr 1770 auf der ersten Südseeexpedition.⁶⁴⁶ Das neu entstandene und gesammelte Faktenwissen, aufgrund der sich ausweitenden empirischen Wissenschaften, nötigte die Wissenschaftler dazu, übersichtlichere Darstellungsformen zu finden. Das gesammelte Wissen wurde so immer mehr auch in der Tabellenform festgehalten. So hat beispielsweise Friedrich Nicolai in seiner «Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781» auch Trauungen, Geburten und Sterbefälle notiert.⁶⁴⁷ Er führte seine gesammelten Daten statistisch zusammen, so dass man sich innerhalb der Zahlen besser orientieren konnte. Diese Aggregation rein numerischer Daten gegen Ende des 18. Jahrhunderts war der Beginn dessen, was wir heute «Statistik» nennen.⁶⁴⁸ Die erhobenen Daten konnten wiederum dank der aufkommenden modernen Wahrscheinlichkeitstheorie hochgerechnet werden, um allenfalls auch festzustellen, «was wo

⁶⁴⁵ HW, 11.

⁶⁴⁶ Ebd., 12.

⁶⁴⁷ WG, 175.

⁶⁴⁸ Ebd., 176.

in Zukunft wahrscheinlich vorhanden sein würde».⁶⁴⁹ In den 1830er Jahren entstand dann durch die Zusammenführung der numerischen Daten mit der Wahrscheinlichkeitstheorie die moderne Statistik.⁶⁵⁰ Die moderne Statistik wiederum, wenn wir so wollen, verallgemeinert die Datensätze so, dass diese miteinander vergleichbar werden. Bei diesem Rechenprozess interessiert das Individuum nicht mehr, sondern die Zahlen, die aus diesen Datensätzen gewonnen werden können, werden so verrechnet, dass verallgemeinerte Merkmale der Individuen miteinander in einen Vergleich treten können. Nehmen wir beispielsweise den Kanton Zug, dessen Statistikfachstelle untersucht, wie viele Ein- und Zweipersonenhaushalte auf seiner geografischen Fläche existieren. Dafür werden, in Anlehnung an die Informationen aus den kommunalen Bevölkerungsregistern, die Daten gesammelt und verrechnet. So kann dies dann ergeben, dass beispielsweise im Kanton Zug im Jahr 2020 32,4% der Haushalte Einpersonenhaushalte und 34,2% der Haushalte Zweipersonenhaushalte waren.⁶⁵¹ Diese gewonnenen Daten gehen nicht auf die in den Haushalten lebenden Individuen ein, sondern nur auf die verallgemeinerbaren Merkmale «Einpersonenhaushalt» und «Zweipersonenhaushalt». In einem Einpersonenhaushalt und Zweipersonenhaushalt können auch mehr als ein oder zwei Personen leben.

Zurück in die Vergangenheit, wo wir in Bezug auf das vorherige Zitat besprochen haben, dass diverse Innovationen und Fortschritte in unterschiedlichsten Technologiebereichen das Ende des 18. Jahrhunderts geprägt haben und damit «eine Zeit der sich wechselseitig stimulierenden Neuerungen» in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eingeläutet haben.⁶⁵² Die Neuerungen und Verbesserungen durch technische Fortschritte verhalfen nicht nur der Statistik zu neuen Methoden im Umgang mit quantitativen Informationen. Die wissenschaftlichen und technischen Innovationen verhalfen selbstverständlich auch in weiteren Bereichen zu mehr Fortschritt.

Beispielsweise haben Charles Augustin de Coulomb oder Georg Simon Ohm damals grundlegende Zusammenhänge der Elektrizitätslehre erforscht. Die elektrischen Innovationen wiederum verhalfen dazu, dass in den Jahren 1830 der erste elektrische Telegraph entwickelt werden konnte und damit war es möglich, einen Kode als elektrisches Signal in einem Kabel über weite Strecken zu übertragen.⁶⁵³ Erst Werner von Siemens brachte dann aber 1847 den endgültigen

⁶⁴⁹ Ebd., 176.

⁶⁵⁰ Ebd., 176.

⁶⁵¹ Vgl. <https://www.zg.ch/behoerden/gesundheitsdirektion/statistikfachstelle/themen/01bevoelkerungszahlen/haushalt>, 8. April 2022.

⁶⁵² HW, 13.

⁶⁵³ Ebd., 180f.

Durchbruch für das elektrische Telegrafenkabel, und zwar durch die erfundene Isolation der Kabel.⁶⁵⁴ Nicht nur der Transport von Mitteilungen bzw. die Kommunikation wurde durch die Elektrizität fortschrittlicher, auch der Transport von Gütern über Verkehrswege wurde nach und nach leichter. So führte beispielsweise «die von Frankreich ausgehende Pflasterung» der Strassen «zu einer Erhöhung der Reise- und Transportgeschwindigkeit».⁶⁵⁵ James Watt entwickelte unter anderem zwischen 1769 und 1788 die Dampfmaschine weiter.⁶⁵⁶ Und ein Techniker namens William Murdoch, der für James Watts Firma arbeitete, baute 1784 eine erste kleine fahrbare Dampfmaschine in der Grösse eines Spielzeugs.⁶⁵⁷ Zu Beginn des 19. Jahrhunderts wurde dann überall in Europa das Eisenbahnnetz ausgebaut, wobei die Schweiz den Zug der Moderne, gemäss Alfred Escher im Jahre 1849, schon fast verpasst hatte. Die Fortschritte führten weiter zu einer gesteigerten Produktion in den Fabriken, indem beispielsweise Spinnräder in der Textilindustrie automatisiert wurden. Die Schattenseiten der Industrialisierung zeigten sich allerdings ebenso schnell. Die Heimarbeit vieler Arbeiter wurde durch Maschinen in den Fabriken ersetzt und abgelöst.⁶⁵⁸ «Der Aufstieg der grossen Industrie», so beschrieb Simone Weil das kapitalistische System, «hat die Produktivkräfte zur Religion gemacht».⁶⁵⁹ Und Religionen, so meinte Weil weiter, «machen den Menschen zum blossen Werkzeug»⁶⁶⁰, so dass er sich von sich selbst und seiner Arbeit entfremdet. Die Produktivkräfte bzw. die «arbeitenden Massen» werden von den Unternehmern «ohne die geringsten Skrupel zermalmt».⁶⁶¹ Dieser skrupellose Umgang mit den «arbeitenden Massen» wurde selbstverständlich bereits zu dieser Zeit kritisiert. Die bekannteste Kritik an diesem kapitalistischen System stammt wohl von Karl Marx.

Und es ist kein Geheimnis: Kierkegaard war unter anderem ein Zeitgenosse von Karl Marx, dem Herausgeber des *Kommunistischen Manifest*⁶⁶² im Jahre 1848 oder auch Herausgeber des Werktitels *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* im Jahr 1867. In diesen beiden Werken kritisierte Marx das kapitalistische Denken, indem er allerdings selbst, gemäss Simone

⁶⁵⁴ Ebd., 180.

⁶⁵⁵ Ebd., 179.

⁶⁵⁶ Ebd., 12.

⁶⁵⁷ Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_der_Eisenbahn#Erste_maschinelle_Antriebe, 8. April 2022.

⁶⁵⁸ HW, 15.

⁶⁵⁹ UF, 18.

⁶⁶⁰ Ebd., 18.

⁶⁶¹ Ebd., 18.

⁶⁶² KM.

Weil, dem kapitalistischen Denken «unfreiwillig erlag». ⁶⁶³ Marx kehrte zwar die Hegelsche Dialektik um und platzierte anstelle des Geistes, wie bei Hegel, die Materie als Triebkraft der Geschichte. Damit, so Simone Weil, projizierte Marx das Fortschrittsprinzip bzw. das unendliche Verbesserungsstreben auf die Materie, obwohl es «gerade das Wesen des Geistes» wäre. ⁶⁶⁴ Indem Marx der Materie und nicht dem Geist das Fortschrittsprinzip zuschrieb, stimmte Marx, so Simone Weil, «zutiefst mit der allgemeinen Tendenz des kapitalistischen Denkens überein», denn er kehrte damit die Verhältnisse von Subjekt und Objekt um. ⁶⁶⁵ Das Subjekt wird bei ihm, wegen des Fokus auf die Materie, zum Objekt bzw. das Subjekt wird als Produktivkraft zum Objekt. Das Subjekt wird als Objekt zur verkäuflichen, ersetzbaren und entfremdeten Materie, und wird entsprechend nicht mehr als Wesen mit einem Geist angesehen.

Das marxistische Denken hatte allerdings noch weitere hegelianische Bezüge. Diese zeigten sich auch in einem früheren Werk von Marx mit dem Titel *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* ⁶⁶⁶ von 1843. ⁶⁶⁷ Sowohl Kierkegaard als auch Marx bezogen sich in ihren Schriften auf Hegel. Und beide waren Kritiker der hegelschen Geschichtsphilosophie. 1843, also im selben Jahr wie Marx' oben genanntes Werk veröffentlicht wurde, erschien auch Kierkegaards erfolgreichstes und zu seiner Zeit meistgelesenes Werk *Entweder/Oder*. Darin fanden sich die ersten kritischen Äusserungen gegen Systeme. Kierkegaards Ziel war es, das System systematisch lächerlich zu machen. So erwähnte Kierkegaard in den Diapsalmata, die in *Entweder/Oder* eine Sammlung von kurzen aphoristischen Texten und Reflexionen, die unter anderem von den Paradoxien des menschlichen Daseins handeln, folgende Zeilen:

«Heirate, und du wirst es bereuen; heirate nicht, und du wirst es auch bereuen; heirate oder heirate nicht, du wirst beides bereuen. Lache über Torheiten der Welt, und du wirst es bereuen; weine über sie, und du wirst es auch bereuen; lache über die Torheiten der Welt oder weine über sie, du wirst beides bereuen. (...) Hänge dich, und du wirst es bereuen; hänge dich nicht, und du wirst es auch bereuen; hänge dich oder hänge dich nicht, du wirst beides bereuen.» ⁶⁶⁸

⁶⁶³ UF, 18.

⁶⁶⁴ Ebd., 18.

⁶⁶⁵ Ebd., 18.

⁶⁶⁶ HGR.

⁶⁶⁷ Liessmann, Konrad Paul: Sören Kierkegaard zur Einführung, 8.

⁶⁶⁸ EO1, 41f.

Am offensichtlichsten tritt die Paradoxie beim letztgenannten Beispiel mit dem «Erhängen» auf. Man kann sich nicht erhängen und das danach bereuen. Wenn man sich erhängt hat, dann ist man tot und wird es nicht mehr bereuen können. Er spielt das System gegen sich selbst aus und macht damit, wie gesagt, das System systematisch lächerlich. Lächerlich wirkt das ganze insofern es etwas Mechanisches enthält, wie er sozusagen die Möglichkeiten mit «heiraten» und «nicht heiraten», mit «lachen» und «nicht lachen» oder mit «erhängen» und «nicht erhängen» sprachlich durchexerziert.⁶⁶⁹

Insbesondere findet sich in *Entweder/Oder* eine Kritik gegen abstrakt verankerte Denksysteme, wie dasjenige von Hegel. So weiss auch Søren Gosvig Olesen, dass Kierkegaard für die grossen philosophischen Systeme höchstens Ironie reserviert hat.⁶⁷⁰ Denn, so Olesen, Systeme können das Leben nicht regeln, Systeme sind für Menschen gar unauslebbar, und daher enden Systeme immer im Lächerlichen.⁶⁷¹ Seinen Tadel gegenüber Hegel zeigte sich beispielsweise in der folgenden abschätzigen Bemerkung: «Ich erinnere daran, dass Hegel in seiner Ästhetik an diese Bemerkung anknüpft und bei jedem dieser Punkte eine zwiefache Betrachtung anstellt, die jedoch nicht sonderlich erschöpfend ist.»⁶⁷²

Zurück zur objektiven Wissenschaft, welche technische Neuerungen hervorbrachte, so dass mit immer weniger Anstrengung mehr produziert werden konnte. Sie hatte also einen sehr prägenden Einfluss auf die Mehrheit aller Menschen seiner Zeit, so dass man sagen kann, dass die grosse Masse zu Kierkegaards Zeiten den objektiven wissenschaftlichen Errungenschaften hörig war. Mit der grossen Masse der wissenschaftsgläubigen Generation ging (und geht) allerdings auch das einzelne Individuum immer mehr verloren. Dieses Verlorengehen bzw. dieses sich Verlieren in der objektiven Wissenschaft löste eine Unruhe in den einzelnen subjektiven Persönlichkeiten aus. Unruhig wird ein Einzelner, weil er sich in der Masse seiner jeweiligen Generation, indem er sich stets mit den anderen der Masse vergleicht, verliert. Der ständige Vergleich und der damit aufkommende Drang, sich anhaltend den anderen anpassen zu wollen, um noch zu den anderen der Masse zu gehören, führen den Einzelnen, gemäss Kierkegaard, in eine Unruhe hinein. Solche unruhigen Menschen, wenn wir sie uns vorstellen, dass sie sich stets gegeneinander vergleichend ihr eigenes Individuum vergessen, erhalten «nie einen Eindruck

⁶⁶⁹ Vgl. Bergson, Henri: Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen, 41f.

⁶⁷⁰ Olesen, Søren Gosvig: Avec Kierkegaard, 45.

⁶⁷¹ Ebd., 45.

⁶⁷² EO1, 157.

von sich selbst»⁶⁷³. Sie entfremden sich von sich selbst, weil sie sich zu fest den anderen Individuen der Masse anpassen. Solche Individuen lösen sich gewissermaßen in der Masse auf. Diese Auflösung des einzelnen Subjekts in der objektiven Wissenschaft sieht Kierkegaard als Grundirrtum seiner modernen Zeit. Der Irrtum gewährt den Individuen der Masse nur noch ein unruhiges und entfremdetes Dasein in der modernen Welt.

3.2.4 Anti-aufklärerische Tendenzen Kierkegaards

Kierkegaards soeben dargestellte kritische Analyse der modernen Welt ähnelt der Bewegung der Gegenaufklärung. Kierkegaard könnte gar als Anti-Aufklärer, der davon ausgeht, dass alles Schlechte von der Aufklärung herkommt, gelten. Warum? Die Aufklärung gilt im Allgemeinen als Bewegung der Entwicklung und Verbreitung der Wissenschaft und Technik.⁶⁷⁴ Mit der Einflussnahme der Wissenschaft in der Moderne kam aber ebenfalls die Vergleichbarkeit auf. Alles wurde in einer gewissen Weise miteinander verglichen. Durch das ständige Vergleichen gerät das einzelne Individuum in der Masse in Vergessenheit, denn es will ja stets vergleichbar bleiben. Und, da das einzelne Individuum vergleichbar bleiben will, gleicht es sich den Normen und Werten der anderen der Masse an. In diesem Vergleichen mit anderen geht also immer schon ein Ausgleichen mit anderen einher, so dass sich die Individuen mit der Zeit gleich sind. Einer solchen steten Gleichstellung von Individuen sah Kierkegaard mit seinem aristokratischen Hintergrund kritisch entgegen.

Ein stetes Vergleichen mit anderen Mitmenschen könnte auch andere Konsequenzen mit sich ziehen und müsste nicht zwangsweise zu einer Auflösung des Individuums in der Masse führen. Während nämlich bei Kierkegaard der negativ konnotierte ständige Vergleich zwischen den Menschen eine einfältige Reduktion auf die geltenden Normen und damit eine Art Unterdrückung des einzelnen Individuums auf eine sich gleichende Masse auslöst, ruft beim aufklärerischen Jean-Jacques Rousseau der ständige Vergleich, wie er es im zweiten Teil seines Werkes *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* betont, zwischen den Individuen sozusagen eine Inflation der Selbstliebe [*amour de soi-même*]

⁶⁷³ DM., 41. / SKS 27, 417.

⁶⁷⁴ Ich verzichte hier darauf zu sagen, dass sich die Leute durch die Dominanz der Wissenschaft und Technik vom Christentum und von Vorurteilen entfernten, denn der Prozess der Aufklärung ist nicht per se anti-klerikal bzw. anti-religiös behaftet. Es gibt auch ein vernünftiges Christentum, das sich rational mit dem Glauben auseinandersetzt. Auch John Locke geht beispielweise in seinem Werk *Reasonability of Christianity* von einer Grundvernünftigkeit des Glaubens aus.

hervor.⁶⁷⁵ Eine derartige Inflation der Selbstliebe stachelt ein Individuum, wenn man so will, zur Individualität an. Eine Individualität, die vor der Aufklärung so nicht denkbar war, denn vor der Aufklärung sprach man den einzelnen Individuen weniger Autonomie zu. Allerdings können die aus ständig wachsender Selbstliebe heraus entstandenen Individualitäten auch hier problematische gesellschaftliche Entwicklungen hervorrufen. Rousseau nennt dies dann die sogenannte Eigenliebe [*amour propre*], die dazu führt, dass «jedes Individuum» «sich selbst einen grösseren Wert» beilegt «als jedem anderen».⁶⁷⁶ Ebenso nennt Rousseau die Eigenliebe den Grund für das «Übel», das sich die Menschen gegenseitig zufügen.⁶⁷⁷ Die zur Selbstverliebtheit angestachelten Individuen könnten sich nämlich plötzlich gegenüber anderen in einer überlegeneren Stellung⁶⁷⁸ fühlen und sich diese Stellung zu eigen machen. Dementsprechend würde das Vergleichen zwar in erster Linie zu mehr Individualität verhelfen, dennoch würde sich die Selbstverliebtheit potenzieren, so dass am Ende auch daraus ungleiche Verhältnisse innerhalb einer Gesellschaft entstehen könnten. Gemäss Rousseau entstehen durch den Vergleich mit anderen Mitmenschen der Gesellschaft problematische Ungleichheiten. Neuhouser wiederum sieht die durch den ständigen Vergleich mit anderen Individuen entstehende Selbstverliebtheit nicht weiter als problematisch. Seiner Auffassung nach kann die individuelle Selbstverliebtheit von Individuen bestehen, ohne dass sich diese zwingend dazu in einer höheren Stellung sehen müssen und zu ungleichen Verhältnissen in einer Gesellschaft führen. Denn ein Individuum kann seine Selbstliebe gemässigt mit Respekt gegenüber seinen Mitmenschen ausleben, so dass gegenseitiger Respekt gelebt wird. In diesem Rahmen strebt das einzelne menschliche Wesen nach Respekt, den es als Individuum verdient. Ein Respekt, der «im Gegenzug auch anderen entgegenzubringen» ist.⁶⁷⁹ Unter diesen Umständen «bestimmt sich die Stellung (...) zwar im Verhältnis zu anderen, ist aber keine überlegene Stellung».⁶⁸⁰

⁶⁷⁵ Vgl. Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, 151ff.

⁶⁷⁶ Ebd., 151.

⁶⁷⁷ Ebd., 151.

⁶⁷⁸ Neuhouser, Frederick: Rousseaus Kritik der ökonomischen Ungleichheit, 259f.

⁶⁷⁹ Ebd., 260.

⁶⁸⁰ Ebd., 260.

Zusammengefasst halten wir fest, dass der ständige Vergleich der Menschen untereinander bei Rousseau zu Ungleichheiten innerhalb einer Gesellschaft, bei Kierkegaard zu einer gewissen gegenseitigen Angleichung zwischen den Menschen und bei Neuhouser zu einer Art Gleichheit innerhalb einer Gesellschaft führt.

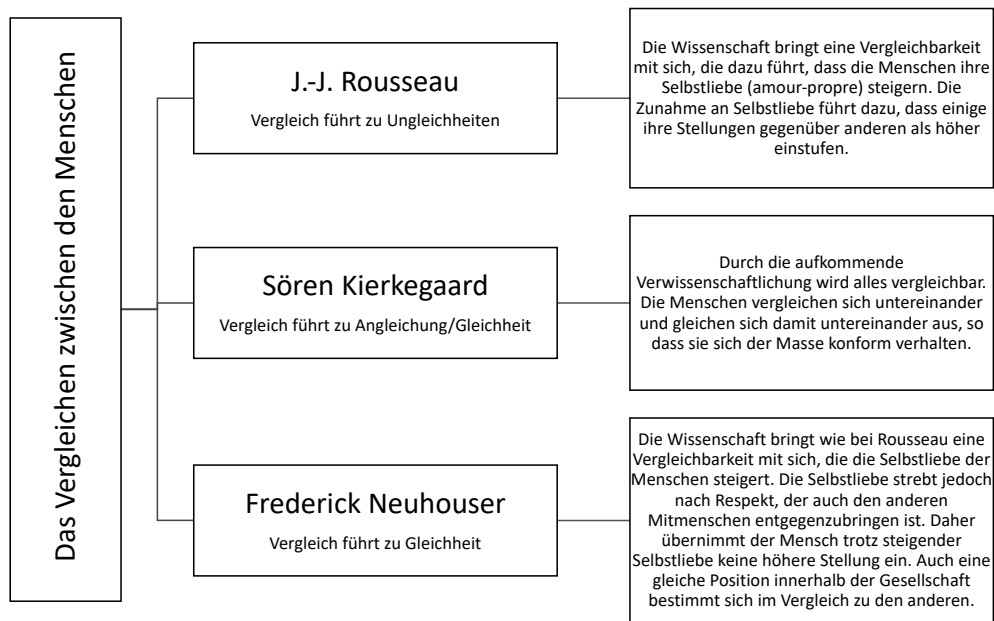


Abbildung 14: Übersicht zum Vergleich zwischen Menschen - Kierkegaard, Rousseau, Neuhouser

Diese Ausführungen über Rousseaus, Kierkegaards und Neuhousters Auffassung der Konsequenzen des ständigen Vergleichens sollen lediglich aufzeigen, dass der Vergleich je nach Perspektive grundsätzlich nicht zwingend zu einer Angleichung, wie sie Kierkegaard behauptet, führen muss. Dennoch kehren wir zurück zu Kierkegaards Position, die davon ausgeht, dass die Verallgemeinerung⁶⁸¹ der Wissenschaft die Vergleichbarkeit mit sich brachte, die innerhalb der Gesellschaft zu einer Angleichung der Individuen führte. Die jeweils einzigartige Individualität gleicht sich gemäss Kierkegaard der normierten Masse an, um vergleichbar zu bleiben. Es ist demnach sozusagen eine anti-aufklärerische Haltung, die Kierkegaard hier vertrat. Denn seiner Ansicht nach verliert sich das einzelne Individuum durch den Vergleich mit anderen Individuen aus der normierten Masse. Das einzelne Individuum orientiert sich nicht mehr an sich selbst,

⁶⁸¹ Objektivierung.

was ein aufklärerisches Individuum wäre, sondern es wird durch diesen objektiven Vergleich mit den anderen von den anderen, mit denen es in einem Vergleich steht, abhängig. Diese Abhängigkeit des einzelnen Individuums führt das Individuum aus seiner aufklärerischen Autonomie zurück zu einer Art Fremdbestimmtheit bzw. Unselbstständigkeit. Die normierte Masse, mit der sich das einzelne Individuum vergleicht, bestimmt nämlich, was und wie das Individuum ist. Die einzelnen Individuen entfremden sich folglich durch den ständigen Vergleich von ihrer jeweils ganz einzigartigen Subjektivität, so dass ihr Selbst in Vergessenheit gerät.

3.2.5 Der maieutische Weg aus der wissenschaftlich-objektiv verschuldeten Selbstvergessenheit bzw. Selbstentfremdung

Um die Vergessenheit und Entfremdung des Individuums noch etwas besser herauszukristallisieren, bringt Kierkegaard in diesem Zusammenhang ein eindrückliches sprachliches Beispiel und vergleicht die zwei unten aufgeführten Formeln miteinander:

(i) «Zu stehen – allein mit der Hilfe eines Anderen.»⁶⁸²

(ii) «Zu stehen allein – mit der Hilfe eines Anderen.»⁶⁸³

Aber wie können wir nun dieses sprachliche Beispiel mit den beiden Ausdrücken zum *Stehen* bzw. *Alleinstehen* nun auf die Tatsache anwenden, dass sich zu Kierkegaards Zeiten der Einzelne in der Masse verliert? Betrachten wir dazu die beiden Ausdrücke (i) und (ii) noch etwas genauer.

Im ersten Ausdruck (i) liegt der Akzent auf dem «stehen» und nicht auf dem «alleine stehen». So gibt es, seiner Ansicht nach, keinen Grund, überhaupt einen Gedankenstrich zu verwenden, weil der Satz an sich zusammengehört. So ergibt uns dies im ersten Fall «Zu stehen allein mit der Hilfe eines Anderen».⁶⁸⁴ Der erste Ausdruck (i) richtet ihren Fokus also hauptsächlich auf den *Gegenstand* «zu stehen». Das Stehen ist im ersten Ausdruck (i) *nur* aufgrund der anderen, der normierten Masse und nicht aufgrund des Einzelnen, also nicht aufgrund des *Mitteilers* der

⁶⁸² DM., 35. / SKS 27, 403.

⁶⁸³ Ebd., 35. / SKS 27, 403.

⁶⁸⁴ Ebd., 35. / SKS 27, 403.

Botschaft, möglich. Der *Mitteiler* steht in diesem Sinne in einem so bindenden Abhängigkeitsverhältnis zu anderen, dass er alleine nicht mehr stehen kann. Alleine mit der Hilfe der anderen, also *nur* mit der Hilfe der anderen, und eben nicht alleine, kann der Einzelne, der *Mitteiler*, in diesem Falle überhaupt noch stehen. Der *Mitteiler* sieht sich in dieser ersten Ausdrucksvariante demnach in einer so massiven Abhängigkeit mit den anderen, die vorwiegend den *Gegenstand* der Mitteilung, in diesem Fall *das Stehenkönnen*, beeinflussen, dass er als *Mitteiler* ohne die anderen nicht mehr stehen könnte.

Hingegen ist der zweite Ausdruck (ii) für Kierkegaard eindeutig maieutisch und deshalb auch ironisch, da dieser Ausdruck (ii) gar nicht so gemeint sein kann, wie er wortwörtlich dasteht. Denn, *alleine zu stehen*, heisst ja gerade nicht, dass man dazu die Hilfe eines anderen benötigt. Mit der Hilfe eines anderen würde man gerade nicht mehr alleine stehen, sondern mit der Hilfe eines anderen stehen. Alleine zu stehen, bedeutet, *ohne* Hilfe eines anderen stehen zu können. Der erste Teil des zweiten Ausdrucks (ii) sagt also aus: «alleine zu stehen». Der Ausdruck nach dem Gedankenstrich sagt gerade das Gegensätzliche aus bzw. «unterschiebt ironisch das Entgegengesetzte als Erklärung». ⁶⁸⁵ Daher kann dieser zweite Ausdruck nur ironisch gemeint sein. ⁶⁸⁶ Der zweite Ausdruck (ii) fokussiert den *Einzelnen* und indem der zweite Ausdruck zusätzlich nach dem Gedankenstrich eine entgegengesetzte Erklärung, also eine ironische Erklärung anbietet, differenziert der gesamte Ausdruck mit dem so gesetzten Gedankenstrich bewusst zwischen dem *Einzelnen* und der *normierten Masse*.

Diese eben ausgeführte Ironie ist in Kierkegaards Verständnis als maieutischer Aspekt zu verstehen. Konkreter noch, der einzelne *Mitteiler* zieht sich eigentlich, wie Sokrates in seinen Dialogen, zurück. Der *Mitteiler* tritt in einer ironischen Aussage in den Hintergrund, so dass er sich nur noch dem *Empfänger* als Diener darstellt. Dienend kann der *Mitteiler* dem *Empfänger* dazu verhelfen, sich selbst *zu werden*. Die eigentliche *Mitteilung* ist also eine Art *Erziehung*. Die Erziehung darf sich allerdings nicht darin erschöpfen, dass nur direkt und objektiv Wissen mitgeteilt wird, denn, so schreibt Kierkegaard, «so bekommt man niemals Erziehung, sondern stets nur etwas zu wissen». ⁶⁸⁷ Die *Mitteilung* darf also nicht, wie objektives Wissen, gelehrt werden. Erzieherisch soll eine *Mitteilung* eingeübt, realisiert oder wie eine Kunst unterwiesen werden, so dass das Individuum zu einem selbstverantwortlichen Mitglied der Gesellschaft wird.

⁶⁸⁵ Ebd., 35. / SKS 27, 403.

⁶⁸⁶ Ebd., 35. / SKS 27, 403.

⁶⁸⁷ Ebd., 34. / SKS 27, 402.

An eben dieser Stelle, an der Kierkegaard in seinem Werk *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* über die maieutische Erziehung schrieb, verwies er interessanterweise auch auf seine Pseudonyme. Es scheint, als habe Kierkegaard durch die Pseudonyme das Maieutische im Christlichen entdeckt.⁶⁸⁸ In der Maieutik wird, wie bereits in vorherigen Kapiteln erläutert, in die Wahrheit hineingetäuscht und dieses Betrügen «gehört wesentlich mit zur wesentlichen ethisch-religiösen Mitteilung».⁶⁸⁹ Indem die Pseudonyme eine Art Reduplikation des *Mitteilers* bzw. des Verfassers darstellen, muss sich der *Empfänger* als Leser ebenso reduplizieren. Beide, *Mitteiler* und *Empfänger*, betrügen. Ein Betrug von beiden Seiten verhilft zur Reduplikation bzw. «ist ein Ausdruck für die Reduplikation, in der der Lehrer und der Lernende sich voneinander scheiden, um darin zu existieren»⁶⁹⁰. Wenn beide, Lehrer und Lernender, einfach nur die geltende objektive Meinung imitieren würden, ohne diese subjektiv zu reflektieren, fände keine Reduplikation statt. Folglich wäre ein Austausch zwischen Lehrer und Lernendem überflüssig, denn sie hätten keine Spannungen zwischen ihren Sichtweisen. Sie würden die gleichen Sichtweisen vertreten und müssten grundsätzlich kein Gespräch mehr führen. Der Konsens wäre immer schon da, und jeglicher Austausch würde sich von vornherein erübrigen. Erst, wenn sich also *Mitteiler* und *Empfänger*, anhand eines verwendeten Pseudonyms voneinander unterscheiden, ist es ihnen möglich, einzelne unterschiedliche subjektive Perspektiven einzunehmen. Durch die Reduplikation wird erst die Einnahme einer individuellen andersartigen Perspektive möglich. Die Verdopplung einer Sichtweise durch die Verwendung eines Pseudonyms ermöglicht kurzerhand, dass eine objektive Perspektive subjektiv verarbeitet wird. Ohne Reduplikation, also ohne Betrug, in Form einer Möglichkeit, die Sichtweise auf einen Gegenstand subjektiv zu färben, würde der Lehrer und/oder der Lernende einfach jemanden kopieren bzw. imitieren. Eine solche Person würde einfach etwas, was ein anderer gesagt hat, genauso objektiv wiedergeben, ohne dass er oder sie den Inhalt für sich erfasst bzw. verstanden hätte. Inhaltlich hätte sich die Person nichts subjektiv angeeignet. Der Betroffene würde unter diesen Umständen nicht wahrhaftig ernsthaft sein, weil er nicht sich selbst wäre. Er, der Betroffene, würde einfach die nicht subjektiv angeeignete Mitteilung von jemand anderem imitieren. Man meint als Zuhörer eines solchen Mitteilers vielleicht zuerst, dass die Mitteilung ernsthaft sei, weil sie objektiv ausgedrückt wurde, aber grundsätzlich ist dies nicht wahrer Ernst.

⁶⁸⁸ Ebd., 34. / SKS 27, 402.

⁶⁸⁹ Ebd., 78.

⁶⁹⁰ Ebd., 78.

Ernst kann nur wahrhaftig sein, wenn die inhaltliche Ernsthaftigkeit der *Mitteilung* subjektiv angeeignet wurde bzw. wenn das Subjekt den Inhalt für sich erfasst hat. Diesbezüglich meinte Kierkegaard auch, dass ein ernsthafter *Mitteiler* nicht ernsthaft aussehen darf, denn dies wäre direkter Ernst.⁶⁹¹ Direkter Ernst ist in diesem Sinne einfach etwas, was man ernsthaft wiederholt, aber nicht in einer Art und Weise wiederholt, in der man sich das Ernsthafte selbst subjektiv angeeignet hätte. Im Falle von direktem Ernst steht unser eigenes Subjekt nicht ernsthaft dahinter, sondern das Subjekt wiederholt einfach eine Spekulation bzw. etwas Objektives, das allgemein als ernsthaft gilt. Direkter Ernst kommt lediglich dem «Nachäffen»⁶⁹² gleich und ist in jeder Hinsicht einfacher zu leben als wahrhaftiger Ernst. Beim wahrhaftigen Ernst müssen wir uns die Ernsthaftigkeit subjektiv angeeignet haben. Richtiger Ernst verlangt also dass der Einzelne die Ernsthaftigkeit lebt, und nicht, dass er das, was allgemein als Ernsthaftigkeit gilt, lebt.

So weit so gut, aber Kierkegaard selbst stellte fest, dass gar für ihn persönlich dieses eben beschriebene Vorhaben immer wieder mit neuen Schwierigkeiten verbunden ist. Ein naheliegenderes Beispiel sei nur die Tatsache, dass er selbst in vielen Werken zwar Pseudonyme anwendete (und diese pseudonymen Werke mit erbaulichen Werken begleitete), aber gerade in den Vorlesungen über *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* grundsätzlich eine Art direkte Mitteilung anwendete, obwohl er darin auch die indirekte Mitteilung thematisierte.

⁶⁹¹ Ebd., 78.

⁶⁹² Ebd., 78.

In diesem Sinne stimmen für ihn selbst im genannten Werk Inhalt und Form des Gesagten nicht ganz miteinander überein und hierfür kritisierte er sich in gewisser Weise selbst:

«Und diese Vorträge sind wieder in der unmittelbaren Mitteilung. Aber ein Dozent im strengeren Sinne bin ich nicht; das wäre auch wohl allzu satirisch: ein Dozent – für ethisch-religiöse Mitteilung, d.h. für das, was weder doziert werden kann noch soll, weil es nicht Wissenschaft werden darf, sondern sich zur Existenz verhalten soll. Sollte ich mich selbst etwas rufen, so möchte ich am ehesten sagen, dass ich eine Art Lehrer im antiken Stil bin; und falls ein Auditorium dazu geneigt wäre, hätte ich nichts dagegen, den Vortrag zuweilen in ein Gespräch zu verwandeln.»⁶⁹³

Kierkegaard war sich also der unangenehmen Tatsache bewusst, dass er in den Vorlesungen über *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* seiner eigenen Theorie widersprach, denn er versuchte inhaltlich die theoretischen und objektiven Aspekte seiner Theorie über die ethische und ethisch-religiöse Mitteilung darzulegen, obwohl er gerade in dieser Theorie selbst betonte, dass dies, in dieser von ihm unmittelbar dargelegten Form, ernsthaft nicht möglich wäre. Er rettete sich nur aus der Situation, indem er an die oben zitierte Aussage zwei Punkte anschloss. Erstens, dass er sich grundsätzlich nicht als Dozent sah, sondern als «Lehrer im antiken Stil»⁶⁹⁴. Das bedeutet auch, dass er sich selbst als einen *Mitteiler* in seiner eigenen Mitteilung sah, der sich zurückzog und wie Sokrates den Fokus auf die Erziehung des *Empfängers* richtete. Zweitens unterstützte er seine Position, dass er wahrhaftig ernsthaft sei, indem er unterstrich, dass er diese Vorlesung, falls sein Publikum dafür bereit wäre, auch gerne als sokratisches Gespräch durchführen würde.⁶⁹⁵

Das sokratische Gespräch wäre in diesem Sinne nicht dozierend, sondern wohlwollend und erziehend gegenüber dem *Empfänger*. Trotzdem: In den genannten Vorlesungen wurde von Kierkegaard grundsätzlich so getan, als ob er dozieren und nicht diskutieren würde.

⁶⁹³ Ebd., 60. / SKS 27, 429f.

⁶⁹⁴ Ebd., 60. / SKS 27, 429.

⁶⁹⁵ Ebd., 60. / SKS 27, 429.

Wer nun diese beiden eben erwähnten Punkte, dass sich Kierkegaard als Dozierender bzw. als *Mitteiler* zurückzog und dass er auch bereit gewesen wäre, ein sokratisches Gespräch zu führen und nicht zu dozieren, nur als faule Ausreden Kierkegaards abstempelt, muss zumindest noch folgendes bedenken: Kierkegaard lebte seine indirekte Mitteilung bzw. ethische Mitteilung in seinen Vorlesungen über *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* wahrhaftig aus, weil er sich gesamthaft übers Werk gesehen nämlich ironisch verhält. Warum? Um diese Frage zu beantworten, blicken wir nochmals kurz zurück auf den vorhin analysierten Ausdruck:

(ii) «Zu stehen allein – mit der Hilfe eines Anderen.»⁶⁹⁶

Der erste Teil des Ausdrucks (ii), so haben wir vorhin festgehalten, sagt aus: «alleine zu stehen». Der Ausdruck nach dem Gedankenstrich erwähnt gerade das Gegensätzlich bzw. «unterschiebt ironisch das Entgegengesetzte als Erklärung». Wenn wir nun dieses strukturelle Konzept auf das ganze Werk *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* übertragen, dann stellen wir fest, dass Kierkegaard selbst in seinem Werk zuerst etwas sagte und danach das Entgegengesetzte anfügte. Inhaltlich dozierte er ganz klar über die Strukturen *der Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* bzw. der *indirekten* und der *direkten Mitteilung*. Einschliesslich hielt er dabei fest, dass die *direkte Mitteilung*, die auf den *Gegenstand* einer Mitteilung fokussiert, nicht die wahrhaftig ernste Mitteilungsform, sondern eher ein «Nachäffen» des geltend Objektiven darstellt. Kierkegaard erläuterte so als ob er dozieren würde, wie man sich ernsthaft mitteilend verhalten soll. Entgegengesetzt verhielt er sich gleichzeitig, indem er in diesem Werk dozierte, nicht wahrhaftig zu seiner Existenz, wie er es eigentlich von seiner Mitwelt bzw. von seinen Mitmenschen verlangte. Die Gegensätzlichkeit, die daraus entstand, war, seiner Ansicht nach, genau «der Kraftmesser der Innerlichkeit»⁶⁹⁷, wie es auch *Johannes Climacus* bereits in der *Abschliessenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den philosophischen Brocken* betonte:

⁶⁹⁶ Ebd., 35. / SKS 27, 403.

⁶⁹⁷ UN1, 235. / SKS 7, 220f.

«Je vollständiger die Form des Gegensatzes ist, desto grösser die Innerlichkeit; und je weniger sie vorhanden ist bis hin zur Unmittelbarkeit der Mitteilung, desto geringer die Innerlichkeit.»⁶⁹⁸

Die Form der Gegensätzlichkeit, die Kierkegaard in *der Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* auslebte, ermöglichte Innerlichkeit, da sie nicht direkt vom anderen angeeignet bzw. imitiert werden kann. Der andere muss, um die Form der Gegensätzlichkeit als Innerlichkeit ernsthaft zu erfassen, selbst tätig werden. Das beschriebene gegensätzliche Verhalten Kierkegaards ist also eindeutig als ein maieutischer bzw. ironischer Schachzug zu verstehen und daher gesamthaft übers ganze Werk *der Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* gesehen keinesfalls eine ungewollte direkte Mitteilung Kierkegaards. Kierkegaard hatte sich durch sein widersprüchliches Verhalten in *Der Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* in keinerlei Hinsicht nicht ernsthaft verhalten, sondern ironisch. Und so hielt er selbst fest: Die Ironie ist die Form der höchsten Ernsthaftigkeit.⁶⁹⁹

Mit diesen Ausführungen wird auch noch etwas ganz anderes offensichtlich, nämlich, dass das Unterfangen, welches sich Kierkegaard in den Vorlesungen über *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* vorgenommen hat, kein einfaches war und selbst ihn herausforderte. Er war sich der dialektischen Schwierigkeit seines Werkes durchaus bewusst und davon überzeugt, dass auch der aufmerksame Zuhörer auf Schwierigkeiten «aufmerksam geworden sein wird, die ihm als solche früher nicht existiert haben».⁷⁰⁰

Zumindest schien sich Kierkegaard seiner eigenen Herausforderung bewusst gewesen zu sein, denn er verwies auf ein Pseudonym, welches diese Schwierigkeit der angemessenen Mitteilungsart bereits erkannt hatte. Die Rede ist von seinem Pseudonym *Johannes de Silentio* aus dem Werk *Furcht und Zittern*. Kierkegaard lieferte dem Leser bzw. dem Zuhörer der Vorlesungen über *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* ein Selbstzitat von *Johannes de Silentio*. Kierkegaard verdeutlichte darin seine Ansicht, dass eine Aufgabenstellung per se für den Leser bzw. den Zuhörer schwierig gestaltet werden müsse, «denn nur

⁶⁹⁸ UN1, 235. / SKS 7, 220f.

⁶⁹⁹ DM, 27. / SKS 27, 397.

⁷⁰⁰ Ebd., 60. / SKS 27, 429.

die Schwierigkeit begeistert den Hochherzigen», d.h. nur Individuen aus edler Natur lassen sich vom Schwierigen begeistern.⁷⁰¹ Ähnlich sprach Kierkegaards Pseudonym *Johannes Climacus* in der *Abschliessenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den philosophischen Brocken* über sein Vorhaben, es den Leuten seiner Zeit schwer und nicht einfach machen zu wollen:

«Aber (...), da du nun kein Genie bist und keinesfalls die Mission hast, unbedingt die ganze Menschheit glücklich zu machen, und da du auch niemand etwas versprochen hast (...), jetzt, wo du ein genaueres Verständnis deines eigenen Einfalls bekommen hast, dass du dafür sorgen musst, etwas schwer zu machen.»⁷⁰²

Kierkegaard wollte also gerade nicht alle Welt mit seinem Werk ansprechen, sondern nur diejenigen, die sich auch ernsthaft mit den Inhalten befassen wollen. Eine ernsthafte Beschäftigung verlangt denn auch von einem anderen Individuum, dass es sich den Inhalt innerlich subjektiv aneignet, und dies mit allen damit verbundenen Schwierigkeiten. Der Weg, sich eine Wahrheit innerlich anzueignen, ist beschwerlicher als einfach die anderen objektiven Resultate zu imitieren. Deshalb wird der anstrengendere Weg von den Menschen meist nicht beschritten. Er meinte zudem höhnisch, dass man zu seiner Zeit einfach Mensch werden könne, indem man andere lediglich nachäfft⁷⁰³. Man muss, seiner Ansicht nach, zu seiner Zeit gar nicht mehr sich selbst sein, um Mensch zu sein.

«Man wird heutzutage (...) Mensch (...) durch das Nachäffen der anderen – (...) man weiss nicht durch sich selbst, dass man Mensch ist, sondern mit Hilfe eines Schlusses, weil man wie die anderen ist (...).»⁷⁰⁴

⁷⁰¹ Ebd., 60. / SKS 27, 430.

⁷⁰² UN1, 234. / SKS 7, 219f.

⁷⁰³ DM, 31. / SKS 27, 400.

⁷⁰⁴ Ebd., 31. / SKS 27, 400.

3.2.6 Kierkegaards *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* als Kritik an seinen gelehrten Zeitgenossen und an seiner modernen Zeit

Kierkegaard brachte in diesem Zusammenhang auch den Begriff der Primitivität ins Spiel. Die moderne Zeit, gemäss seiner Ansicht, leide an einem «Mangel an Primitivität»⁷⁰⁵ und «jedes einzelne Individuum sollte doch wohl seinen primitiven Eindruck von der Existenz haben».⁷⁰⁶ Erst dieser primitive Eindruck seiner selbst gewährleistet einem Individuum überhaupt erst, Mensch zu sein. Im selben Zug stellte Kierkegaard diese Menschen seiner Zeit, die einen «Mangel an Primitivität» haben, in einen Vergleich mit den Denkern seiner Zeit. Er betonte, dass es leider viele Denker in seiner Zeit gab, die an einem Mangel an Primitivität leiden, da sie ihre eigene Primitivität aufopfern, um schneller von ihren «Zeitgenossen verstanden zu werden»⁷⁰⁷. Wer so kommuniziert, dass er schneller bzw. einfacher von anderen Menschen verstanden wird, der kann davon profitieren und schneller mehr Menschen mit seinen Botschaften erreichen. Dies bedeutet letztendlich auch, dass, wenn man schneller von den Zeitgenossen verstanden wird, sich auch die Wahrscheinlichkeit erhöht, dass man ein wenig Einfluss auf die Masse gewinnen kann und so mit dem «Generations-Zug»⁷⁰⁸ mitfahren darf. Der Nachteil dabei: Der Einzelne wird in diesem Strudel der Generation von massiver Ungeduld ergriffen, da er immer sofort verstanden werden will. Bei Unverständnis lässt man es in diesem unruhigen Zustand dann leichter zu, dass beispielsweise gewisse terminologische oder fachliche Bedingungen aufgeweicht werden. Dadurch können im schlimmsten Fall so extreme Vereinfachungen entstehen, die grundsätzlich nichts mehr mit der eigentlichen Sache zu tun haben. Die Sprache wird dadurch verwirrt, weil sie nicht mehr korrekt angewendet wird. Mit der Zeit werden danach nur noch Lügen und Unwahrheiten erzählt, was gemäss Kierkegaard, «Unredlichkeit» erzeugt und dazu führt, dass man sich gegenseitig wild bekämpft.⁷⁰⁹ In diesem Sinne äussert sich Kierkegaard sehr kritisch und herablassend gegenüber seinen wissensorientierten Zeitgenossen der eigentlichen kulturellen Blütezeit Dänemarks in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts und meinte:

⁷⁰⁵ Ebd., 41. / SKS 27, 417.

⁷⁰⁶ Ebd., 41. / SKS 27, 417.

⁷⁰⁷ Ebd., 42. / SKS 27, 417.

⁷⁰⁸ Ebd., 42. / SKS 27, 417f.

⁷⁰⁹ Ebd., 43. / SKS 27, 418.

«Glücklichere Bedingungen kann es nie geben für alle Quatschköpfe. Denn die allgemeine Verwirrung verbirgt ihre Verworrenheit. Es ist das goldene Zeitalter für die Quatschköpfe.»⁷¹⁰

Søren Kierkegaard versuchte dem Grund dieser allgemeinen Verwirrung seiner Zeit auf den Grund zu gehen und kehrte seinen Fokus auf die gelehrte Sprache Europas. Denn zu einer gewissen Zeit kannte man in Europa «nur eine einzige gelehrte Sprache».⁷¹¹ Diese einzige Gelehrtensprache war das Latein. Damit wurde beispielsweise sichergestellt, dass nicht alle sich mit der Literatur beschäftigen konnten, sondern nur diejenigen, die diese Sprache beherrschten. Des Weiteren war auch eine gewisse Beständigkeit der Terminologie vorhanden, d.h. man verwendete in etwa dieselben Begriffe für dasselbe in ganz Europa. Als dann plötzlich die einzelnen Nationen mehr Gewicht erhielten, haben sich laut Kierkegaard sogenannte «National-Individualitäten»⁷¹² immer mehr herauskristallisiert. Mithin war man gezwungen «drei bis vier Sprachen zu lernen»⁷¹³, um sich mit anderen verständigen zu können.⁷¹⁴ Allerdings, dies wird wohl den meisten bekannt sein, wird man eine fremde Sprache nie so beherrschen wie seine eigene Muttersprache. Man wird also immer schon, wenn man in einer fremden Sprache spricht, seine eigene Muttersprache in die fremde Sprache übersetzen, und dies geschieht zumeist nicht lückenlos und hat seine Auswirkungen auf die fremde Sprache. Die fremde Sprache entfremdet sich vom Gesprochenen und spricht nicht mehr das aus, was der Sprechende eigentlich aussprechen möchte. Es liegt auf der Hand, dass mit solch ungünstigen Mechanismen zwischen verschiedenen Sprachen Missverständnisse vorprogrammiert sind.

⁷¹⁰ Ebd., 43. / SKS 27, 418.

⁷¹¹ Ebd., 43. / SKS 27, 419.

⁷¹² Ebd., 43. / SKS 27, 419.

⁷¹³ Ebd., 44. / SKS 27, 419.

⁷¹⁴ Für die Dänen bedeutete dies meist Kenntnisse in den Sprachen: Deutsch, Französisch, Englisch und Russisch.

An dieser Stelle scheint ein Blick in ein anderes Werk Kierkegards sehr aufschlussreich. In *Stadien auf des Lebens Weg* lobt das Pseudonym *Frater Taciturnus* nämlich die Muttersprache.

«Einige meiner Landsleute meinen, die Muttersprache sei doch wohl nicht fähig, schwierige Gedanken auszudrücken. Dies bedünkt mich eine absonderliche und undankbare Meinung, so wie es mich auch absonderlich und übertrieben bedünkt, für die Muttersprache eifern zu wollen, so dass man beinahe an ihr sich zu freuen vergisst, eine Unabhängigkeit so eifrig verfechten zu wollen, dass der Eifer beinahe darauf zu deuten scheint, dass man sich bereits abhängig fühlt (...). Glücklich macht mich das Gefühl, an meine Muttersprache gebunden zu sein, gebunden, wie es vielleicht nur wenige sind, (...) gebunden, weil es mir unmöglich gewesen ist, eine andre Sprache sprechen zu lernen, (...) aber auch dessen froh, dass ich an eine Muttersprache gebunden bin, welche reich an innerer Ursprünglichkeit ist, wo sie die Seele ausweitet (...).»⁷¹⁵

Diejenigen Landsleute, die meinen, dass die Muttersprache nicht fähig sei, schwierige Reflexionen auszudrücken, sind Kosmopoliten. Sie haben das Bedürfnis, sich durch eine Gelehrtensprache mitzuteilen, die von anderen Kreisen verstanden wird. Sie wollen weltweit verstanden werden. Diese Kosmopoliten fand Kierkegaard ebenso bizarr, wie die Patriotischen, die *nur* nach der Muttersprache trachten. Mit dieser Textstelle wird klar, dass die Muttersprache für Kierkegaard eine besondere Bedeutung hat und eine gemeinsame Gelehrtensprache in diesem Sinne zwar eine Art Einheit für eine Elite gewährleistet, aber grundsätzlich eine tote Sprache darstellt, da diese nie effektiv, wie eine Muttersprache, von einem Individuum beherrscht wird. Der Gelehrtensprache fehlt jegliche Innerlichkeit und Ursprünglichkeit. Ein Individuum wird nicht in eine Gelehrtensprache geboren, sondern ein gelehrtes Individuum eignet sich eine Gelehrtensprache immer im Verhältnis zur eigenen Muttersprache an. Damit geht einher, dass die Ursprünglichkeit in Form der Innerlichkeit in jeglicher Gelehrtensprache entschwindet. Wenn die Ursprünglichkeit in der Form der Innerlichkeit in der Gelehrtensprache verschwunden ist, dann bedeutet dies ebenso, dass die vielfältigen Nuancen einer Muttersprache nicht mehr zum Ausdruck kommen können. Indem Sprache und Denken stets zusammenhängend agieren, ist davon auszugehen, dass der nuancierte «Reichtum an Reflexionen» in einer Muttersprache in

⁷¹⁵ SLW, 519f.

einer «konstanten Terminologie» der Gelehrtensprache undenkbar wird.⁷¹⁶ Naheliegend bleibt auch der Aspekt, dass sich die Verwirrung durch die Anwendung der Gelehrtensprache (von verschiedenen Muttersprachen her) steigert, denn jeder, der die Gelehrtensprache spricht, assoziiert hinter einem gewissen Gelehrtenwort noch andere Bedeutungshorizonte, die von anderen Gelehrten nicht mitberücksichtigt werden. Die Verwirrung wird also immer entsetzlicher. Als Reaktion auf diesen allgemein verwirrten Zustand, so hielt Kierkegaard in der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* fest, und weil sich eine angemessene Kommunikation immer mehr als unmöglich erwies, haben sich die gelehrten Zeitschriften entwickelt, um «zur Übersicht zu verhelfen»⁷¹⁷. Vorwiegend wurden diese gelehrten Zeitschriften zu einer eigenen Literaturgattung und waren, Kierkegaards Auffassung nach, das sichere Unglück seiner damaligen Zeit.⁷¹⁸ So sah Kierkegaard bereits zu seiner Zeit eine Problematik, die in der heutigen Medienwelt immer noch omnipräsent ist, und äusserte entsprechende Kritik an die Journalisten:

«Die Tagespresse schleppt so eine Menge Menschen mit, die in keinem ausser einem hemmenden Verhältnis zur Literatur stehen. Aber diese Masse bleibt eigensinnig, (...). Mit den Zeitschriften kam nun auch der eigentliche mittlere Stab von Schriftstellern, d.h.: von Nichtschriftstellern auf, Leute, die (...) alles verstehen, aber nichts gründlich, der entsetzlichste Volksschlag von allen.»⁷¹⁹

Die Zeitschriften der Gelehrten, so Kierkegaard an dieser Stelle, sprechen zu seiner Zeit in erster Linie nur noch die eigensinnigen Massen an. Um die Massen anzusprechen, muss man gemäss Kierkegaard zu seiner Zeit kein wahrhafter Schriftsteller mehr sein, sondern es reicht durchaus aus, ein Nichtschriftsteller zu sein, der so tut, als würde er alles verstehen. Die Nichtschriftsteller sind also dahingehend Meister im Nachäffen. Nichtschriftsteller verinnerlichen die Botschaften der Mitteilungen keineswegs, sondern imitieren die gehörten und gelesenen Botschaften der anderen und vereinfachen diese im besten Fall, um bei der Masse noch besser da zu stehen. Die gelehrten Zeitschriften wollen und sollen zum Zeitpunkt des Erscheinens möglichst von der breiten Masse gelesen werden, auch wenn die Inhalte darin keineswegs für

⁷¹⁶ DM, 44. / SKS 27, 419.

⁷¹⁷ Ebd., 45. / SKS 27, 419.

⁷¹⁸ Ebd., 45. / SKS 27, 420.

⁷¹⁹ Ebd., 45. / SKS 27, 420.

die breite Masse verständlich sind. Es geht dem Volksschlag der Nichtschriftsteller also grundsätzlich darum, möglichst schnell möglichst viele Menschen zu erreichen, und diese Strategie geht nur auf, wenn die Inhalte stets simplifiziert werden. Finanzielle Gründe bringen die Verleger zusätzlich dazu, das damalige Vorhaben der Nichtschriftsteller zu gewähren, denn diese können stets auf ihre zahlreichen «Subskribenten» und ihre Macht im Augenblick verweisen.⁷²⁰ Kierkegaard kritisierte diesbezüglich auch die zunehmende Herrschsucht und die damit verbundene «steigende oberflächliche Bildung».⁷²¹ Denn die Nicht-Autoren wollen immer mehr Leser bzw. Zuhörer gewinnen und werden dafür immer einfachere Inhalte ihren Lesern publizieren.

Ein ähnliches Bild, wie zu Zeiten Kierkegaards, treffen wir auch in unserer heutigen Welt an. Werfen wir diesbezüglich einen Blick auf unsere zumeist verwendete Gelehrtensprache, Englisch. In den meisten Forschungsgebieten gilt Englisch als die Sprache, in der man sich international problemlos an Seminaren, Vorlesungen, Tagungen etc. verständigen kann. Nichtsdestotrotz sprechen wenige Forscher, ausgenommen Muttersprachler, diese Sprache auf einem solchen Standard, dass Missverständnisse ausgenommen wären bzw. dass eine barrierefreie Kommunikation möglich wäre. Wenn dann beispielsweise die Englisch-Kenntnisse eines *Mitteilers* so schlecht sind, dass der *Empfänger* diese nicht wirklich sinnvoll für sich erfassen kann, oder umgekehrt, wenn der *Empfänger* so schlecht Englisch versteht, dass er das vom *Mitteiler* Mitgeteilte nicht verstehen kann, dann wird ein kommunikativer Austausch problematisch. Auch wenn man sich hier international in vielerlei Hinsicht auf gewisse Fachbegriffe geeinigt hat, besteht die eigentlich verwendete Sprache zuletzt dann doch noch aus mehr Nuancen. Nuancen, die alleine in der Definition der Fachbegriffe nicht enthalten sind. Problematisch und auch paradox ist zudem die Tatsache, dass gerade in der Forschung neue Sachverhalte entdeckt werden wollen. Wenn also eine Sprache verwendet wird, die zu standardisiert und starr angewendet werden müsste, um überhaupt für andere verständlich zu sein, dann könnten kaum neue sprachlich formulierte Gedankengänge entstehen. Die Sprache und das damit verbundene Denken benötigen demnach ein Korsett, das eine Verständigung ermöglicht und gleichzeitig eine Flexibilität für Neues offenhält. Diese sprachlichen Schwierigkeiten führen auch heute noch oft zu

⁷²⁰ Ebd., 46. / SKS 27, 420.

⁷²¹ Ebd., 46. / SKS 27, 421.

Vereinfachungen, die in die von Kierkegaard bezeichnete Art der «Unredlichkeit»⁷²² gehen. Und, ähnlich, wie zu Zeiten Kierkegaards, leben wir in einer Welt, in der ein enormer wirtschaftlicher Druck vorherrschend ist. Eine Mitteilung soll, auch in der heutigen Welt, möglichst viele Menschen möglichst schnell erreichen. Und in einer Welt, in der alles digitalisiert und globalisiert wird, erleben wir zunehmend eine Potenzierung dieser von Kierkegaard beschriebenen Prozesse. Die Verwirrung der Sprache (und damit auch die Verwirrung des Denkens) führt zu einer noch nie vorher dagewesenen Unredlichkeit. Die omnipräsenten Massenmedien, in denen einfach alle fast alles, egal in welcher sprachlichen und inhaltlichen Qualität, veröffentlichten können, verstärken diese degenerative Entwicklung der Fachzeitschriften hin zu Massenmedien. Alles muss heute massentauglich gemacht werden. Wenn alles für die Masse ausgerichtet ist, bleibt der Einzelne auf der Strecke. In dieser Hinsicht können wir das folgende Zitat Kierkegaards nicht nur als Beschreibung seiner damaligen Sprach- und Medienverhältnisse aufführen, sondern, sogleich auch als immer noch aktuelle Tatsache annehmen:

«Solcherart ist die Verwirrung der modernen Zeit; entsetzlich schleppt sie die Masse des Traditionellen mit sich, das Geschlecht ist gefangen in der Verwirrung des Daseins wie nie zuvor. Das ist die Unredlichkeit dieser Zeit.»⁷²³

Zusammenfassend haben wir in diesem Kapitel 3.1 eine erste Differenzierung, die Kierkegaard in seinem Werk *der Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* vornimmt, erläutert. Er grenzt in erster Linie die *direkte Mitteilung* von der *indirekten Mitteilung* ab. Die *direkte Mitteilung*, auch *Wissens-Mitteilung* genannt, so haben wir gesehen, fokussiert auf den *Gegenstand* einer *Mitteilung* und die *indirekte Mitteilung*, wie bisher ausgeführt, zielt nicht auf den *Gegenstand*. Oder anders ausgedrückt: Wenn wir eine *direkte Mitteilung* vorliegen haben, dann treten die drei anderen Aspekte einer *Mitteilung*, d.h. der *Mitteiler*, der *Empfänger* und die *Mitteilung* in den Hintergrund.⁷²⁴ Im Gegenzug gelangen bei einer *indirekten Mitteilung* diese drei anderen soeben genannten Aspekte einer *Mitteilung* ins Zentrum, denn bei einer *indirekten Mitteilung* wird v.a. «auf die Mitteilung reflektiert»⁷²⁵ und der *Gegenstand* gerät in den Hintergrund. Zudem haben wir in Bezug auf die *indirekte Mitteilung* die Art der *indirekten*

⁷²² Ebd., 43. / SKS 27, 418.

⁷²³ Ebd., 46. / SKS 27, 421.

⁷²⁴ Ebd., 73.

⁷²⁵ Ebd., 71.

Mitteilung einmal genauer als eine interpretiert, bei der der *Mitteiler* in den Hintergrund rückt, wie Sokrates in seinen Dialogen. Indem der *Mitteiler* in den Hintergrund rückt, fokussiert die *Mitteilung* vorwiegend auf den *Empfänger*. Kierkegaard nannte diese Art der *indirekten Mitteilung* auch die maieutische bzw. ironische Form der *indirekten Mitteilung*. Sie ist als ernsthafte Form der *Mitteilung* zu betrachten. Es liegt nun auf der Hand, dass zwischen den drei Aspekten, *Mitteilung*, *Mitteiler* und *Empfänger* noch weitere Konstellationen erfasst werden können, die allesamt zur *indirekten Mitteilung* mitgezählt werden dürfen, da diese ebenfalls nicht nur den *Gegenstand* reflektieren. Damit wir die *indirekte Mitteilung* als Gesamtpaket besser verstehen, muss in einem nächsten Schritt im kommenden Kapitel auf die anderen indirekten Mitteilungsarten näher eingegangen werden.

3.3 Die indirekte Mitteilung

3.3.1 Die Könnens-Mitteilung

Die *indirekte Mitteilung* reflektiert bekanntermassen nicht den *Gegenstand* bzw. die *indirekte Mitteilung* reflektiert nur «negativ in Richtung auf den Gegenstand»⁷²⁶ und ist aus diesem Grund keine *Wissens-Mitteilung*. Kierkegaard sprach bei der indirekten Mitteilung auch von einer *Könnens-Mitteilung*.

Könnens-Mitteilungen folgen, gemäss Kierkegaard, dem Gesetz, dass man sofort damit beginnen soll, es zu tun. Dabei soll das, was man tut, so gut wie möglich getan werden. Man soll etwas einfach so gut ausführen, wie man es machen kann.⁷²⁷ Kierkegaard erläuterte diesbezüglich in der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* ein kurzes Beispiel, welches die Funktionsweise von *Könnens-Mitteilungen* genauer illustriert. In diesem Beispiel wird der Dialog zwischen einem Lehrer und einem Lernenden kurz aufgezeigt:

«Sagt der Lernende: Ich kann nicht, so antwortet der Lehrer: Schnickschnack, Du machst es so gut Du kannst. Damit beginnt die Unterweisung. Ihr Ende ist: zu können. Aber ein Wissen wird da nicht mitgeteilt.»⁷²⁸

Der Lernende hat in diesem Beispiel das Gefühl nicht zu wissen, wie es geht, und schliesst daraus, dass er das, was von ihm verlangt wird, nicht tun kann. Der Lehrer ermuntert den Lernenden im Gegenzug dazu, dass er das, was von ihm verlangt wird, trotz Nichtwissen, so gut er kann, selbstständig ausführen soll. Also, auch wenn der Lernende nicht weiss, wie er etwas ausführen soll, kann er es in dem Sinne versuchen und sein Können trotzdem im Tun zeigen. Der Lehrer teilt auf diese Weise auch kein Wissen mit dem Lernenden, er teilt dem Lernenden ja nicht mit, was er zu wissen hat bzw. was er wissen soll, um eine gewisse Tätigkeit zu verrichten. Der Lehrer gibt dem Lernenden lediglich die Möglichkeit, sein Können zu zeigen bzw. der Lehrer eröffnet dem Lernenden einen Raum der Verwirklichung, in dem letzterer sein Können ausprobieren kann. Oder nochmals anders ausgedrückt: «Der Gegenstand der Mitteilung

⁷²⁶ Ebd., 70. / SKS 27,

⁷²⁷ Ebd., 73.

⁷²⁸ Ebd., 73.

ist also nicht ein Wissen, sondern eine Realisation»⁷²⁹. Indem der Lernende versucht, das Verlangte selbstständig, ohne Wissen zu verrichten bzw. zu vollziehen, muss er sich mit dem, was er tun soll, selbstständig alleine auseinandersetzen. Wenn der Lehrer anhand einer *Wissens-Mitteilung* mit dem Lernenden kommunizieren würde, dann könnte man lediglich feststellen, dass der Lernende das Geforderte weiss oder nicht weiss bzw. das Geforderte nachplappert oder nicht nachplappert. Denn es gibt im Raum der *Wissens-Mitteilungen* nur die Möglichkeiten, etwas zu wissen oder nicht zu wissen. Ein Dazwischen gibt es in *Wissens-Mitteilungen* nicht. Dieser Aspekt wurde von Kierkegaard so festgehalten, dass er betonte, dass es in *Wissens-Mitteilungen* nur dialektische Übergänge gibt.⁷³⁰ So können *Wissens-Mitteilungen* als dialektisch angesehen werden, da man sich also nur über Wissen oder Nichtwissen verständigt. Die reine Verständigung über Wissen bzw. Nichtwissen verhilft allerdings nicht dazu, am Ende von einem *Können* sprechen zu können. Gerade im Alltag geschieht vielfach die Verwechslung, dass nur, weil jemand etwas weiss, man dann darauf, schliesst, dass diese Person das, was sie weiss, auch kann. Sehr oft werden gerade *Wissen* und *Können* verwechselt. Kierkegaard erläuterte in Bezug auf dieses häufig vorkommende Missverständniss zwischen *Wissen* und *Können* in seiner *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* ein Beispiel:

«Ein Unteroffizier der Bürgerwehr sagt zu einem Rekruten: «Und dann müssen Sie strammstehen.» R.: «Ja, das will ich tun». U.: «Ja, und dann dürfen Sie unter Gewehr nicht sprechen». R.: «Ach so, das darf ich nicht. Ja, wenn Sie's mir nur sagen wollen. » U.: «Zum Teufel, Sie dürfen nicht unter Gewehr sprechen». R.: «Ja, ja, werdet nur nicht böse, wenn ich weiss, dass ich nicht darf, so will ich es wohl bleiben lassen, unter Gewehr zu sprechen». »⁷³¹

Der Unteroffizier der Bürgerwehr teilt in diesem Beispiel dem Rekruten mit, dass er nicht unter Gewehr sprechen darf. Der Rekrut antwortet darauf, dass er dem Unteroffizier Folge leisten will. Indem er diese Worte «Ja, das will ich tun» ausspricht, tut er gerade das Gegenteil davon, was er eigentlich sagt. Indem er das, was von ihm verlangt wird, nur tun will, aber nicht effektiv ausführt, widerspricht er mit seinem Tun seiner eigenen Aussage und tut das Gegenteil dessen,

⁷²⁹ Ebd., 25.

⁷³⁰ Ebd., 74.

⁷³¹ Ebd., 25.

was er eigentlich aussagt bzw. tun will. Nur weil der Rekrut also sagt, dass er das, was der Unteroffizier von ihm verlangt, tun will, heisst dies nicht, dass er es auch effektiv tut. Der Rekrut hat offensichtlich den Inhalt dessen, was der Unteroffizier von ihm verlangt, nicht erfasst, sondern plappert den Inhalt des Unteroffiziers einfach nach. Es macht auf den ersten Schein zwar den Eindruck, dass der Rekrut weiss, wovon er spricht, weil er im Dialog mit dem Unteroffizier sagt, dass er es weiss und sich also so verhalten will, wie es von ihm verlangt wird. Gleichzeitig, indem er seinem eigenen Tun widerspricht und also sein ausgedrücktes *Wissen* nicht in seinem Tun realisiert bzw. verwirklicht, dürfen wir hier nicht von einem *Können* sprechen. Obwohl er theoretisch weiss, was von ihm verlangt wird, setzt er das von ihm Verlangte praktisch nicht um und verharrt so in einer reinen *Wissens-Mitteilung*. Es reicht also nicht aus, lediglich sprachlich sein Wissen zum Ausdruck zu bringen, um anderen zu zeigen, dass man etwas kann. Das sprachlich Ausgedrückte muss auch gelebt werden. In unserem Unteroffiziers-Beispiel heisst dies: Nur, wenn der Rekrut auf die Anweisung des Unteroffiziers «strammstehen» nicht geantwortet hätte, dann hätte der Rekrut nicht unter Gewehr gesprochen und die verlangte Verhaltensweise des Unteroffiziers konkret umgesetzt. Erst wenn der Rekrut keine ausgesprochene also wörtliche Antwort auf die Aufforderung des Unteroffiziers gegeben hätte, wäre dieses Nicht-Antworten, und das gleichzeitige Tun dessen, was von ihm verlangt wird, eine *Könnens-Mitteilung*. Nur praktisch Umgesetztes bzw. tatsächlich in der Praxis angewendetes Wissen zählt gemäss Kierkegaard zum *Können*. Genauer noch: «Militärisches Exerzium»⁷³², wie in diesem eben erläuterten Unteroffiziers-Beispiel von Kierkegaard, zählt, im Sinne einer körperlichen Fertigkeit, zum sogenannten *ästhetischen Können*. Kierkegaard differenzierte nämlich drei verschiedene Arten von *Könnens-Mitteilungen*.

Innerhalb der *Könnens-Mitteilungen* bzw. der *indirekten Mitteilungen* unterscheidet er zwischen der Mitteilung *ästhetischen Könnens*, der Mitteilung *ethischen Könnens* und der Mitteilung *religiösen Könnens*. In allen *Könnens-Mitteilungen*, wie bereits vorher festgehalten, wird nicht der *Gegenstand*, sondern die *Mitteilung* reflektiert. Innerhalb einer Mitteilung wiederum unterscheiden wir zwischen *Mitteiler* und *Empfänger*. Je nach Fokus der Mitteilung auf den Mitteiler bzw. auf den Empfänger einer Mitteilung kann zwischen einer *ästhetischen Könnens-*

⁷³² Ebd., 74.

Mitteilung, einer *ethischen Könnens-Mitteilung* und einer *religiösen Könnens-Mitteilung* unterschieden werden.

3.3.2 Ästhetische Könnens-Mitteilung

Wenn in einer *Könnens-Mitteilung* der *Mitteiler* und der *Empfänger* gleichmässig fokussiert werden, dann spricht Kierkegaard von einer *ästhetischen Könnens-Mitteilung*.⁷³³ Um eine *ästhetische Könnens-Mitteilung* zu vollziehen, benötigt der *Mitteiler* bzw. der Lehrer «Fertigkeit» bzw. «Virtuosität».⁷³⁴ Der *Mitteiler* muss zwingend seine Technik bzw. seine Fertigkeit meisterhaft beherrschen. Kierkegaard schloss hier die *körperlichen Fertigkeiten* wie militärisches Exerzitium oder das Tanzen ebenso mit in das *ästhetische Können* ein, wie *körperlich-seelische Fertigkeiten*. Zu *körperlich-seelischen Fertigkeiten* zählte Kierkegaard beispielsweise das Rechnen oder höhere Künste wie die Schauspielkunst.⁷³⁵

Spannend scheint in Hinsicht auf das *ästhetische Können* auch Kierkegaards Unterscheidung zwischen dem *Phantasie-Medium* und dem *Medium der Wirklichkeit*. Wenn wir die Frage in den Raum stellen, ob sie *ästhetisches Können* dem *Phantasie-Medium* oder dem *Wirklichkeits-Medium* zuordnen würden, dann würden die meisten Menschen intuitiv *ästhetisches Können* als *Phantasie-Medium* einteilen. Gerade, wenn wir beispielsweise ein surrealistisches Bild betrachten, liegt es nahe, dass wir dem Maler des Bildes in erster Linie viel Phantasie, und nicht Wirklichkeit, zusprechen. Genauso erginge es uns wohl, wenn wir eine freie Variation eines Komponisten oder eines Tänzers hören bzw. sehen würden, und in *Phantasie-Medium* oder *Wirklichkeits-Medium* einteilen müssten. Allen, dem Maler, dem Komponisten und dem Tänzer, würden wir viel Phantasie, also viel nicht der Wirklichkeit entsprechende Vorstellungskraft zugestehen. Nicht so Kierkegaard. Für ihn ist Phantasie gerade ein rein abstrakter Gedächtnisinhalt, der sich als nicht der Wirklichkeit entsprechende Vorstellung charakterisiert. Phantasie ist also für ihn eine rein theoretische Fähigkeit, die sich nicht in die Wirklichkeit umsetzen lässt. Demzufolge ist für Kierkegaard ein surrealistisches Bild eines Künstlers gerade der Beweis dafür, dass sich die Vorstellungen des Künstlers in die Wirklichkeit umsetzen liessen. Das Bild stellt in diesem Sinne eine Form der Wirklichkeit dar. Ebenso sieht es mit dem Komponisten

⁷³³ Ebd., 72.

⁷³⁴ Ebd., 74.

⁷³⁵ Ebd., 74.

und dem Tänzer aus. Der Komponist und der Tänzer setzen ihre Vorstellungen als Musik oder als Tanz in die Wirklichkeit hörbar bzw. sichtbar um.

Kontraintuitiv geschieht für Kierkegaard gerade alle *Wissens-Mitteilung* im *Phantasie-Medium*⁷³⁶, da reines Wissen nichts mit der real gelebten Wirklichkeit zu tun hat. *Wissens-Mitteilungen* sind theoretisch abstrakte Gefüge, die sich *nicht* in der Wirklichkeit konkretisieren. So betonte Kierkegaard in der Einleitung der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*, «dass die Wissenschaft *phantastisch* geworden ist (reines Wissen) und zugleich stets *gelehrt* (...)»⁷³⁷. Hingegen sind *ästhetische Könnens-Mitteilungen* gerade darin auffällig, dass ihre Umsetzung in der Wirklichkeit wahrnehmbar wird. Beispielsweise reicht es nicht aus, wenn jemand theoretisch weiss, wie man Klavier spielt, aber noch nie wirklich Klavier gespielt hat und in diesem Sinne nicht Klavier spielen kann. Es liegt kein Klavier-Spielen-Können vor, weil die Person es praktisch noch nie realisiert hat. In diesem Falle würde Kierkegaard von Wissen sprechen, das *hineingeprügelt* wurde. *Hineingeprägelter* Wissen, das in der Wirklichkeit als Fertigkeit nicht wahrnehmbar ist, stellt für ihn eine reine *Wissens-Mitteilung* dar. Vom *hineingeprägelter* Wissen unterschied Kierkegaard das *herausgeprägelter* Wissen. Kierkegaard vertrat diesbezüglich die Ansicht, dass man das Wissen *herausprägen* muss und erst, wenn es sich vom Individuum *herausgeprügelt* in der Wirklichkeit als Fertigkeit zeigt, ist es ein *Können*. Ob die Person in unserem vorherigen Beispiel also effektiv Klavier spielen kann, zeigt sich erst in der Wirklichkeit, wenn die Person effektiv Klavier spielt und damit ihre Fertigkeit im Tun zeigt. Entsprechend notierte Kierkegaard in der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*:

«*Unterricht* im ästhetischen Können ist Mitteilung von Fertigkeit. (...) Wissenschaft kann man vielleicht in einen Menschen *hineinprägen*; aber schon in bezug auf ästhetisches Können (...) muss man es aus ihm *herausprägen*.»⁷³⁸

In der *ästhetischen Könnens-Mitteilung* wird also die Fertigkeit in der Wirklichkeit wahrnehmbar. Die Person, die sich ästhetisch in ihrem Können mitteilt, zeigt die Fertigkeiten, sie kommt

⁷³⁶ Ebd., 76.

⁷³⁷ Ebd., 18.

⁷³⁸ Ebd., 75.

aus sich heraus und behält die Fertigkeiten nicht nur theoretisch für sich. Insofern können wir festhalten, dass der *Mitteiler* dem *Empfänger* in einer *ästhetischen Könnens-Mitteilung* eine Art Fertigkeit vermittelt, die der *Empfänger* bestenfalls so aufnimmt, dass er danach in der Lage ist, die entsprechende Fertigkeit aus sich heraus selbstständig umzusetzen. Infolgedessen wird in einer *ästhetischen Könnens-Mitteilung* gleichwertig auf *Mitteiler* und *Empfänger* reflektiert⁷³⁹ oder wie es Kierkegaard kurzerhand ausdrückte: «Wenn gleichwertig auf *Mitteiler* und *Empfänger* reflektiert wird: Mitteilung ästhetischen Könnens».⁷⁴⁰ Beide, *Mitteiler* und *Empfänger*, geben und nehmen während dem *ästhetischen Könnens-Mitteilungsvorgang*. Kierkegaard schilderte auch an dieser Stelle ein Beispiel aus dem militärischen Alltag. Darin sieht ein Korporal einen Soldaten und sagt:

«Ich werde schon den Soldaten aus ihm herausprügeln. Hingegen lernt ja der Soldat ein kleines Buch, das Felddienst heisst, und von dem Unterricht darin müsste der Korporal wohl sagen: Das werde ich ihm schon hineinprügeln.»⁷⁴¹

Dieses Beispiel mit dem Korporal und dem Soldaten zeigt nochmals eindrücklich, dass der Korporal nicht verstanden hat, dass das aus dem Felddienst-Buch gelernte Wissen vom Soldaten selbst in Wirklichkeit umgesetzt werden muss. Hineinprügeln kann der Korporal in diesem Sinne nur das *Wissen*, nicht aber das *Können*. Das *Können* zeigt sich erst, wenn der Soldat seine militärischen Fertigkeiten aus sich heraus verwirklicht. Das *Können* kommt aus dem Soldaten heraus und kann demzufolge lediglich herausgeprügelt, nicht aber hineingeprügelt werden. Umgekehrt kann das *Wissen* nur hereingeprügelt, nicht aber herausgeprügelt werden.

Zusammenfassend kann an dieser Stelle unmissverständlich festgehalten werden, dass Kierkegaard unter *ästhetischem Können* nicht ein «Können im Täglichen-Existenziellen»⁷⁴² versteht. Das heisst, *ästhetisches Können* kann durchaus als unbedeutend für das tägliche Leben angesehen werden, und dennoch kann es manchmal Bestandteil unseres wirklichen Lebens sein. Anders ausgedrückt: Auch wenn ästhetische Fertigkeiten nicht als lebensnotwendig angesehen werden, bergen ästhetische Fähigkeiten, gemäss Kierkegaard, das Potenzial in sich verwirklicht

⁷³⁹ Ebd., 72.

⁷⁴⁰ Ebd., 72.

⁷⁴¹ Ebd., 75.

⁷⁴² Ebd., 76.

werden zu können. So geschieht *ästhetisches Können* seiner Ansicht nach «nicht im strengsten Sinne im Medium der Wirklichkeit»⁷⁴³, da es normalerweise nicht täglich als solches in der Wirklichkeit realisiert oder wahrgenommen wird. Indessen geschieht für Kierkegaard das *ethische Können*, das gleich im anschliessenden Kapitel behandelt wird, «im strengsten Sinne» im Medium der Wirklichkeit.⁷⁴⁴ Eine Wirklichkeit, die das Subjektive einschliesst und darauf Wert legt.

3.3.3 Ethische Könnens-Mitteilung

Im Falle einer Mitteilung, bei der nicht gleichwertig, wie bei der *ästhetischen Könnens-Mitteilung*, auf den *Mitteiler* und den *Empfänger* reflektiert wird, sondern überwiegend auf den *Empfänger* der Mitteilung fokussiert wird, sprach Kierkegaard von einer *ethischen Könnens-Mitteilung*. Der *Mitteiler* schafft sich in diesem Sinne in der *ethischen Mitteilung* selber ab und «geht gewissermassen hinaus»⁷⁴⁵. Der *Mitteiler* «macht sich nur dienend» und verhilft dabei «dem anderen zum Werden».⁷⁴⁶ Die eben beschriebene Haltung des *Mitteilers*, dass er sich ganz zurückzieht und den *Empfänger* ins Zentrum rückt, entspricht Sokrates' maieutischer Haltung. So bezog sich Kierkegaard auf Sokrates als einen, der sich nicht in der Lage sah, selbst das Wissen zu gebären.⁷⁴⁷ Sokrates verstand sich lediglich als Geburtshelfer, der bei der Geburt der Wahrheit beim Empfänger assistierte. Insofern war Sokrates in seinen Gesprächen in der Funktion als *Mitteiler* gewissermassen aus dem Spiel und der *Empfänger* rückte damit, in der *ethischen Könnens-Mitteilung*, automatisch ins Zentrum.

Kierkegaard nannte das *ethische Können* auch *Können-Sollen*⁷⁴⁸. Er sprach vom *Können-Sollen*, weil es in der *ethischen Könnens-Mitteilung* noch weniger als in der *ästhetischen Könnens-Mitteilung* einen *Gegenstand* der *Mitteilung* gibt. Warum? Der Akzent, so Kierkegaard, liegt beim *ethischen Können* auf dem «Du sollst».⁷⁴⁹ Im Medium des Sollens gilt das Sollen als prioritär, d.h. es gibt seiner Ansicht nach im Sollen keine *Wissens-Mitteilung* (und damit keinen *Gegenstand*), da ansonsten zuerst etwas gewusst werden müsste. Folglich wäre dann das «Du

⁷⁴³ Ebd., 76.

⁷⁴⁴ Ebd., 76.

⁷⁴⁵ Ebd., 72.

⁷⁴⁶ Ebd., 67.

⁷⁴⁷ Ebd., 26. Und vgl. Theaitetos 148e-151d. <http://opera-platonis.de/Theaitetos.pdf>, 26. Februar 2024.

⁷⁴⁸ Ebd., 74.

⁷⁴⁹ Ebd., 75.

sollst» nicht mehr an erster Stelle, nicht mehr absolut.⁷⁵⁰ In der *ethischen Mitteilung* ist aber gerade dieses «Du sollst» absolut. Dass in der *ethischen Mitteilung* das «Du sollst» absolut ist, ergibt sich aus der Tatsache, dass «das Ethische nicht doziert werden kann, denn es dozieren heisst, es unethisch mitzuteilen»⁷⁵¹. Dozieren würde in diesem Sinne heissen, dass der Dozierende die *Mitteilung* als objektive allgemeine *Mitteilung* übermittelt und damit dem *Empfänger* die Aufnahme der *Mitteilung* erschwert. Er müsste dem *Empfänger* alle Möglichkeiten offen lassen, so dass der *Empfänger* sich die *Mitteilung* immer noch subjektiv aneignen könnte. Als Dozent verfügt der Dozierende über eine Autorität, die die Aufnahme der *Mitteilung* seitens des *Empfängers* und hinsichtlich der subjektiven Aneignung behindern kann. So müsste Kierkegaard einen Weg gehen und finden, seine *Mitteilung* nicht zu dozieren, um sein Credo der subjektiven Aneignung auch zu leben bzw. zu ermöglichen. Das Ethische *darf* bzw. *soll* nicht nur doziert, sondern es *soll* zwingend auch gelebt werden. Das Ethische *soll* nicht wie reines Wissen doziert werden, da es sich grundsätzlich «gleichgültig zum Wissen» verhält.⁷⁵² Gleichgültig im Sinne, dass es davon ausgeht, «dass jeder Mensch es weiss»⁷⁵³. Das, was also gelehrt bzw. doziert wird, *soll* primär in der Wirklichkeit existenziell verdoppelt werden⁷⁵⁴ und nicht nur ein gedankliches Konstrukt bleiben. Kierkegaard führte hierzu einige exemplarische Beispiele auf:

«In Wirklichkeit zu lehren, dass die Wahrheit ausgelacht wird usw., heisst, selber ausgelacht und verspottet dies vorzutragen. In Wirklichkeit Armut zu lehren heisst, selber arm es zu lehren (...). Insofern endet aller Unterricht in einer Art Schweigen; denn wenn ich es existenziell ausdrücke, dann braucht mein Reden nicht hörbar zu sein.»⁷⁵⁵

⁷⁵⁰ Ebd., 75.

⁷⁵¹ Ebd., 76.

⁷⁵² Ebd., 19.

⁷⁵³ Ebd., 19.

⁷⁵⁴ Ebd., 76.

⁷⁵⁵ Ebd., 76.

Wer also einem Lernenden aufzeigen will, wie es ist, ausgelacht zu werden, der *soll* selbst ausgelacht werden. Und wer über Armut spricht, *soll* selbst in Armut leben. Von dem, was gesprochen werden *soll*, muss also gar nicht mehr gesprochen werden, weil es bereits gewusst und gelebt wird. So muss derjenige, der ausgelacht wird, bzw. derjenige, der in Armut lebt, gar nicht über das Auslachen oder die Armut sprechen. Denn ohne es überhaupt ausdrücken zu müssen, ist es bereits existenziell von anderen wahrnehmbar, weil es gelebt wird. Gemäss diesem Textausschnitt Kierkegaards, *soll* also das, was gelehrt wird, gleichzeitig entsprechend gelebt werden. Das Gelehrte muss dazu redupliziert werden, damit es einerseits doziert und andererseits in der Wirklichkeit existenziell vorgelebt werden kann. Erst wenn die Reduplikation in die Wirklichkeit existenziell stattfindet, wurde ein wesentlicher Bestandteil dessen, was in der Wirklichkeit redupliziert wurde, mehr verstanden.⁷⁵⁶Nur wenn sich etwas Gelehrtes in der Wirklichkeit verdoppelt durch sein eigenes Tun zeigt, stellt es kein reines «Nachäffen»⁷⁵⁷ eines Wissens dar.

Im selben Zug, als Kierkegaard diese Vorlesungen festhielt, war er sich dessen bewusst, dass er selbst dieser eben beschriebenen Forderung der *ethischen Mitteilung* nicht entsprach. Er zeigte in den genannten Vorlesungen der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* selbstkritisch auf, dass er sich dann eigentlich nicht ethisch mitteilte, sondern in «direkter Form»⁷⁵⁸:

«Denn hier in diesen Vorlesungen exsequiere ich es eigentlich nicht; ich zeige Ihnen in direkter Form, wie man sich benimmt, aber ich bin nicht im Charakter, denn dann müsste ich mir erlauben, mich maieutisch zu Ihnen zu verhalten, und das tue ich nicht, ich doziere gewissermassen.»⁷⁵⁹

So fügte er auch an, dass er, um die ethische Mitteilungsform zu respektieren, sich gewissermassen maieutisch zu seinen Zuhörern bzw. Lesern der Vorlesungen verhalten müsste. Und dies tat er in Wirklichkeit nicht. Er dozierte. Dennoch, Kierkegaard verneinte an anderer Stelle

⁷⁵⁶ Ebd., 77.

⁷⁵⁷ Ebd., 78.

⁷⁵⁸ Ebd., 78.

⁷⁵⁹ Ebd., 78.

der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*, dass er ein «Dozent im strengeren Sinne»⁷⁶⁰ sei. Es wäre geradezu «satirisch»⁷⁶¹, wenn Kierkegaard sich als Dozent sähe. Um sich zu erklären, warum er seine Vorlesungen über die *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* in unmittelbarer bzw. direkterer Mitteilung verfasste, bezog sich Kierkegaard auf den Begriff des Ernstes. In den von Kierkegaard herausgegebenen pseudonymen Büchern war der Ernst, seiner Ansicht nach, ein strenger Ernst, auch wenn viele Leser diesen strengen Ernst nicht verstanden haben.⁷⁶² Derjenige, der sich nämlich ernsthaft mitteilt, darf «gerade nicht ernsthaft aussehen»⁷⁶³. Wenn jemand ernsthaft aussehen würde, so wäre dies direkter Ernst, und direkter Ernst ist nicht «Ernst im tiefsten Sinne».⁷⁶⁴ Das Ernsthafte an den pseudonymen Werken ist, dass der *Mitteiler*, trotz Verschleierung hinter einem Pseudonym, ernsthaft ist und damit den *Empfänger* ernsthaft werden lässt.⁷⁶⁵ Und zwar lässt der ernsthaft *Mitteiler* den *Empfänger* via eine dichterische Persönlichkeit und nicht durch einen direkten Eindruck seines *Ichs* ernsthaft werden. Der *Mitteiler* sieht demzufolge hinter seinem Pseudonym, hinter seinem dichterischen *Ich*, nicht ernsthaft aus, und ermöglicht damit dem *Empfänger*, durch sich selbst ernsthaft zu werden. Der *Mitteiler* sieht unter dem Pseudonym lediglich unernst aus, ist aber ernsthaft. Würde der *Mitteiler* direkt durch sein *Ich* kommunizieren, wäre die Gefahr grösser, dass der *Empfänger* lediglich den *Mitteiler* nachäffen würde. Erst durch eine Konfrontation mit dem *dichterischen Ich*, mit einem Pseudonym, muss der Empfänger selbst aktiv werden und kann nicht einfach passiv die *Mitteilung* aufnehmen und bestenfalls nachplappern. Viele Leser haben gerade die eben beschriebenen Mechanismen der *ethischen Mitteilung* zwischen dem *Mitteiler*, der nicht ernsthaft aussehen darf, und dem *Empfänger*, der dadurch ernsthaft wird, nicht verstanden. Grösstenteils sind nämlich in den pseudonymen Schriften diese Passagen, die den meisten «wie lauter Spass»⁷⁶⁶ vorgekommen sind, demnach äusserst ernst, auch wenn sie eben nicht ernsthaft aussehen dürfen. Dieses Missverstehen des Ernstes der pseudonymen Bücher veranlasste Kierkegaard dazu, die Art des Vortrages über die *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* in anderer Form zu gestalten. Es soll in dieser Form dem Leser bzw. dem Zuhörer ein Beitrag zum besseren Verständnis dienen.

⁷⁶⁰ Ebd., 60.

⁷⁶¹ Ebd., 60.

⁷⁶² Ebd., 58.

⁷⁶³ Ebd., 78.

⁷⁶⁴ Ebd., 78.

⁷⁶⁵ Ebd., 78.

⁷⁶⁶ Ebd., 58.

Ein besseres Verständnis

« (...) wird nicht damit erreicht, dass dieser Vortrag ernster ist, sondern eben damit, dass er weniger von dem strengeren Ernst besitzt». ⁷⁶⁷

Insofern entschied sich Kierkegaard in dieser Schrift nicht dazu, ein Pseudonym zu verwenden bzw. eine noch *ernstere* Form einzuschlagen, damit er auf mehr Verständnis treffen würde. Vielmehr schlug er die umgekehrte Richtung ein: Er wollte mit einer *direkteren* Mitteilungsförm in der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* einen Weg einschlagen, der weniger strengeren Ernst besitzt als die pseudonymen Schriften. Die Werke, die nämlich unter Pseudonymen verfasst wurden, stehen alle in der Tradition der *ethischen Mitteilung*, denn in den pseudonymen Werken hat sich Kierkegaard als eine Art dichterische Persönlichkeit verschleiert, sich also als *Mitteiler* aus dem Staub gemacht, um seinem Gegenüber die Möglichkeit der persönlichen Weiterentwicklung zu begünstigen. So betonten auch Heymel und Möller in ihrem Werk *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein*, dass Kierkegaard sich konzeptionell so verhielt wie Sokrates. Sokrates versuchte die angeblich «Wissenden ihrer Unwissenheit» zu «überführen», indem er sich selbst als Unwissender darstellte: ⁷⁶⁸

«Kierkegaard erkennt Sokrates als die einzige Analogie an, die es für ihn gebe. (...) Sokrates musste die vermeintlich Wissenden ihrer Unwissenheit überführen, indem er als der einzige Unwissende unter ihnen auftrat.» ⁷⁶⁹

Diese sokratische Unwissenheit, in der sich Kierkegaard selbst von jeglicher Vollmacht entsagte, erzeugte Kierkegaard, indem er sich selbst am liebsten als Leser und nicht als Verfasser begegnete. Und diese Art, sich selbst als Leser und nicht als Verfasser zu begegnen, fällt einem Verfasser, der mit Pseudonymen arbeitet, wesentlich leichter.

⁷⁶⁷ Ebd., 58.

⁷⁶⁸ WES, 42.

⁷⁶⁹ Ebd., 42.

Entsprechend können wir beispielsweise das Pseudonym *Anti-Climacus* zur Hand nehmen. Kierkegaard versteckte sich mit diesem Pseudonym bewusst hinter einem Pseudonym, das als Nichtchrist verstanden wird, um die «Christenheit» zu «überführen» und den Betroffenen damit aufzuzeigen, dass ihr Christentum nur ein vermeintliches Christentum ist.⁷⁷⁰ So sollen die Überführten bestenfalls zu wahren Christen werden. Kierkegaard verbarg sich also hinter diesem eben erwähnten *dichterische Ich*, um die Menschen seiner Zeit wieder ihrem eigenen *Ich* näher zu bringen. Er hat seine Leser bzw. *Empfänger* in dichterische Persönlichkeiten hineinbetrogen, damit sie selbst wieder ihr wahres Ich entdecken. Indem Kierkegaard angedichtete Persönlichkeiten, seine Pseudonyme, in der Ich-Form sprechen liess, trug er dazu bei, dass sich seine Zeitgenossen womöglich wieder daran gewöhnen, ein *Ich*, «ein persönliches *Ich* reden zu hören».⁷⁷¹ Schliesslich haben die meisten seiner Zeitgenossen gerade das *Ich* abgeschafft, weil die dominierende objektive Wissenschaft immer mehr ein phantastisches reines *Ich* formte. Dieses phantastische reine *Ich* plappert im Grunde nur das geltende Wissen nach und stellt dahingehend nur die massentaugliche Meinung dar. Die Meinung der normierten Masse, die von einem phantastischen reinen *Ich* nachgeplappert wird, ist allerdings in keiner Art und Weise eine Form der *indirekten Könnens-Mitteilung*, sondern gehört im strengen Sinne zu den *Wissens-Mitteilungen*.

Kierkegaard bezeichnete diese normierte Masse im *Augenblick* auch als «gedankenlose Menschenmenge», die betrogen werden will. Es sind an dieser Stelle zwei Arten des Betrugs voneinander zu unterscheiden.

Einerseits nämlich der sogenannte böse Betrug, der durch die Staatskirche und die normierte Masse in Form von *Wissens-Mitteilungen* durchgeführt wird. In diesen *Wissens-Mitteilungen* werden für Kierkegaard nur noch «phantastische Abstraktionen»⁷⁷² übermittelt. So schrieb er diesbezüglich:

⁷⁷⁰ WES, 42.

⁷⁷¹ DM, 58.

⁷⁷² Ebd., 32.

«Überall statt Menschen phantastische Abstraktionen. Bücher-Welt – Publikum – sobald er schreibt, ist er sich selbst nicht länger ein einzelner Mensch, und stellt sich auch keinen Leser vor, der ein einzelner Mensch ist. – Das Mitteilungsmittel ist schuld daran, es ist viel zu grossartig.»⁷⁷³

Diese Art der Mitteilung, diese *direkte Mitteilung* bzw. *Wissens-Mitteilung*, war für ihn viel zu «grossartig»⁷⁷⁴, da sie den einzelnen Menschen vergisst. Als bald ein solcher Verfasser nämlich mit dem Gedanken, sich an die ganze Masse zu wenden, schreibt, verhält er sich nicht länger als ein einzelner Mensch, sondern er verhält sich entfremdet. Gleichzeitig vergisst ein solcher Verfasser, der sich an die normierte Masse wendet, dass er sich eigentlich an einzelne Menschen wenden sollte.⁷⁷⁵ Mit dieser Art der *Mitteilung*, mit dieser *direkten Mitteilung*, betrügt der Verfasser sich selbst als *Mitteiler* und den *Empfänger*. Denn die *Wissens-Mitteilung*, die er als *Mitteiler* dem *Empfänger* sendet, ist eine, die er sich selbst nicht angeeignet hat, weil er sich immer schon in «phantastischen Abstraktionen» an die grosse normierte Masse wendet. Ebenso kann sich der *Empfänger* eine solche «grossartige» *Wissens-Mitteilung* nicht optimal aneignen, weil sie ihn immer schon, durch den Verfasser, der an die grosse Masse schreibt, verzerrt erreicht:

«(...), die Mitteilung darf nicht wie die eines Wissens sein, (...). Man hat bisher von Geschlecht zu Geschlecht im Christlichen wie in einem Wissen unterwiesen (der erste Kursus) und dann den nächsten Kursus wieder wie in einem Wissen. Ebenso dass ich Ichs mitten im Leben angebracht habe. Denn es fehlt unserer Zeit ganz, dass einer sagt: ich. Diese Ichs sind nun freilich nur dichterische Ichs, aber das ist doch immerhin etwas.»⁷⁷⁶

⁷⁷³ Ebd., 32.

⁷⁷⁴ Ebd., 32.

⁷⁷⁵ Ebd., 32.

⁷⁷⁶ Ebd., 34.

Und genau an dieser Stelle sah Kierkegaard seinen «Verdienst durch die Pseudonyme».⁷⁷⁷ Denn *andererseits* muss ja eben auch bedacht werden, dass Kierkegaard seine Leser mit Absicht betrog, indem er den Leser anhand von Pseudonymen oder anhand von dichterischen «Ichs» sokratisch-ironisch zum Können überführen wollte. Mit dem Hineinreflektieren des Verfassers in *dichterische Ichs*, in sogenannte Pseudonyme (und pseudonyme Ichs), verhinderte Kierkegaard als *Mitteiler*, dass er sich selbst als einzelner verlor und nur noch in «phantastischen Abstraktionen» die grosse Masse ansprechen würde. Ebenso erlauben die Pseudonyme dem Leser bzw. dem *Empfänger*, sich die *Mitteilung* subjektiv anzueignen. Seine Art des Betrugs hat gemäss Kierkegaard allerdings etwas Liebenswertes, er sprach von einer «aufrichtigen Liebe», die er uneigennützig dem Leser entgegenbringt, damit dieser zur Wahrheit und zum Können findet. So betonte Kierkegaard in einem Artikel vom 26. Januar 1855, erschienen im *Faedrelandet* unter dem Titel *Eine These – nur eine einzige*.⁷⁷⁸

«Was hilft dann aufrichtige Liebe, was alle Uneigennützigkeit, Du wirst nicht nur betrogen – dann könnte schon geholfen werden -, sondern Du willst betrogen werden!»⁷⁷⁹

Aus diesem Zitat, welches dem *Augenblick*, einer Sammlung von Aufsätzen und Schriften des letzten Streits, entnommen ist, wird nicht nur ersichtlich, dass Kierkegaard seinen Leser mit einem aufrichtigen Hintergrundgedanken und mit Uneigennützigkeit in die Wahrheit betrügen wollte, sondern er betonte im letzten Satz, sogar mit Ausrufezeichen unterstreichend, dass die Menschen betrogen werden wollen. Mit diesem letzteren Betrügen ist das zuvor beschriebene böse Betrügen durch «phantastische Abstraktionen» gemeint. Und die Mehrheit, so Kierkegaard, will sich eben effektiv auf diese Weise betrügen lassen:

«Und Du, gedankenlose Menschenmenge – doch hiermit habe ich schon genug gesagt, und zugleich, warum ich nicht mehr sage! Ach du wirst nicht nur betrogen, sondern Du willst betrogen werden!»⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ Ebd., 34.

⁷⁷⁸ A, 42-48.

⁷⁷⁹ Ebd., 48.

⁷⁸⁰ Ebd., 48.

Weiter kann demselben Zitat entnommen werden, dass das liebevolle uneigennützig Betrügen Kierkegaards, diese Offenheit für ein passives Betrogen-Werden, bereits helfen würde, aus der Unwahrheit bzw. aus dem Unwissen herauszukommen. Noch besser wird dieser Aspekt im zuvor zitierten Zitat mit dem Satz sichtbar: « (...) Du wirst nicht nur betrogen – dann könnte schon geholfen werden -, sondern Du willst betrogen werden!»⁷⁸¹. Kierkegaard betonte hier noch klarer als im anderen Zitat, dass mit dieser passiven Offenheit fürs Betrogen-Werden, beispielsweise durch die Pseudonyme, schon ein Ausweg aus dieser Welt der «phantastischen Abstraktionen» gefunden werden könnte. Dennoch, und das ist ein ernüchterndes Fazit Kierkegaards, will die gedankenlose Menschenmenge betrogen werden. Wenn die Mehrheit der Menschen betrogen werden will, dann lassen diese Menschen dieses Betrügen gewissermassen bewusst mit sich geschehen. Es ist in diesem Sinne ein bewusstes Passivsein, das man mit sich machen lässt. In einem weiteren Sinne deutet dies natürlich auch daraufhin, dass sich solche Menschen, die der gedankenlosen Menschenmenge angehören, als *gedankenlose Empfänger* verstehen, die sich nicht nur nicht in die *Mitteilung* hineindenken können, sondern sich nicht in die *Mitteilung* hineindenken wollen.

3.3.4 Ethisch-religiöse Könnens-Mitteilung

Kommen wir an dieser Stelle nun zurück zu Kierkegaards Entscheid, die Vorlesungen zur *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* in einer weniger indirekten Form zu verfassen als seine pseudonymen Werke. Wenn Kierkegaard also betonte, er wolle in diesen Vorlesungen einen neuen Weg einschlagen, der einen weniger strenger Ernst besitzt als die Schriften, die er unter dichterischen Persönlichkeiten verschleierte, dann dürfen wir annehmen, dass er in diesen Vorlesungen bereits in einem *direkteren indirekten* Stil schrieb. Dennoch muss betont sein, dass seine Verfasserschaft in den Vorlesungen über *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* sich nicht als eine Art reine *direkte Mitteilung* versteht. *Direkt* wäre die Mitteilung nur, wenn er wirklich sein eigenes *Ich* gebraucht hätte. Dass Kierkegaard nicht unter seinem wirklichen *Ich* schrieb, auch wenn er die Ich-Form verwendete, beweist die folgende Textstelle, in der er entschuldigend anfügte:

⁷⁸¹ Ebd., 48.

«Eine Entschuldigung muss ich wohl für die Weise geben, in der ich in diesen Vorlesungen ‹Ich› gebrauche. (...) Meines Erachtens ist es meine Schwachheit und Unvollkommenheit, (...), dass ich es nicht dreister wage, mein Ich zu gebrauchen. (...) Ich werde mich wohl niemals erdreisten, ganz unmittelbar mein eigenes Ich zu gebrauchen.»⁷⁸²

Offenkundig gab Kierkegaard in dieser Passage preis, dass er nicht unter seinem wirklichen *Ich* schrieb. Auch wenn er also in den Vorlesungen das *Ich* verwendete, sah er klar einen Unterschied zwischen dem verwendeten *Ich* in der Schrift und seinem wirklich gelebten *Ich*. Das *Ich*, das Kierkegaard hier also anwendete, kam einem Pseudonym namens *Ich* nahe. Es ist dennoch nicht mit einem seiner Pseudonyme gleichzusetzen. Die meisten haben seine pseudonymen Schriften sowieso missverstanden und als unernst bzw. als «Spass»⁷⁸³ betrachtet. Dabei hat er eben gerade unter Pseudonymen geschrieben, damit er als *Mitteiler* unernst aussieht. Der Schein sollte den Leser trügen. Oder anders ausgedrückt: Der *Mitteiler*, Kierkegaard, täuschte sich mit diesem schriftstellerischen Manöver aus dem Mittelpunkt, verschwand, und blieb gleichzeitig im Grunde ernsthaft. Das unernste Aussehen hinter einer dichterischen Persönlichkeit war nur eine Täuschung, damit die *Mitteilung* von den Lesern bzw. von den *Empfängern* ernster aufgenommen würde und nicht einfach nachgeplappert wird. Die dichterischen Persönlichkeiten verwendete er nur, um in seiner *indirekten Könnens-Mitteilung* grundsätzlich als *Mitteiler* nicht ernsthaft auszusehen bzw. um seine *Empfänger* zu täuschen. Wenn der mitteilende Schriftsteller nicht ernsthaft aussah, dann, so war es Kierkegaards Hoffnung, war der *Empfänger* dazu gezwungen, selbst ernsthaft zu werden, sich die *Mitteilung* wahrhaft anzueignen, und nicht einfach nachzuplappern. Den meisten, so Kierkegaard, sei aber gerade diese pseudonyme Schriftstellertätigkeit «wie lauter Spass vorgekommen»⁷⁸⁴. Seine Schriftstellertätigkeit wurde demnach falsch gelesen und nicht verstanden. Damit stellte Kierkegaard sein Scheitern fest. Aus diesem Scheitern heraus formulierte Kierkegaard im Rahmen der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* eine andere neue Form der *Mitteilung* und hoffte, dass es

⁷⁸² DM, 58f.

⁷⁸³ Ebd., 58.

⁷⁸⁴ Ebd., 58.

ihm nun mit dieser neuen Form besser gelingen⁷⁸⁵, würde den *Empfänger* ins Ernsthaftige hineinzutäuschen, ohne, dass es dem *Empfänger* dabei vorkommt wie «Spas»⁷⁸⁶. Seine neue Herangehensweise, in der er sein *Ich* verwendete, das nicht sein wirkliches *Ich* war⁷⁸⁷, sollte nun seiner Ansicht nach *direkter* sein als seine *indirekte* Form durch Pseudonyme. Dennoch ist es keine absolut *direkte* Ich-Form, das *Ich* bleibt *indirekt*. Kierkegaard sprach in diesem Zusammenhang von einer *direkt-indirekten* *Mitteilungsform*, die wir im kommenden Kapitel als *ethisch-religiöse Könnens-Mitteilung* näher betrachten werden.

Die *direkt-indirekte* *Mitteilung* täuscht den *Empfänger* zwar noch in eine Persönlichkeit hinein, allerdings erscheint diese Persönlichkeit unter einem *Ich* und nicht unter einer dichterischen Persönlichkeit, einem Pseudonym. Unter dem *Ich* nimmt ein *Empfänger*, so Kierkegaard, den *Mitteiler* ernster an als unter einem Pseudonym. Als Pseudonym, wie im vorherigen Kapitel betont, meinten die meisten *Empfänger* stets, dass der *Mitteiler* «Spas»⁷⁸⁸ mit ihnen mache, obwohl sich der *Mitteiler* ernst gegenüber dem *Empfänger* verhalten hat. Unter der Ich-Form, so Kierkegaard, sollen die *Empfänger* nun nicht mehr meinen, dass er nur «Spas»⁷⁸⁹ mache. Indem der *Mitteiler* sich mithilfe der Ich-Form ausdrückt und damit auf eine *direkte* Verbindung zu seinem eigenen *Ich* verweist, erscheint dies den *Empfängern* ernster als die *indirekte* *Mitteilungsform* über ein Pseudonym. Gleichzeitig notierte Kierkegaard, wie vorhin bereits erwähnt, eindeutig, dass er niemals so dreist sein werde, «ganz unmittelbar» sein «eigenes Ich zu gebrauchen».⁷⁹⁰ Das bedeutet, auch wenn Kierkegaard unter der Ich-Form in einer *direkteren* Form schrieb, blieb es auf eine Weise *indirekt*, da das verwendete *Ich* nicht seinem tatsächlichen *Ich* entsprach. Oder anders ausgedrückt: liegt, gemäss Kierkegaard, eine *direkt-indirekte* *Mitteilung* vor, wenn folgende Merkmale gleichzeitig erfüllt sind:

- (1) Die *Mitteilung* verfügt über einen *direkten* Aspekt, wenn sie vom *Mitteiler* in der Ich-Form verfasst wird.
- (2) Die *Mitteilung* verfügt über einen *indirekten* Aspekt, wenn das verwendete *Ich* des *Mitteilers* nicht dem tatsächlichen *Ich* des *Mitteilers* entspricht.

⁷⁸⁵ Ebd., 58.

⁷⁸⁶ Ebd., 58.

⁷⁸⁷ Ebd., 59.

⁷⁸⁸ Ebd., 58.

⁷⁸⁹ Ebd., 58.

⁷⁹⁰ Ebd., 59.

Man könnte zusammengefasst auch sagen, dass, wenn jemand die Vorlesung Kierkegaards in der *Ich-Form*, in der das *Ich* nicht seinem wirklichen *Ich* entsprach, verstanden hat, dann wird auch der Leser bzw. der *Empfänger*, die Rolle des *Mitteilers* besser verstehen können. Erst in einem solchen Zusammenspiel zwischen dem *Mitteiler* und dem *Empfänger* entsteht ein *Können*, im Sinne eines sogenannten überhaupt *Verstehen-Könnens*. Im Gegenzug hat die rein *indirekte* Form anhand von Pseudonymen dazu geführt, dass zwar durch die Teilverschleierung des Verfassers durch das Pseudonym der Fokus auf den *Empfänger* gerichtet wurde, allerdings war für die Mehrheit der Leser bzw. *Empfänger* offensichtlich, dass sich Kierkegaard hinter dem Pseudonym versteckte. Der Fokus konnte sich also nicht gänzlich auf den *Empfänger* richten. In der *direkt-indirekten* Form wird hingegen durch die Verwendung des angeblichen *Ichs*, das Subjekt einerseits wahrhaftig getäuscht, indem es meint, dass es sich um das wirkliche *Ich* Kierkegaards handelt, andererseits könnte diese trügerische *Ich-Form* zusätzlich dazu führen, dass die subjektive Aneignung des Inhaltes von jedem einzelnen Individuum einfacher ausfällt. Das Subjekt wird gewissermassen mit der *Ich-Form* direkter auf sich selbst zurückgeworfen, als wenn dies über ein Pseudonym geschehen würde. Liest ein Empfänger ein Pseudonym, bei dem er weiss, wer das Pseudonym ist, beginnt die Reflexion darüber, was der Verfasser ihm als Leser bzw. Empfänger durch das Pseudonym sagen will. Bei der trügerischen *Ich-Form*, in der die *Ich-Form* nicht das wahre *Ich* des Verfassers darstellt, fragt sich der Leser höchstens, was der Verfasser ihm mitteilen will, aber, weil diese trügerische *Ich-Form* sich nicht mit dem wahren *Ich* des Verfassers deckt, bleibt sie doch auf eine Weise *indirekt*.

Welche weiteren Folgen nun diese *direkten* und *indirekten* Aspekte der *direkt-indirekten Mitteilung* für das Verhältnis zwischen *Mitteiler* und *Empfänger* haben, analysieren wir als nächstes. Dafür gehen wir nochmals einen Schritt zurück: Bei der *indirekten Mitteilung* bzw. bei der *ethischen Könnens-Mitteilung* haben wir vorhin festgestellt, dass sich der *Mitteiler* hinter einem Pseudonym verschleiert. Mit der Verschleierung des *Mitteilers* wird der Fokus auf den *Empfänger* gelenkt. Es bleibt also die Frage offen: Steht der *Empfänger* bei der *direkt-indirekten Mitteilung* immer noch im Zentrum oder verschiebt sich der Fokus zwischen *Mitteiler* und *Empfänger*? Arbeiten wir uns den beiden oben genannten Merkmalen der *direkt-indirekt Mitteilung* ab, um eine Antwort auf diese Frage zu finden.

Bei der *direkt-indirekten Mitteilung* bzw. der *ethisch-religiösen Mitteilung* ist sich der *Mitteiler* bewusst, dass er die *Mitteilung direkt* in der *Ich*-Form verfasst und sich dieses *Ich*, welches er in der *Mitteilung* verwendet, nicht mit seinem tatsächlichen *Ich* deckt. Diese Auffassung des menschlichen *Ichs*, welche zwei Seiten eines Menschen beleuchtet, findet auch eine Entsprechung in einer Textpassage von Goethes *Faust*⁷⁹¹. Darin wird die Vertracktheit des dissonanten menschlichen Wesens mit folgenden Worten auf den Punkt gebracht:

«Zwei Seelen wohnen, ach! In meiner Brust, / Die eine will sich von der andern trennen».⁷⁹²

Die eben genannte Aussage der *Faust*-Figur Goethes weist auf einen wichtigen «Riss»⁷⁹³ zwischen dem *Ich* und seinem *Selbst* hin. Das *Ich* als Subjekt unterscheidet sich vom *Selbst* als Prädikativ, welches aber immer schon zum *Ich* gehört und doch nicht identisch mit dem *Ich* ist. Nicht nur Goethe, sondern auch Freud geht beispielsweise auf diese spezielle Konstitution des menschlichen *Ichs* in seinem Werk *Massenpsychologie und Ich-Analyse* ein. Freud betonte dabei, dass im Falle der Identifizierung des *Ichs* mit dem *Ich* «das Objekt verloren gegangen oder aufgegeben worden» sei.⁷⁹⁴ Wenn also ein *Ich* versucht, sich mit sich selbst bzw. mit seinem *Selbst* zu identifizieren, dann verändert sich das *Ich* partiell «nach dem Vorbild des verlorenen Objektes»⁷⁹⁵. Freud sprach von einem verlorenen Objekt der Aussenwelt, weil alles Objektive, das von der Aussenwelt her auf uns trifft, stets durch unsere subjektive Perspektive gefärbt ist. Das Objekt geht uns insofern verloren, als dass wir es gar nie wirklich objektiv wahrnehmen könnten. Wir können die objektiven Aspekte der Welt nämlich gar nicht anders wahrnehmen als durch unser subjektives *Ich*. Das «Vorbild des verlorenen Objektes»⁷⁹⁶ der Aussenwelt wird demnach einem *Ich* immer schon von einem anderen aus der Aussenwelt, ausserhalb des eigenen *Ichs*, aufgedrückt. Es existiert demzufolge ein *Ich* und ein anderes *Ich*, welches immer schon von der Aussenwelt her «verunreinigt» ist. Mit «verunreinigt» meine ich ein *Ich* bzw. ein Subjekt, das nicht mehr rein Subjekt ist, sondern ebenso objektive Aspekte in seinem Subjekt

⁷⁹¹ Lerchner, Thorsten: Zur Christlichen Philosophie in den Reden Søren Kierkegaards, 283.

⁷⁹² F, 33. V.1112-1117.

⁷⁹³ Lerchner, Thorsten: Zur Christlichen Philosophie in den Reden Søren Kierkegaards, 285.

⁷⁹⁴ Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse. Gesammelte Werke, Bd. 13. S. Fischer Verlag: 125f. (Online Version verfügbar: http://freud-online.de/Texte/PDF/freud_werke_bd13.pdf, 129f.)

⁷⁹⁵ Vgl. Ebd., 125f.

⁷⁹⁶ Vgl. Ebd., 125f.

integriert hat, weil es permanent im Austausch mit der Aussenwelt lebt. Im kontinuierlichen Wechsel mit der Aussenwelt entsteht automatisch ein dissonantes Wesen. Und in dieser dissonanten Wesensauffassung, so Lerchners Interpretation von Freud, fungiert «der Andere» von der objektiven Aussenwelt «als Vorbild» und «konstituiert (...) durch den Vergleich mit ihm (...) ein weiteres Bild, nämlich ein Selbstbild».⁷⁹⁷ Das Subjekt ist dementsprechend immer schon von aussen, von einem verlorenen Objekt, beeinflusst und nie nur ganz bei sich selbst. Durch diese ständige Konfrontation des *Ichs* mit dem anderen, bzw. mit der objektiven Aussenwelt, entfernt und entfremdet sich ein menschliches Wesen zusätzlich von seinem *Ich*.

Wenden wir uns an dieser Stelle wieder Søren Kierkegaard zu: Denn seiner Ansicht nach ist genau diese Entfernung und Entfremdung vom eigenen *Ich* der Grund, der uns letztendlich in die Verzweiflung führt. Wie im Kapitel über das Pseudonym *Anti-Climacus* bereits anhand des Cäsar-Beispiels erwähnt, bezog sich auch Kierkegaard gewissermassen auf ein dissonantes menschliches Wesen. Nehmen wir dieses Zitat in diesem Zusammenhang nochmals zur Hand:

«Wenn so der Herrschsüchtige, dessen Losung «entweder Cäsar oder gar nichts» lautet, nicht Cäsar wird, so verzweifelt er darüber. Aber das bedeutet etwas anderes: dass er, gerade weil er nicht Cäsar wurde, nun nicht aushalten kann, er selbst zu sein. Er verzweifelt also eigentlich nicht darüber, dass er nicht Cäsar wurde, sondern über sich selbst, dass er nicht Cäsar wurde. Dieses Selbst, das, wenn er Cäsar geworden wäre, seine ganze Lust gewesen wäre, in einem anderen Sinne übrigens gleichwohl verzweifelt (...).»⁷⁹⁸

Der Herrschsüchtige orientiert sich in diesem Beispiel an einem anderen aus der Aussenwelt. Dieser andere ist Cäsar. Er versucht Cäsar zu werden, also ein anderer als sich selbst, und verzweifelt darüber, dass *er* nicht *selbst* Cäsar wurde. Er ist, wie bereits erwähnt, verzweifelt darüber, dass *er selbst* nicht dieser andere, dieser Cäsar, ist und will daher nicht mehr sich selbst sein.⁷⁹⁹ Am Ende ist der Herrschsüchtige weder Cäsar noch sich selbst und damit grundsätzlich verzweifelt über sein Verhältnis zu sich. Er will sein Verhältnis zu sich selbst und sein Selbst

⁷⁹⁷ Lerchner, Thorsten: Zur Christlichen Philosophie in den Reden Søren Kierkegaards, 285.

⁷⁹⁸ Ebd., 38f. / SKS 11, 134f.

⁷⁹⁹ Ebd., SKS 11, 129-130.

loswerden und sich neu erfinden, um jemand anders zu werden. Die Verzweiflung entsteht demnach durch diese Vertracktheit, die bereits Goethe in seinem Werk *Faust* als zwei Seelen in der Brust bezeichnete.

Und eben auch Kierkegaard unterschied in seiner *direkt-indirekte Mitteilung*, wie bereits ange-tönt, zwischen seiner *Ich-Form* und seinem wirklichen *Ich*. Zusätzlich bezog Kierkegaard die ganze Angelegenheit auf seine verschriftlichten Werke, also auf sich als Verfasser und auf seine Leser bzw. auf sich als *Mitteiler* und auf seine *Empfänger*. Kierkegaard band nun zwischen dem *Mitteiler* und dem *Empfänger* noch einen anderen entscheidenden Unterschied mit ein: Nur der *Mitteiler* ist sich nämlich bewusst, dass er die *Mitteilung direkt* in der *Ich-Form* verfasst und sich dieses *Ich*, welches er in der Mitteilung verwendet, nicht mit seinem tatsächlichen *Ich* deckt. Der *Mitteiler* täuscht den *Empfänger* sozusagen in ein *Ich* hinein, von dem der *Mitteiler* weiss, dass es nicht sein eigenes *Ich* ist. Im gleichen Zug begeht der *Mitteiler* damit also eine Täuschung, die der *Empfänger* nicht einfach so aufdecken kann. Bei den Pseudonymen war es dem *Empfänger* klar, aufgrund der Verwendung von eindeutig nicht zivilen Namen, dass er vom mitteilenden Verfasser getäuscht wurde. Im strengen Sinne wurde der *Empfänger* in diesem Fall nicht wirklich getäuscht, da der nicht zivile Name eindeutig auf nicht reale Autoren verwies. Der *Empfänger* wurde allenfalls insofern getäuscht, als dass er durch den nicht zivilen Namen darauf schliessen konnte, dass der angegebene Verfasser nicht der wirkliche Verfasser ist. Bei der nun verwendeten *Ich-Form* hingegen ist es dem *Empfänger* nicht mehr möglich zu sehen, dass er getäuscht wird. Im Gegensatz zu den *indirekten* Täuschungen, anhand von Pseudonymen, ist bei den *direkten* Täuschungen, anhand der verwendeten *Ich-Form*, für den *Empfänger* nicht mehr ersichtlich, dass er getäuscht wird. Es findet also bei der bewussten Verwendung der *Ich-Form*, die sich nicht mit seinem eigenen *Ich* deckt, seitens des *Mitteilers* eine echte Täuschung des *Empfängers* statt, da der *Empfänger* nicht weiss, dass er getäuscht wird. Wenn er wüsste, dass er getäuscht würde, wie mit den nicht zivilen Namen der Pseudonyme, dann wäre es im Grunde keine Täuschung mehr. Ist sich der *Empfänger* nämlich im Klaren darüber, dass er getäuscht wird, dann hat er folglich auch ein Bewusstsein darüber, dass seine Vorstellung, die in ihm aufgrund des täuschenden *Mitteilers* ausgelöst wurde, unrichtig ist. Was geschieht beim *Empfänger* nach der Feststellung dieser bewussten Haltung? Der lesende *Empfänger* muss sich in der Folge selbst anstrengen und seine eigene Vorstellungskraft so entfalten, dass die *Mitteilung* des angeblich täuschenden *Mitteilers* in seinem subjektiven Bewusstsein

sinnhaft so entwickelt wird, dass er sich diese verständlich machen kann. Der *Empfänger* kann, in diesem Fall, die vom Pseudonym erzeugten Inhalte nicht einfach objektiv als Wissens-Mitteilung nachhaken, da er weiss, dass der *Mitteiler* nicht wirklich existiert. Dennoch muss der *Empfänger* durch sein Interesse an der *Mitteilung*, ansonsten würde er das pseudonyme Werk nicht lesen, davon überzeugt sein, dass der *Mitteiler* mit seiner *Mitteilung* etwas mitteilen will. Mit dieser Haltung gegenüber dem *Mittelnden* und der *Mitteilung* wird der *Empfänger* motiviert, sich den Inhalt der *Mitteilung* subjektiv anzueignen.

Täuscht der *Mitteiler* allerdings mit einem *Ich*, welches nicht seinem wirklichen *Ich* entspricht, dann ist der *Empfänger* dem *Mitteiler* komplett ausgeliefert, ohne dass sich der *Empfänger* dessen bewusst sein kann. Der *Mitteiler* der *ethisch-religiösen Mitteilung* schafft sich also nicht beiseite, wie der *Mitteiler* der *ethischen Mitteilung*. Dahingehend war der Fokus der *ethischen Mitteilung* auf den *Empfänger* gerichtet. Und, weil nun in der *ethisch-religiösen Mitteilung* eine gewisse Autorität⁸⁰⁰ des *Mitteilers* gegenüber dem *Empfänger* vorherrschend ist, wechselt der Fokus in der *ethisch-religiösen Mitteilung* vom *Empfänger* auf den *Mitteiler*. So hielt Kierkegaard fest:

«Wenn überwiegend auf den *Mitteiler* reflektiert wird: Mitteilung religiösen Könnens (Der *Mitteiler* hat Autorität in bezug auf diese Wissens-Mitteilung, die hier ein Erstes ist).»⁸⁰¹

Der *Mitteiler* behält das Wissen, über seine Autorität, über sein *Ich*, welches nicht wirklich sein *Ich* ist, bei sich, und daher ist diese *Mitteilung* in erster Linie eine *Wissens-Mitteilung*. Nur der *Mitteiler* weiss, dass das *Ich*, das er verwendet, nicht sein wirkliches *Ich* ist. Wenn der Fokus mit diesem Wissensmoment des *Mitteilers* in erster Linie auf den *Mitteiler* ausgerichtet wird, weil dieser eine gewisse Autorität gegenüber dem *Empfänger* besitzt, dann beschreibt dies, gemäss Kierkegaard, eine *religiöse Könnens-Mitteilung*.⁸⁰²

Paradox erscheint in dieser oben zitierten Textstelle auf den ersten Blick die Aussage, dass der *Mitteiler* Autorität in Bezug auf die *Wissens-Mitteilung* habe. Was meinte Kierkegaard damit?

⁸⁰⁰ Ebd., 72.

⁸⁰¹ Ebd., 72.

⁸⁰² Ebd., 72.

Warum sprach Kierkegaard in diesem Zusammenhang plötzlich von einem Bezug zu einer *Wissens-Mitteilung*? Mit dem Wissen muss, in dieser Aussage, das Wissen gemeint sein, über welches der *Mitteiler* verfügt. Und der *Mitteiler* verfügt über folgendes Wissen: *Nur* er weiss, dass sein in den Schriften verwendetes *Ich* nicht dem wirklichen *Ich* entspricht. Denn, so Kierkegaard, in der *ethischen* und in der *ethisch-religiösen Mitteilung* existiert eigentlich ansonsten kein Bezug auf eine *Wissens-Mitteilung*, da nicht allein auf einen Gegenstand reflektiert wird.⁸⁰³ Immer, wenn auf eine *Mitteilung*, einen *Mitteiler* oder einen *Empfänger* reflektiert wird, gibt es auch eine *Könnens-Mitteilung*, die die Persönlichkeit und nicht einen Gegenstand ins Zentrum rückt.⁸⁰⁴ Nur wenn allein der *Gegenstand* reflektiert würde, dann würde die ganze Geschichte zum objektiv Unpersönlichen tendieren. Insofern ist die Verwendung der *Ich*-Form, die nicht dem eigentlichen *Ich* des Verfassers entspricht, ein spezieller Fall, denn der *Mitteiler* reflektiert nicht allein auf einen Wissens-Gegenstand, um damit zum Unpersönlichen zu tendieren, sondern der *Mitteiler* will hier den *Empfänger* zur eigenen Persönlichkeit hinführen, ohne dass dieser weiss, dass der *Mitteiler* das mit ihm vorhat. Insofern ist die Angelegenheit *direkt-indirekt*, da es nicht um einen wirklichen Gegenstand bzw. ein Wissen geht, über das sich der *Mitteiler* und der *Empfänger* austauschen, sondern der *Mitteiler* weiss lediglich in seiner *Mitteilung*, wie es um die Integration seiner wirklichen Persönlichkeit in der *Mitteilung* geht. Allein das Wissen des *Mitteilers* über die Art und Weise der Einbindung seines wirklichen *Ichs* in die *Mitteilung* führt dazu, dass dieses Wissen hier *direkt* ein Erstes ist. Ansonsten reflektiert die *Mitteilung* nicht auf ein Wissen (einen Gegenstand) und bleibt entsprechend *indirekt* eine *Könnens-Mitteilung*.

⁸⁰³ Ebd., 72.

⁸⁰⁴ Ebd., 72.

Zusammenfassend können wir bisher festhalten, dass Kierkegaard konzeptionell zwischen *Wissens-Mitteilungen* und *Könnens-Mitteilungen* unterschied. *Wissens-Mitteilungen* fokussieren auf den *Gegenstand* einer Mitteilung, wohingegen *Könnens-Mitteilungen* auf die *Mitteilung*, den *Empfänger* oder den *Mitteiler* reflektieren. Fokussiert eine Mitteilung einen *Empfänger* gleichermassen wie einen *Mitteiler*, spricht Kierkegaard von einer *ästhetischen Mitteilung*. Wenn eine Mitteilung vorwiegend den *Empfänger* reflektiert und der *Mitteiler* in den Hintergrund rückt, dann definierte Kierkegaard diese Art der Mitteilung als *ethische Mitteilung*. Falls in erster Linie der *Mitteiler* einer Mitteilung ins Zentrum rückt, beschrieb Kierkegaard dies als die *ethisch-religiöse Mitteilung*. Eine Übersicht zu den bereits erarbeiteten Distinktionen innerhalb der *direkten* und *indirekten* Mitteilungsarten Kierkegaards sind auf der folgenden Abbildung enthalten:

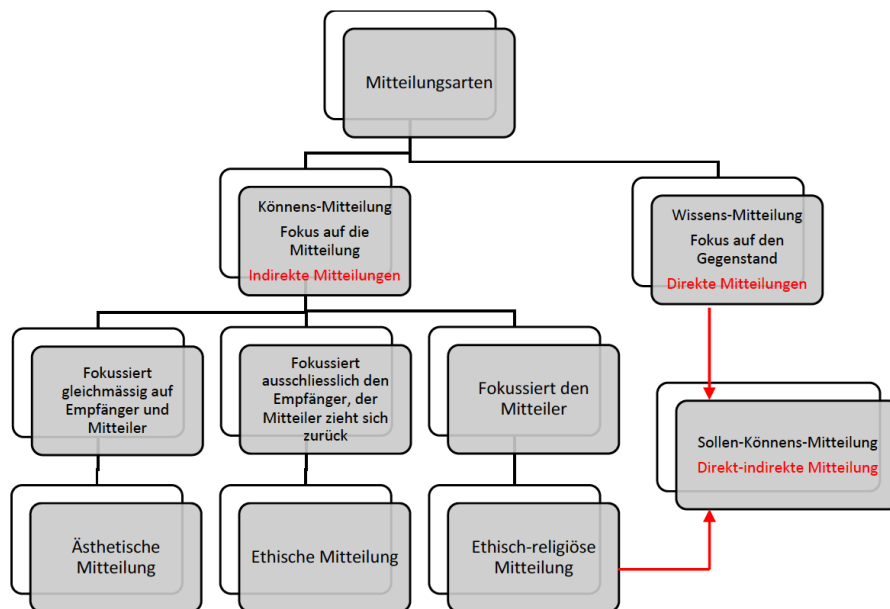


Abbildung 15: Übersicht direkte, indirekte und direkt-indirekte Mitteilungen

3.4 Das Spannungsfeld zwischen *indirekter* und *direkt-indirekter Mitteilung*

Im vorliegenden Kapitel über *Das Spannungsfeld zwischen indirekter und direkt-indirekter Mitteilung* soll, nachdem wir nun die verschiedenen Mitteilungsarten Kierkegaards ausgearbeitet haben, zusätzlich noch eine Perspektive, die das Zusammenspiel zwischen den verschiedenen Mitteilungsarten hervorhebt, eingenommen werden. Dadurch soll aufgezeigt werden, inwiefern sich Ironie und Humor in diesem Spannungsfeld der unterschiedlichen Mitteilungsarten Kierkegaards entwickeln und einordnen lassen. Um diesem Vorhaben gerecht zu werden, untersuche ich die folgenden vier Behauptungen:

- (1) Die *indirekte* Mitteilungsart unter Pseudonymen als *ethische* Mitteilungsform ist in erster Linie sokratisch-ironisch.
- (2) Die *indirekte* Mitteilung als *ethische* Mitteilungsform praktizierte Kierkegaard in seinen pseudonymen Schriften selbst.
- (3) Die *indirekte* Mitteilung als *ethische* Mitteilungsform ist Bestandteil seines Inhaltes⁸⁰⁵ und somit eine *direkt-indirekte Mitteilung* bzw. eine *ethisch-religiöse Mitteilung*.
- (4) Die *direkt-indirekte Mitteilung* als *ethische-religiöse Mitteilungsform* ist eine Voraussetzung für Humor.

3.4.1 Die *indirekte Mitteilungsart* unter Pseudonymen als *ethische* Mitteilungsform ist in erster Linie sokratisch-ironisch.

Dass die zahlreichen Pseudonyme, welche Kierkegaard in seinen Schriften verwendete, ein Ausdruck seiner *indirekten Mitteilung* sind, darüber wurde in vorangehenden Kapiteln bereits ausführlich berichtet. In diesem Kapitel stellt sich die konkrete Frage, warum Kierkegaard die *indirekte Mitteilung* als *ethische* Mitteilungsform sieht und inwiefern diese Mitteilungsart der sokratisch-ironischen Tradition angehört. Das Kapitel klärt mithin darüber auf, inwiefern die *ethische* Mitteilungsform Ironie ermöglicht.

⁸⁰⁵ Beispielsweise in den Schriften über sich selbst oder in der Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung.

Um der eben gestellten Fragestellung nach der *Ethik* in der *Indirektheit* einer Mitteilung nachzugehen, kehren wir nochmals zu einem Zitat Jean Pauls zurück. Er schrieb, dass für jeden Dichter bzw. Ästhetiker die «gastfreundliche Offenheit»⁸⁰⁶ dastehen muss, damit ihm das Einnehmen mehrerer Rollen überhaupt ermöglicht wird. Noch mehr, so Jean Paul, ist dem Dichter oder poetischen Komiker, so wie er ihn auch nennt, «eine gutmütige offene Aufnahme (...) vonnöten»⁸⁰⁷, denn dieser kann «mit seiner angenommenen Kunst-Verzerrung seine Persönlichkeit nicht heiter bewegen (...), wenn diese von einer fremden, prosaisch hassenden beschweret und verdoppelt wird».⁸⁰⁸ Jean Paul betonte hiermit, dass einerseits der Komiker, dem die *indirekte* Mitteilung als *Empfänger* zu Ohren kommt, zu einer gewissen Offenheit bereit sein muss. Die Offenheit besteht in diesem Sinne darin, dass der *Empfänger* der *Mitteilung* in einem gewissen Rahmen dazu befähigt sein muss, andere Perspektiven bzw. andere Rollen und Denkmuster anzunehmen und durchzudenken. Der *Empfänger* bleibt aber, auch wenn er die Offenheit für neue und andere Perspektiven und Rollen gewährleisten kann, ein Stückweit immer in seiner eigenen Persönlichkeit gefangen, da er sich, aufgrund seiner gefestigten subjektiven Persönlichkeit, nicht frei nach allen Denkmustern und Rollen verzerren kann. Umgekehrt gelten die gleichen soeben beschriebenen Einschränkungen auf Seiten des *Mitteilers*. Das heisst, dass auch der *Mitteiler* im Grunde eine gewisse Offenheit gegenüber dem *Empfänger* gewährleisten können muss, damit der *Empfänger* seine *Mitteilung* überhaupt verstehen und aufnehmen kann. Der *Mitteiler* muss sich also mit seiner *Mitteilung* auch in eine Rolle versetzen bzw. sich in eine andere Perspektive versetzen können. Oder, der *Mitteiler* muss sich in ein fremdes und potenziell «prosaisch hassendes und beschwerendes»⁸⁰⁹ Gemüt hineinversetzen können, so dass der ihm Fremde dennoch für die seinige Kunst-Verzerrungen eines prosaischen Komikers offen bleibt. Wie der *Empfänger*, ist also auch der *Mitteiler* mitsamt seiner Persönlichkeit allerdings unfähig dazu, sich dem *Empfänger* mit seiner *Mitteilung* in einer vollständigen Offenheit zu präsentieren. Der *Empfänger* wie auch der *Mitteiler* müssen in einem soeben beschriebenen Kommunikationsmechanismus also möglichst offen gegenüber dem anderen Gesprächspartner sein. Gleichzeitig darf diese Offenheit des *Empfängers* und des *Mitteilers* nicht dazu verführen, zu glauben, dass es sich um eine bedingungslose Offenheit handelt. Die jeweilige Offenheit des *Empfängers* und des *Mitteilers* bleibt nämlich immer schon ein Stück

⁸⁰⁶ JP, 133.

⁸⁰⁷ Ebd., 133.

⁸⁰⁸ Ebd., 133.

⁸⁰⁹ Ebd., 133.

weit, wie soeben dargestellt, an die Bedingungen der jeweiligen subjektiven Persönlichkeit gebunden.

Auch wenn sich Dichter und poetische Komiker mit einem Gedicht oder einem anderen Werk als Schriftsteller an Leser wenden, gilt dasselbe, was soeben beschrieben wurde. In diesem Fall liefern sich nämlich der Dichter bzw. der poetische Komiker bestenfalls noch selbst den *Empfängern*, also den durch die *Mitteilung* Angesprochenen, mit ihrer jeweiligen Offenheit, aus, indem sie das Werk selbst lesen. Der Dichter bzw. der poetische Komiker überlässt es in diesem Fall dem damit angesprochenen Subjekt, ob dieses seine eigene Subjektivität behalten will oder nicht. Dabei kann es sich um das eigene Subjekt oder um ein anderes Subjekt handeln. Anders ausgedrückt, sie überlassen es den jeweils angesprochenen subjektiven *Empfängern*, ob sie sich bis zu einem gewissen Grad verdoppeln wollen oder nicht.

In diesem eben zitierten Kapitel der *Vorschule der Ästhetik* über die *Humoristische Subjektivität* wurde von Jean Paul die *indirekte Mitteilung* sehr ähnlich, wie in Kierkegaards Werk *Einübung im Christentum*, erläutert. Kierkegaard schrieb nämlich diesbezüglich, ganz ähnlich wie Jean Paul, von einer Art Verdopplung, indem er den Begriff der Verzweifachung verwendete:

«Die indirekte Mitteilung⁸¹⁰ kann sein eine Mitteilungskunst, welche die Mitteilung verdreifacht. Die Kunst besteht somit eben darin, sich selbst (den Mitteilenden), rein objektiv betrachtet, zu einem Niemand zu machen, und dann ohne abzuberechnen, qualitative Gegensätze als eins zu setzen».⁸¹¹

Der *Mitteilende* kann sich im Rahmen der *indirekten Mitteilung* verdoppeln. Mit der Verdopplung des *Ichs* entstehen gewissermassen zwei *Ich*-Teile. Einer dieser *Ich*-Teile bleibt sich selbst. Dieser *Ich*-Teil bleibt damit subjektiv. Der andere *Ich*-Teil wird objektiviert bzw. zu einem «Niemand» gemacht. Mit dieser Verdopplung des *Ichs* treten auch die objektiven und subjektiven Anteile der Ironie hervor.⁸¹² Uwe Japp beschreibt in seinem Werk, indem er einen Versuch einer *Theorie der Ironie* unternimmt, dass die Wirklichkeit «immer schon auf doppelte

⁸¹⁰ EC, 127, in der Übersetzung steht mittelbare Mitteilung. Für mittelbare Mitteilung wird in dieser Arbeit «indirekte Mitteilung» verwendet, da diese Begrifflichkeit in der neueren Forschungsliteratur häufiger so verwendet wird. Heute wird vorwiegend von indirekter und direkter Mitteilung in der Kierkegaard Forschung gesprochen und weniger von mittelbarer und unmittelbarer Mitteilung.

⁸¹¹ Ebd., 127.

⁸¹² Tdl, 18.

Weise gerechtfertigt» ist, «weil sie wirklich und objektiv ist».⁸¹³ Dagegen ist für ihn die «Möglichkeit (...) auf doppelte Weise verdächtig: weil sie nur möglich und nur subjektiv ist».⁸¹⁴ Der objektivierter Teil, der aus der Verdopplung entstanden ist, kann sich danach wie ein «Niemand», wie etwas ganz Neutrales, verhalten, und Gegensätze sachlich unbeeinflusst beurteilen. Dieses objektive Entgegensetzen mithilfe innerlicher Verdopplung, die einen objektivierten *Ich*-Teil entstehen lässt, verhilft dem *Mittelnden* erzieherisch zu einer Entwicklung und ermöglicht auch dem *Empfänger* gleichzeitig eine möglichst eigenständige Entwicklung. Der aus der Verdopplung entstandene objektivierter *Ich*-Teil ist denn auch derjenige Teil, den einige Verfasser, wie beispielsweise Kierkegaard, mit einem Pseudonym besetzen. Dieser Akt machte Kierkegaard zu einem Ironiker, indem er sich dazu entschloss, die objektive Wirklichkeit bzw. den objektiven *Ich*-Teil durch eine Unwirklichkeit, ein sogenanntes Pseudonym, zu ersetzen. Anhand der jeweiligen Pseudonyme liess er die Wirklichkeit unwirklich werden.

Und, für Kierkegaard war genau dieser Prozess, in dem sich ein Schriftsteller seinen objektivierten *Ich*-Teil durch einen pseudonymen Verfasser ersetzen lässt, das, was man die Doppel-Reflexion der Mitteilung zu nennen pflegt.⁸¹⁵ Der Doppel-Reflektierte kann so «selber niemand sein, ein Abwesender, ein objektives Etwas (...)»⁸¹⁶ und stellt in diesem Zusammenhang «kein persönlicher Mensch»⁸¹⁷ mehr dar. Die Doppel-Reflexion verhilft dem jeweiligen Schriftsteller, sich von seinem eigenen Selbst, von seiner eigenen Subjektivität zu lösen und sein Subjekt zu öffnen, um alles unvoreingenommener beurteilen zu können. Gemäss Kierkegaard will ein solches Subjekt, ein sogenannter Ironiker, «kein An-sich haben» und es entsteht dadurch eine «unendliche dichterische Freiheit».⁸¹⁸ «Diese Freiheit ist das von der Ironie Begehrte»⁸¹⁹. Ein «ironisches Individuum» kann «in der Gestalt der Möglichkeit eine Vielzahl von Bestimmungen durchlaufen».⁸²⁰ Es «dichtet nicht bloss sich selbst», es «dichtet auch seine Umwelt».⁸²¹ In Musils Sprache übersetzt, könnte man auch sagen, dass die Doppelreflexion einem ironischen Individuum dazu verhilft, zu erkennen, dass es nicht nur einen Wirklichkeitssinn, sondern auch

⁸¹³ Ebd., 18.

⁸¹⁴ Ebd., 18.

⁸¹⁵ EC, 127.

⁸¹⁶ Ebd., 128.

⁸¹⁷ Ebd., 128.

⁸¹⁸ BI, 287.

⁸¹⁹ Ebd., 286.

⁸²⁰ Ebd., 288.

⁸²¹ Ebd., 289.

einen Möglichkeitssinn geben muss. Dieser Möglichkeitssinn bezeichnet die Fähigkeit, «alles, was ebenso sein könnte, zu denken und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist».⁸²² Das Mögliche, so Japp, scheint das Ziel der Ironie⁸²³ zu sein oder, wie es Kierkegaard formulierte: «Die Wirklichkeit der Ironie ist blosser Möglichkeit»⁸²⁴.

Für das bessere Verständnis der Doppelreflexion, die einen unglaublichen Raum der Möglichkeiten eröffnet, führte Kierkegaard zwei Beispiele an, die an dieser Stelle hilfreich sind. Im ersten Beispiel kommt ein *Mitteiler* vor, der die Doppel-Reflexion beherrscht, der also «null und nichtig ist, kein Mensch, ein objektives Etwas».⁸²⁵ Des Weiteren setzte Kierkegaard in diesem Beispiel einen streng Rechtgläubigen einem Freidenker entgegen. Der streng Rechtgläubige und der Freidenker sollten in diesem Beispiel gegeneinander ausgespielt werden. Kierkegaard empfahl hier, dass man als neutraler *Mitteiler* nun «den Glauben in überragendem Sinne» darstellen sollte, «so, dass der strengste Rechtgläubige darin eine Verteidigung für den Glauben erblickt».⁸²⁶ Gleichzeitig, so Kierkegaard, sollte der Freidenker darin einen «Angriff» entdecken. Der *Mitteilende* bliebe in diesem ganzen Prozess der Gegenüberstellung und der damit einhergehenden Doppelreflexion ein *objektives Etwas*. Und, durch die Doppel-Reflexion durchgeführte *Mitteilung*, bekäme der Schriftsteller, als objektives Etwas, die *Mitteilung* zu wissen, « (...) wie es denn steht, wer gläubig ist und wer Freidenker».⁸²⁷ Der *Mitteiler* könnte in diesem Zustand der Doppel-Reflexion, als objektives Etwas, die hervorgebrachten Gegensätze, den Angriff und die Verteidigung, des Freidenkers und des Rechtgläubigen, neutral beurteilen.

Im zweiten Beispiel, welches Kierkegaard in Bezug auf die *indirekte* Mitteilungskunst anhand der Doppel-Reflexion präsentierte, geht es um die Gegensätze *Scherz* und *Ernst*. Im Falle von *Ernst* und *Scherz* offenbarte Kierkegaard nämlich, dass es zum Beispiel eine *indirekte Mitteilung* ist, wenn *Scherz* und *Ernst* in einer Mitteilung so zusammengesetzt werden, «dass die Zusammensetzung ein dialektischer Knoten ist».⁸²⁸ Dadurch kann der *indirekt Mitteilende*

⁸²² ME, 16.

⁸²³ Tdl, 16.

⁸²⁴ BI, 285.

⁸²⁵ EC, 128.

⁸²⁶ Ebd., 128.

⁸²⁷ Ebd., 128.

⁸²⁸ Ebd., 128.

selbst, niemand mehr sein, er muss sich verstecken. Entsprechend hat sich auch Kierkegaard vielfach hinter Pseudonymen versteckt. Wenn ein *Empfänger* nun mit dieser Art der *indirekten Mitteilung* konfrontiert wird, als angesprochener *Empfänger*, dann müsste dieser, so Kierkegaard, den *dialektischen Knoten* «selbst aus sich (...) lösen». ⁸²⁹ Der *indirekt Mitteilende* gäbe dem angesprochenen Subjekt, dem *Empfänger*, damit sozusagen die Möglichkeit, verschiedene Perspektiven bzw. gegensätzliche Rollen einzunehmen.

Die Auswahlmöglichkeiten in diesem *dialektischen Knoten* sind allerdings gemäss Kierkegaard beschränkt, denn der *Empfänger* müsste sich zwischen den Gegensätzen in einem strikten *Entweder/Oder* entscheiden bzw. der *Empfänger* müsste sich gemäss Kierkegaard dieser Dichotomie (gegenüber)stellen und damit lernen zu leben.

Der Bezug dieser Kierkegaardschen Auffassung eines strikten *Entweder/Oder* stammt, so meint auch Jon Stewart⁸³⁰, ursprünglich von Hegel. Kierkegaard hat sich mit der hegelianischen Dialektik während seiner ersten Berlinreise, die zu Beginn seiner Autorschaft im Jahre 1841 stattfand, beschäftigt. Einige Jahre zuvor, genauer genommen im Jahre 1839⁸³¹, schien in Dänemark die Debatte über genau diesen Punkt bereits ausgebrochen zu sein. In dieser Debatte kritisierte Bischof Jakob Peter Mynster Hegel, indem er anführte, dass das logische Gesetz über die ausgeschlossene Mitte seit Aristoteles ein Grundstein der Logik gewesen sei und es absurd sei, diesen Grundstein der Logik zu leugnen.⁸³² Mynster war also der Auffassung, dass ein sogenannter dialektischer Knoten mit einem strikten *Entweder/Oder*, also ohne Vermittlung zwischen den beiden Gegensätzen, einhergeht. Darauf antwortete damals der Hegelianer Martensen, dass beispielsweise eines der Schlüsseldogmen der christlichen Kirche, die sogenannte heilige Dreifaltigkeit, also die Wesenheit Gottes in drei Personen als unauflösbare Einheit, keinen Sinn ergebe, wenn das logische Gesetz der ausgeschlossenen Mitte von Aristoteles Geltung hätte.⁸³³ Das strikte *Entweder/Oder*, welches keine Einigung zwischen Gegensätzen zulassen würde, müsste also gemäss dem Hegelianer Martensen aufgelöst werden, damit die christlichen Dogmen weiterhin Bestand hätten.

⁸²⁹ Ebd., 128.

⁸³⁰ SICM, 115.

⁸³¹ Ebd., 115.

⁸³² Ebd., 115.

⁸³³ Ebd., 115.

Damit wir die oben aufgeführte Debatte noch besser verstehen, schweifen wir kurz auf Hegels *Entweder/Oder*-Auffassung ab. Das sogenannte strikte *Entweder/Oder* wird in Hegels *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* in der Vorrede zur zweiten Ausgabe thematisiert und zugleich abgelehnt. Dort erwähnte Hegel, dass es *entweder* einen Alles bedingenden Urgrund gebe, mit dem sich auch der letzte Grund seiner selbst begründen liesse.⁸³⁴ In diesem Falle, so Hegel, wäre sein Sein und sein freies Handeln nur eine Täuschung.⁸³⁵ *Oder*, so Hegel, es gebe diesen Alles bedingenden Urgrund nicht und er wäre damit «ein vom Urgrunde verschiedenes Wesen, dessen Handeln nicht von dem Urgrunde bedingt und bewirkt» werde.⁸³⁶ Hegel nannte dies dann kurz das *Entweder/Oder*⁸³⁷ und er bezog sich hier grundsätzlich auf das Gesetz der ausgeschlossenen Mitte. Das Gesetz der ausgeschlossenen Mitte besagt, dass etwas entweder X oder nicht X ist. Anders ausgedrückt: *Entweder* ist die Wand weiss, *oder* sie ist es nicht. Eine der beiden Möglichkeiten muss zwingend der Fall sein, etwas dazwischen gibt es für die Befürworter des strikten *Entweder/Oders* nicht. Hegel forderte an dieser Stelle allerdings einen Schritt weiterzugehen und über «das Negative» hinaus «in das Positive zu gehen».⁸³⁸ Kritik übte Hegel damit insbesondere auch an Sokrates aus, denn dieser, so Hegels Verständnis, habe den Fehler begonnen, bei der Ratlosigkeit, der sogenannten *Aporia*, zu stoppen. Hegel nahm diese sokratische Ratlosigkeit wieder auf, und zwar als negatives Resultat.⁸³⁹ Er bezeichnete dieses Enden im Negativen als den grossen Fehler, den Sokrates damals begonnen hatte. Denn eigentlich sollte das Ziel der Philosophie sein, so Hegels Rezeption, aufzuzeigen, dass das Negative zwingend mit dem Positiven in einer Verbindung steht.⁸⁴⁰ Oder, Jon Stewart drückt es in seinem Werk *Subjectivity, Irony and the Crisis of Modernity* anders aus, indem er sagt, dass Hegel in Sokrates' Methode das konstruktive Element, das in der Negation liege, fehle.⁸⁴¹ Gemäss Hegel müsste das Negative zwingend überwunden werden, so dass am Ende zwischen den beiden Polen, die sich gegenüberstehen, vermittelt wird. Das Negative müsste überwunden werden können, um im Positiven zu enden.

⁸³⁴ EPW, 9.

⁸³⁵ Ebd., 9.

⁸³⁶ Ebd., 9.

⁸³⁷ Ebd., 9.

⁸³⁸ SICM, 115. Oder: Coursera, Søren Kierkegaard – Subjectivity, Irony and the Crisis of Modernity von der Universität Kopenhagen, Lecture 6.1 The Trip to Berlin and the Beginning of the Authorship, 29. Oktober 2021, Zeit 13'24".

⁸³⁹ SICM, 115.

⁸⁴⁰ SICM, 115.

⁸⁴¹ SICM, 36.

Kommen wir zurück auf Kierkegaard, der die Debatte zwischen Mynster und Martensen verfolgte und im Jahre 1843 *Entweder/Oder* gar als Titel für sein Buch übernahm. Nicht nur der Titel, sondern auch der Inhalt von *Entweder/Oder* weisen auf ein striktes *Entweder/Oder* hin. Denn, wie bereits in vorherigen Kapiteln ausgeführt, teilte Kierkegaard das eben genannte Werk in zwei Teile, die sich gegensätzlich bzw. dialektisch gegenüberstehen. Der erste Teil des Buches wurde von einem anonymen Dichter namens A verfasst. Dieser A versteht sich als Ästhet. Der zweite Teil des genannten Werkes wurde von B, oder auch Richter William, geschrieben. B versteht sich als Ethiker. Die beiden soeben erwähnten Buchteile von *Entweder/Oder* wurden, wie im Vorwort des genannten Werkes erwähnt, zufällig von einem Herrn namens *Victor Eremita* gefunden, der beschlossen hat, die beiden gegensätzlichen Teile zu publizieren. Gegensätzlich sind die Buchteile, weil der Ästhet A ein leichtes sorgenfreies und wirres Leben führt. Im Gegenzug spricht B, der Ethiker, ständig über seine Werte, die ihm zu einem stabilen, planbaren und voraussagbaren bürgerlichen Leben verhelfen. Kierkegaard präsentierte dem Leser also unter dem Pseudonym des *Victor Eremita* zwei widersprüchliche Perspektiven bzw. zwei Rollen seines Zeitalters. Zudem liess Kierkegaard den Dialog zwischen diesen beiden Buchteilen in einer sokratischen Aporie enden, so dass der Leser bzw. der Empfänger selbst die Entscheidung fällen muss, welche der beiden Ansichten, A oder B, für ihn attraktiver ist. Der Leser kann sich also *entweder* für die Ansicht von A *oder* die Ansicht von B entscheiden. Der Leser wird so zum entscheidenden Subjekt.

Die Möglichkeit, eine andere Perspektive bzw. eine andere Rolle anzunehmen, kann vom *indirekt* angesprochenen Subjekt *entweder* angenommen werden *oder* nicht. In der Möglichkeit steht an erster Stelle die Entscheidung des Subjektes. Das *Entweder/Oder* ermöglicht es dem *Einzelnen* sozusagen nicht, dazwischen eine Entscheidung treffen zu können. Das Subjekt muss sich für *Entweder* oder *Oder* entscheiden und es ist die Entscheidung des angesprochenen *Empfängers*, ob er die *Mitteilung* des *Mitteilenden* für sich annehmen wird oder nicht. Die Entscheidung des angesprochenen *Empfängers*, wie Lübcke grossartig Kierkegaard auslegt, kann dem einzelnen Subjekt nicht aufgezwungen werden.⁸⁴² In der eben in Diskussion stehenden Möglichkeit des Subjekts ist immer auch die Möglichkeit enthalten, dass es die Möglichkeit ignoriert, eine Entscheidung zu fällen. Eine Entscheidung kann dem angesprochenen Subjekt auch

⁸⁴² Lübcke, Paul: Kierkegaard and indirect communication, 1990, 33: «Kierkegaard insists that we cannot force a person to decide».

nicht von einer anderen Person abgenommen werden. Das Einzige, was der *Mitteilende* für seinen angesprochenen Kommunikationspartner tun kann, ist es ihm so schwer wie möglich zu machen, nicht zu wählen, sich nicht zu entscheiden und damit mit der Dichotomie, als eine sich widersprechende Einheit, konfrontiert zu werden. Mit den Pseudonymen, als *direkt* angewandte *indirekte* Methode, versuchte Kierkegaard, aus diesem eben erwähnten Mechanismus, der dem Angesprochenen die Entscheidungsmöglichkeit überlässt, den Angesprochenen, bzw. den Leser, zu seinem Entscheidungspunkt, der Frage nach dem *Entweder/Oder*, zu bringen. Er will den Leser möglichst nahe an den Punkt bewegen, an dem derjenige ja oder nein - zu einer Möglichkeit - zu einer Entscheidung, sagt. In dieser Darbietung der Möglichkeit einer Entscheidung nimmt die Möglichkeit die Form einer Forderung an und erreicht damit eine höchstmögliche Nähe zum einzelnen subjektiven Leser. Kierkegaard nennt diesen höchsten Punkt der Entscheidung auch die sogenannte «absolute Disjunktion».⁸⁴³ Er meinte weiter:

«Die absolute Disjunktion, als zur Existenz gehörend, hat daher der subjektive Denker mit Denkleidenschaft, aber er hat sie als die letzte Entscheidung, die verhindert, dass alles ins Quantitieren verändert wird».⁸⁴⁴

Das Angebot einer Entscheidungsmöglichkeit für den Angesprochenen, also die absolute Disjunktion, durfte Kierkegaards Vorstellung nach nicht betrügerisch⁸⁴⁵ als Ausflucht benutzt werden, indem man etwas «unendlich Entscheidendes» sagt, und mit dem Gesagten sogar recht haben kann, und doch gleichzeitig damit nicht das geringste aussagt. Ferner, meinte Kierkegaard, dass die absolute Disjunktion nicht unbesehen, also zu viel, angewandt werden sollte, ansonsten werde sie zu einem stummen Buchstaben, der sich vielleicht nicht aussprechen lässt, oder sich doch aussprechen lässt, aber nichts mehr aussagt.⁸⁴⁶ Was dieses Nichts-Mehr-Aussagen angeht, setzte Kierkegaard für die unbesehene Anwendung der absoluten Disjunktion noch einen Vergleich mit der Todesstrafe an. Er schrieb dazu nämlich folgende Worte auf: «Wenn auf jedes Verbrechen die Todesstrafe gesetzt wird, so endet es damit, dass gar kein Verbrechen bestraft wird»,⁸⁴⁷ denn, wenn es nur die Todesstrafe als Strafe gibt, dann wird das Verbrechen

⁸⁴³ UN2, 8, 55.

⁸⁴⁴ UN2, 55.

⁸⁴⁵ Ebd., 55.

⁸⁴⁶ Ebd., 55.

⁸⁴⁷ Ebd., 55.

nicht mehr bestraft, da die Todesstrafe, weil aus Mangel an anderen bestrafenden Alternativen zu viel angewendet, nicht mehr entsprechend bestrafend wirken würde. Die Todesstrafe würde, wenn bei jedem Verbrechen und also zu viel angewendet, an Bedeutung verlieren. Folglich würde die Todesstrafe nichts mehr aussagen. Die Todesstrafe würde am Ende nicht mehr erteilt. Ebenso verhält es sich gemäss Kierkegaard mit der absoluten Disjunktion: Unvorsichtig angewandt, schwächt sie sich ab und wird am Ende nichts mehr aussagen. Insofern beruht der Kierkegaardsche Rat darauf, dass die absolute Disjunktion, die Möglichkeit für ein *Entweder/Oder*, gegenüber dem Leser oder dem Angesprochenen mit Vorsicht angewandt werden soll, ansonsten verliere sie an Mitteilungskraft.⁸⁴⁸ Ohne Mitteilungskraft sagt die Möglichkeit der absoluten Disjunktion nichts mehr aus. Dies könnte mithin ein Grund dafür sein, dass Kierkegaard seine Schriften selbst auch nicht ausschliesslich nur unter pseudonymer Form geschrieben hat. Die Mitteilungskraft wäre, wenn er nur unter Pseudonymen geschrieben hätte, weniger stark gewesen, weil er sie zu viel angewandt hätte. Wenn er mit Pseudonymen, unterschiedlichen Herausgebern und seinem eigenen zivilen Namen abwechslungsweise unterschrieb, konnte bzw. musste der «subjektive Denker mit Denkleidenschaft»⁸⁴⁹ als *Empfänger der Mitteilung* selber entscheiden, welche Bedeutung diese unterschiedlichen Verfasserschaften auf den Inhalt und die Form des Werkes haben könnten und welche Perspektive er selbst als «leidenschaftlicher subjektiver Denker» auf das Werk einnehmen will. Der subjektive Denker ist Kierkegaards Ansicht nach kein Wissenschaftler, sondern ein Künstler, also *ästhetisch* genug, um seinem Leben einen ästhetischen Inhalt zu geben.⁸⁵⁰ Überdies ist der subjektive Denker, gemäss Kierkegaard, ebenso *ethisch* genug, um sein Leben (mit ästhetischem Inhalt) zu regulieren.⁸⁵¹ Und schliesslich, fügte Kierkegaard an, ist ein subjektiver Denker nicht nur *ästhetisch* und *ethisch* genug, sondern auch *dialektisch* genug. Damit meinte Kierkegaard, dass ein subjektiver Denker als Nichtwissenschaftler ein Leben mit *ästhetischem* Inhalt *ethisch* regulieren kann und genügend Dialektik besitzt, um diese Form des Lebens denkend zu beherrschen.⁸⁵²

⁸⁴⁸ Ebd., 55.

⁸⁴⁹ Ebd., 55.

⁸⁵⁰ Ebd., 55.

⁸⁵¹ Ebd., 55.

⁸⁵² Ebd., 55.

Hier konfrontierte Kierkegaard mit seiner Denkweise und seinem subjektiven Denken sehr direkt Hegels Sprache der Abstraktion, dessen Auffassung des reinen Denkens sowie sein reines Sein. In der Abstraktheit, so entgegnete Kierkegaard den Hegelianern, gebe es keine Entscheidungsmöglichkeit. Das *Entweder/Oder*, die absolute Disjunktion, verschwinde in der Abstraktheit, da die «Abstraktion gerade den Widerspruch fortnimmt».⁸⁵³ Alle abstrakte Mitteilung entmündigt das Gegenüber bzw. den *Empfänger* und lässt ihm keinen Raum für Entscheidungen. Die Abstraktion ist anti-dialektisch. Sie hebt in ihrer Absolutheit mit der Beseitigung des dialektischen *Entweder/Oders* auch die wahre Existenz auf. Das heisst, dass das Subjekt sich in diesem Zusammenhang beispielsweise nicht einer freien Entscheidungsmöglichkeit gegenübergestellt sieht, sondern, dass sich das Subjekt der Abstraktheit des *Inhalts* zu fügen hat. Es muss den *Inhalt*, so wie dieser ihm abstrakt präsentiert wird, aufnehmen. In dieser absoluten Einschränkung des Subjekts kann das Subjekt nicht mehr wahrhaftig existieren. Auf diese Art und Weise wird nach Auffassung der Hegelianer die wahre Existenz eines Subjekts durch Abstraktheit beseitigt. Zudem ist wahre Existenz, gemäss Kierkegaard, als etwas Endliches zu verstehen, das sich als Endlichkeit in die Unendlichkeit einfügt. Eine Existenz ist in Kierkegaards Auffassung demnach immer schon vergänglich bzw. endlich und gleichzeitig Teil der Unendlichkeit. Trotzdem wollen die Hegelianer nicht von einer endlichen Existenz, die sich in der Unendlichkeit einbettet, sprechen, sondern von einer «Existenz unter der Form der Ewigkeit». Dadurch heben die Hegelianer mit ihrem Konzept der absoluten Abstraktion, welches die Existenz, aufgrund der Verneinung jeglicher Entscheidungsmöglichkeit verunmöglicht, die Existenz selbst auf.⁸⁵⁴ In dieser Abstraktheit entweicht nicht nur jede Entscheidungsmöglichkeit zwischen Gegensätzen, weil es kein *Entweder/Oder* in der Ewigkeit mehr gibt, sondern mithin auch jegliche Ironie. Warum dem so ist, wird gleich im kommenden Abschnitt erläutert.

Dafür müssen wir zuerst den Begriff der Ironie bei Kierkegaard etwas genauer unter die Lupe nehmen. Der Begriff Ironie stammt aus dem Altgriechischen (*eirōneía*) und wird zumeist im Zusammenhang mit sokratischer Ironie, die bei Kierkegaard dominant vertreten ist, als vorgetäushtes Wissen bzw. Unwissen verstanden. Wie bereits mehrmals betont, stellt sich auch Sokrates in seinen maieutischen Dialogen als vermeintlich Unwissenden dar, um die scheinbar

⁸⁵³ Ebd., 55

⁸⁵⁴ Ebd., 9. Und vgl. WDL, 2. Buch, 1. Abschnitt, 2. Kapitel, C: Der Widerspruch.

Wissenden «ihrer Unwissenheit» zu überführen.⁸⁵⁵ Sokrates selbst hingegen stellte sich jeweils als Unwissender dar und ist am Ende dann dennoch derjenige, der eigentlich mehr weiss als derjenige, der sich als Wissender ausgab. Anders ausgedrückt verwandelt sich die anfänglich scheinbare Wirklichkeit im Laufe eines sokratisch-ironischen Dialoges in eine «unendlich absolute Negativität»⁸⁵⁶ der Wirklichkeit. Kierkegaard schrieb dazu weiter, dass das Subjekt in der Ironie negativ frei sei, denn⁸⁵⁷

«die Wirklichkeit, welche ihm Inhalt geben soll, ist nicht vorhanden, das Subjekt ist frei von der Gebundenheit, in welcher die gegebene Wirklichkeit das Subjekt hält, aber es ist negativ frei und als solches in der Schweben, weil nichts da ist, das es hielte. Eben diese Freiheit aber, dieses Schweben verleiht dem Ironiker einen gewissen Enthusiasmus (...) Da (...) der Ironiker (...) die gegebene Wirklichkeit mit der gegebenen Wirklichkeit selbst vernichtet.»⁸⁵⁸

Für einen Ironiker hat die «Wirklichkeit also ihre Gültigkeit ganz und gar verloren».⁸⁵⁹ Dennoch können wir als einzelne Individuen nicht verneinen, dass die Wirklichkeit für das Individuum eine Art Aufgabe darstellt, die «verwirklicht werden will»⁸⁶⁰. Auch wenn ein Ironiker die Wirklichkeit absolut negiert, dann tut er dies nur, um eine Möglichkeit der Wirklichkeit aufzuzeigen. In der Wirklichkeit der Ironie zeigt sich also eine Möglichkeit in der Wirklichkeit. Oder wie es Kierkegaard anders ausdrückt: «Die Wirklichkeit der Ironie ist blosser Möglichkeit»⁸⁶¹. Um die Möglichkeit, und damit auch die Entscheidungsmöglichkeit *Entweder/Oder*, die mit der Ironie aufgezeigt wurde, in der Wirklichkeit zu realisieren, benötigt das einzelne Individuum dann aber auch genügend Ernsthaftigkeit, um die Verantwortung für eine entsprechende Verwirklichung einer durch Ironie aufgezeigten Möglichkeit zu übernehmen.

⁸⁵⁵ WES, 42.

⁸⁵⁶ BI, 266.

⁸⁵⁷ Ebd., 267.

⁸⁵⁸ Ebd., 267.

⁸⁵⁹ Ebd., 265.

⁸⁶⁰ Ebd., 285.

⁸⁶¹ Ebd., 285.

Wie jetzt vorhin erwähnt, ist die Existenz für Kierkegaard immer schon eine Endlichkeit, die sich in der Unendlichkeit einbetten lässt. Die Hegelianer sprachen sich im Gegenzug gegen eine sogenannte endliche Existenz aus, die sich in der Unendlichkeit integriert. Für die Hegelianer ist die Existenz eine Form der Ewigkeit, also der Unendlichkeit, und wenn wir nun die eben vollzogenen Gedankengänge zur Ironie damit kombinieren, dann stellen wir fest, dass es in dieser absoluten Auffassung der hegelianischen Existenz, die sich rein in der Unendlichkeit aufhält, eigentlich keine Möglichkeiten mehr gibt, die sich in endlicher Wirklichkeit entfalten können. Die Existenz in der Unendlichkeit ist in Wirklichkeit immer schon unwirklich. Einer endlichen Existenz ist es unmöglich, sich unendlich zu verwirklichen, eine Existenz, so wie wir sie bis heute kennen, ist begrenzt auf ihre jeweilige Endlichkeit. Eine endliche menschliche Existenz hat also eine Möglichkeit, die sich in der endlichen Wirklichkeit verwirklichen kann. Und diese Möglichkeit kann unter anderem von der Ironie aufgezeigt werden, indem sie immer schon die Wirklichkeit negiert und damit neue Möglichkeiten der Wirklichkeit aufzeigt. Oder, in Musils Sprache gesprochen, der Wirklichkeitssinn zu einem Möglichkeitssinn⁸⁶² ausweitet. Die Ausweitung der Wirklichkeitssphäre in Richtung Sphäre der Möglichkeiten geschieht sowohl bei Kierkegaard als auch bei Sokrates durch die Kontrastierung der Wirklichkeit mit einer Möglichkeit. Sowohl Kierkegaard als auch Sokrates geben sich nicht als das aus, was sie sind. Sie denken sich in eine andere mögliche Existenzform hinein. Kierkegaard beispielsweise eröffnete seiner Leserschaft entsprechend *direkte, indirekte* und *direkt-indirekte Mitteilungen* unter entsprechender Verfasserschaft.

Die Ethik in der *Mitteilung*, so teilte Kierkegaard uns in seinen Vorlesungen über *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* mit, kann nicht darin bestehen, etwas *direkt* mitteilen zu wollen, sondern «das Ethische muss als Kunst mitgeteilt werden»⁸⁶³. Kierkegaards Ansicht nach unterscheidet sich die *indirekte* Mitteilung von der *direkten* gerade darin, dass die *indirekte* und *ethische Mitteilung* in einem ersten Schritt mit einem Betrug beginnt.⁸⁶⁴ Der Betrug besteht darin, dass Kierkegaard, indem er sich unter einem Pseudonym *indirekt* dem Leser offenbarte, sich dem Leser nicht als Kierkegaard ausgab. Er servierte dem Leser damit die Möglichkeit, sich in Wirklichkeit einen anderen Verfasser hinter dem Werk vorzustellen. Und

⁸⁶² ME, 16.

⁸⁶³ DM, 25.

⁸⁶⁴ Ebd., 27.

es eröffnet dem Leser folglich auch die Möglichkeit, sich das gesamte Werk anders auszumalen, als wenn dieses *direkt* unter dem wohlrespektierten zivilen Namen Søren Kierkegaard publiziert worden wäre. Kierkegaard *ermöglichte* dem Leser während der Lektüre eines Werkes, das er unter einem Pseudonym verfasst hat, also einen viel umfangreicheren Denkprozess, als wenn er dies unter seinem richtigen Namen veröffentlicht hätte. Und deshalb sprach Kierkegaard auch davon, dass er es erst recht einen Betrug finden würde, wenn man als Autor das Ethische *direkt* mitteilen würde. Der *Mitteiler* würde laut Kierkegaard so nicht «wie ein ernsthafter Mann» erscheinen.⁸⁶⁵ Als ernsthaft wird seiner Auffassung nach nur derjenige wahrgenommen, der sich *indirekt* mitteilt. Nur *indirekt* mitgeteilt kann eine Doppel-Reflexion letztendlich stattfinden. Mit der Doppel-Reflexion wiederum wird Ironie überhaupt erst möglich bzw. der Wirklichkeitssinn zu einem Möglichkeitssinn⁸⁶⁶ ausgeweitet.

Im Vergleich zu Kierkegaard gab sich Sokrates stets als Unwissender aus. Als Unwissender verkörperte Sokrates nur eine mögliche Wirklichkeit seiner selbst. Beide, sowohl Sokrates als auch Kierkegaard, wollten in ihrer Art als *Mitteiler* den *Empfänger* zu einem subjektiven Denker bilden. Sokrates gab sich als Unwissender aus, obwohl er eigentlich das Gegenteil davon, ein Wissender, war. Es besteht hier ein dialektischer Zusammenhang zwischen Wissen und Unwissen, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Sokratische Ironie ist in diesem Sinne stets darauf angewiesen, dass sie sich auf zwei Seiten bzw. auf ein dialektisches Verhältnis, in diesem Beispiel das Verhältnis zwischen Wissen und Unwissen, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, beziehen kann. Nur in diesem antagonistischen Verhältnis bzw. in diesem Widerspruch kann Ironie vorkommen. Auch wenn wir den Begriff der Ironie etwas breiter fassen, und uns nicht nur auf die sokratische Ironie beschränken, versteht man unter Ironie, dass man das Gegenteil von dem sagt, was man eigentlich meint und dabei diesen Sachverhalt auch zu verstehen gibt.⁸⁶⁷ Das Gegenteil von etwas bezieht sich folglich stets auf seinen Antagonisten und ist immer schon dialektisch bzw. ironisch. Das Gegenteil bezieht sich in diesem Sinne immer schon auf eine Möglichkeit, ausgehend von einer Wirklichkeit, die sowohl dem *Mitteiler* als auch dem *Empfänger* bekannt sein muss.

⁸⁶⁵ Ebd., 27.

⁸⁶⁶ ME, 16.

⁸⁶⁷ Denn, sonst wäre es einfach eine Lüge.

Die eben gelieferte Darstellungsweise der Ironie reicht aber nicht aus, um Ironie ausreichend zu beschreiben. Aus diesem Anlass versuche ich an der Stelle noch genauere Überlegungen aufzuzeigen, die die Ironie noch besser charakterisieren sollen.

In dieser genaueren Beschreibung sprechen wir ebenfalls von *Mitteiler* und *Empfänger*. Eine Aussage, die geäußert wird, nennen wir in diesem abstrakten Beispiel «p» oder «nicht p». Nehmen wir also an, dass der *Mitteiler* in Wirklichkeit «p» meint, aber «nicht p», als eine mögliche der Wirklichkeit entgegengesetzte Wirklichkeit, sagt. Dann geht der *Mitteiler* davon aus, dass der *Empfänger* weiss, dass vom *Mitteiler* «p» in Wirklichkeit gemeint ist und dass er nur «nicht p» als entgegengesetzte Möglichkeit der Wirklichkeit sagt. Der *Mitteiler* sagt «nicht p» als andere entgegengesetzte Möglichkeit der Wirklichkeit, weil man (darunter ist auch der *Empfänger* gemeint) weiss, dass «p» in Wirklichkeit nicht ideal ist. Indem der *Mitteiler* also «nicht p» sagt und damit «p» meint, unterstreicht er selbst die Tatsache, dass «p» nicht ideal ist. Um also die Situation zu entschärfen, weil man selbst weiss, dass «p» nicht ideal ist, sagt der *Mitteiler* «nicht p» anstatt «p» und mildert damit seine Aussage. Dadurch kann der *Empfänger* durch eine eigene Denkleistung feststellen, wie miserabel eigentlich das realisierte «p» ist. Hätte der *Mitteiler* «p» gesagt, anstatt «nicht p» und «p» wäre miserabel bzw. nicht ideal und der *Empfänger* wüsste es, dann wäre die *Mitteilung* für den *Empfänger* nicht gleich erniedrigend für den Inhalt «p» der geäußerten *Mitteilung*. Die Nachvollziehbarkeit, dass die *Mitteilung* ironisch ist, macht die *Mitteilung* für den *Empfänger* schmerzhaft. Diese Art der *Mitteilung* macht es schlussendlich für den *Empfänger* fassbar, wie miserabel es um das «p» in der Tat bestellt ist. Die ironische *Mitteilung* kann *Inhalte*, durch die ihr immer schon inhärente Kontrastierung der Wirklichkeit mit der Möglichkeit, noch verstärken und betonen.

Nehmen wir anstatt «p» und «nicht p» ein konkretes Beispiel mit einem Kind, das im Garten seiner Grosseltern spielt und ganz schmutzig ins Haus kommt. Wenn dann die Grosseltern dem Kleinkind als *Inhalt* für «p» sagen «Oh, bist du schön», dann meinen die Grosseltern mit Bestimmtheit eigentlich das Gegenteil dessen, was sie ausgesagt haben. Die Grosseltern an der Türschwelle wissen beide, dass sie mit dieser Aussage nicht das meinen, was sie eigentlich sagen. Die Grosseltern verstehen bzw. wissen also, was sie mit dem, was sie sagen, eigentlich meinen. Wenn jeweils das Gegenteil dessen gesagt wird, was man eigentlich meint, dann sprechen wir von Ironie. Massgebend bei der Ironie ist aber auch die Tatsache, dass sie davon abhängig ist, was der *Autor* bzw. der *Mitteiler* oder der *Empfänger* wissen bzw. nicht wissen und

was sie sich vorstellen können bzw. was sie sich nicht vorstellen können. Die kognitiven Fähigkeiten der *Mitteiler* und/oder der *Empfänger* sind demnach mithin entscheidend. Je nach dem kann der *Mitteiler* bzw. der *Empfänger* gar nicht wissen, was eigentlich gemeint wäre. Ironie benötigt Vorwissen und Vorstellungsvermögen, damit sie verstanden werden kann. Im Zusammenhang mit dem eben erwähnten Beispiel mit dem Kleinkind, könnte dies bedeuten, dass das Kleinkind den Inhalt «p» der Mitteilung nicht einordnen kann. Das Kleinkind weiss also nicht, ob die Mitteleiler «p» oder «nicht p» meinen. Das Kleinkind wird unter der Mitteilung «p», «Oh, bist du schön», mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit auch «p» verstehen und nicht heraushören können, dass die Mitteleiler eigentlich «nicht p», «Oh, bist du schmutzig» meinen. Dem Kleinkind fehlt mit höchster Wahrscheinlichkeit das Wissen und die Erfahrung. Es weiss noch nicht, dass man auch etwas nicht so meinen kann, wie man es sagt. Das Wissen darüber, ob der Inhalt von «p» so gemeint ist oder das Gegenteil von «p» gemeint ist, stammt mehrheitlich aus gesellschaftlichen und kulturell akzeptierten Wert- und Normsystemen. Denn, angenommen, das Kleinkind käme aus einem gesellschaftlich und kulturell geprägten Umfeld, das aufgrund von massiver Armut in einem Blechhaus ohne Wasseranschluss lebt. Dann würden das Kind und seine Grosseltern in erster Linie darum kämpfen, genügend Trinken und Essen zu beschaffen. Höchstwahrscheinlich würden Grosseltern in einem solchen Umfeld wohl kaum einen solchen Inhalt «p» am Ende des Tages gegenüber ihrem Enkelkind äussern. Der Fokus des Sprechens und des damit zusammenhängenden Tuns eines Menschen hängt eng mit dem gesellschaftlichen und kulturellen Wert- und Normsystem zusammen. So würde in diesem eben beschriebenen, von Armut gezeichneten Umfeld, eine solche Aussage nicht geäussert werden und falls sich das Kleinkind und die Grosseltern einmal nicht mehr in Armut befinden sollten, dann würde der Inhalt der Aussage «p», in Bezug auf das schmutzige Aussehen des Kindes, wohl nicht dieselbe Bedeutung haben, wie bei Menschen, die in einem nicht von Armut geprägten Umfeld aufwachsen durften. Mithin spielt demnach auch das Wissen aus dem jeweiligen Erfahrungshorizont, das sich Menschen bis zu einem gewissen Zeitpunkt angeeignet haben, eine bedeutende Rolle. Ein in früher Kindheit von Armut geprägtes Kind wird den Inhalt «p» in Bezug auf schmutzige Kleidung kaum gleichwertig auffassen können, wie ein Kind, das nie unter Armut gelitten hat. Die Prioritäten und Ansprüche einer gewissen Gesellschaft und Kultur beeinflussen in der Folge auch das Ironieverständnis von Menschen. Und Armut bezieht sich in diesem Sinne nicht nur auf Drittweltländer. In der Tat versteht sich, dass auch innerhalb

unserer westlichen Gesellschaften eine nicht zu vernachlässigende Diskrepanz zwischen Besitzenden und Nichtbesitzenden besteht.

Diese Ambivalenz innerhalb unserer Gesellschaften wird in der modernen Literatur unter anderem auch sehr anschaulich und beispielhaft von Juli Zeh in ihren beiden Romanen *Über Menschen*⁸⁶⁸ und *Zwischen Welten*⁸⁶⁹ aufgegriffen. In *Über Menschen* zieht die gestresste und geschäftige Protagonistin Dora wegen des Coronalockdowns mit ihrer Hündin von der Stadt aufs Land. Sie merkt schnell, dass in Bracken, unweit ihres alten Wohnortes Berlin, ganz andere Wert- und Normsysteme gelebt werden, und dass dieses ländliche Ideal, von der die Städter träumen, weit von der Realität entfernt ist. Beide Parteien, sowohl die Städterin, durch Dora dargestellt, und Gote vom Land, verstehen sich teilweise nicht, weil ihnen das jeweilige Wissen, über die Begebenheiten auf dem Land oder in der Stadt, fehlt. Die beiden, Dora und Gote, können gewisse Aussagen des jeweils anderen gar nicht ironisch verstehen, weil ihnen das Wissen dazu fehlt. Vielmehr entstehen Missverständnisse zwischen den beiden, die dann nach und nach geklärt werden. Erst im Laufe des Werkes, entstehen gewisse ironische Interaktionen, weil sie durch die ständige Konfrontation der Gegensätze aneinander lernen konnten. Lernen heisst auch, sich neues Wissen aneignen. Und so lernten beide im Verlaufe der Geschichte den jeweils anderen besser zu verstehen. Das Verstehen und damit eben das neue Wissen verhilft auch zu Ironie bzw. Ironie zu verstehen. Das Wissen der Parteien innerhalb einer kommunikativen Situation und Interaktion ist also entscheidend dafür, ob die Ironie in einer Aussage verstanden wird oder ob ein Missverständnis daraus entsteht.

Für den Leser von *Über Menschen* hingegen, der auf diese ganze ironische Interaktion innerhalb des Romans blickt, entsteht von Anfang an eine gewisse Ironie, weil ihm immer schon aufgezeigt wird, was die jeweils andere Partei eigentlich wissen müsste, damit es nicht zu Missverständnissen kommen würde. Fast noch exemplarischer wird die Ambivalenz in *Zwischen Welten*, ein Werk das Juli Zeh mit Stefan Urban verfasst hat. Darin wird eine digitale Unterhaltung von zwei ehemaligen Studienkollegen, namens Stefan und Theresa, wiedergegeben. Die zwei ehemaligen Studienkollegen haben sich zufällig nach Jahren in Hamburg wieder getroffen. Stefan, ein Journalist, der in Hamburg erfolgreich Karriere gemacht hat, kontrastiert in diesem Roman mit Theresa, die ihr Studium abgebrochen hat und auf den Bio-Milchhof ihrer

⁸⁶⁸ ÜM

⁸⁶⁹ ZW

Eltern auf dem Land ihren ganz anderen Herausforderungen gegenübersteht. In *Zwischen Welten* kann man eine moderne Version eines Briefromans sehen, wahrscheinlich müsste man eher einen abgedruckten WhatsApp-Thread-Email-Roman sagen. Die Ironie entsteht in diesem Roman aber allerhöchstens für den Leser, denn Theresa bricht am Ende des Romans ihre Kommunikation, aufgrund mangelnden Verständnisses gegenüber ihrem Kommunikationspartner Stefan, einfach ab. Sie reagiert nicht mehr, sie antwortet Stefan nicht mehr, sie lässt den Diskurs abbrechen und verhindert damit einen möglichen Konsens. Ein Konsens fand im Roman nicht statt, aber ein Konsens gehört in diesem Kontext zum Möglichen. «Die Literatur erfindet mögliche Welten; und wenn dadurch die wirkliche Welt vielleicht auch nicht wirklich verändert wird, so wird sie doch in ihren Möglichkeiten erweitert».⁸⁷⁰ Theresa bricht die digitale Kommunikation ab, wie das viele heute tun, wenn sie keine Lust mehr auf eine Auseinandersetzung haben. Digital ist es einfach, das Gerät kann einfach ausgeschaltet werden und damit wird der Kommunikationspartner erfolgreich ignoriert. Juli Zeh und Stefan Urban inszenieren in diesem Roman ein Problem aus unserer digitalen Wirklichkeit und konfrontieren den Leser im imaginären Raum der Romanhandlung mit diesem abrupten Abbruch der Kommunikation damit, wie das digitale Gespräch zwischen Stefan und Theresa auch anders weitergehen könnte. Aber es geht nicht weiter und so wirkt dieses abrupte Ende für den Leser störend. Der Leser hält sich selbst seine Wirklichkeit innerhalb der digitalen Kommunikation vor Augen und muss eingestehen, dass es auch andere Möglichkeiten gäbe als dieses plötzliche Ende der Kommunikation. Dass es allenfalls auch in der wirklichen Welt des Lesers bereits solche Abbrüche der digitalen Kommunikation gab, muss in der vom Roman hervorgerufenen Kontrastierung vom Leser selbst reflektiert werden. Insofern wird in diesem Roman für den Leser ebenso die Wirklichkeit mit möglichen anderen Welten konfrontiert. Diese Konfrontation löst im Leser Ironie aus.

⁸⁷⁰ Tdl, 18.

Nehmen wir zur Veranschaulichung von Ironie noch eine andere beispielhafte Situation zur Hand, die sich ebenfalls in der digitalen Welt abgespielt hat. In diesem Beispiel nehme ich Bezug auf die Politik, in der die Ironie sehr häufig zum Ausdruck kommt. Die gut bekannte schwedische Umweltaktivistin Greta Thunberg erhielt im Jahr 2019 auf eine ihrer Reden vor den Vereinten Nationen in New York von Donald Trump einen Tweet:

«She seems like a very happy young girl looking forward to a bright and wonderful future. So nice to see! <https://t.co/1tOG6OcVKO>»

— Donald J. Trump (@realDonaldTrump) September 24, 2019⁸⁷¹

Auf die sehr emotionale Rede von Greta Thunberg, meinte Trump: «Sie wirkt wie ein sehr glückliches junges Mädchen, das sich auf eine strahlende und wunderbare Zukunft freut. So schön zu sehen!». Thunberg wirkte in ihrer Rede allerdings keinesfalls «glücklich», und sie sprach auch nicht über eine «strahlende» oder «wunderbare Zukunft» für ihre oder nachfolgende Generationen. Diese Trump-Aussage konnte also in keiner Weise ernst gemeint sein. Sie bezog sich zwar auf eine Wirklichkeit, die als Ereignis mit Greta Thunbergs Rede stattgefunden hat, allerdings negieren die Aussagen Trumps die wahre Wirklichkeit. Es war eine Negation dessen, was wirklich stattgefunden hat. Greta war in keiner Weise «glücklich» oder «strahlend», sie war im Gegenteil: sichtbar unglücklich und erschüttert über den schlechten Zustand der Erde und die diesbezügliche Untätigkeit der Menschen. Eindeutiger wird die Tatsache allerdings, wenn wir Thunbergs Antwort auf Trumps Wahlniederlage vom 20. Januar 2021 analysieren. Darin meinte Thunberg: «He seems like a very happy old man looking forward to a bright and wonderful future. So nice to see!» bzw. auf Deutsch «Er (Trump) wirkt wie ein sehr glücklicher alter Mann, der sich auf eine strahlende und wundervolle Zukunft freut. So schön zu sehen!». Indem Greta Thunberg diese Aussage mit einem Bild untermauerte, auf dem Trump vor dem Weissen Haus in einen Helikopter steigt.

⁸⁷¹ Vgl. <https://www.vox.com/policy-and-politics/2019/9/24/20881541/trump-greta-thunberg-tweet-un>, 21. Mai 2021.



Abbildung 16: Greta Thunbergs ironische Antwort auf Trumps Aussage.⁸⁷²

Auch Greta reagierte ironisch. Es zeigte sich, dass sie die Reaktion Trumps auf ihre gehaltene Rede, dass Sie «glücklich» und «strahlend» in die «wunderbare Zukunft» blicke, wieder aufnahm, um darauf ironisch zu reagieren. Sie bezog sich auf eine digital getätigte Mitteilung und damit auf eine digitale Wirklichkeit. Greta reagierte und negierte gleichzeitig. Sie meinte mit ihrer Reaktion nämlich nicht wortwörtlich das, was sie schrieb. Sie meinte das Gegenteil dessen, was sie sagte. Wie komme ich darauf, dass Greta das Gegenteil dessen sagte, was sie eigentlich meinte? Erstens: Trump lächelte gar nicht auf dem Bild. Also kann hier nicht die Rede von einem «sehr glücklichen» Mann sein. Zweitens: Greta Thunberg kann es nicht ernst gemeint haben damit, dass sich Trump auf eine «leuchtende» und «wunderschöne» Zukunft freuen kann. Warum? Greta Thunberg machte anlässlich ihrer emotionalen und vehementen Rede im Rahmen des U.N. Climate Action Summit vom 23. September 2019 alle darauf aufmerksam, welche und wie viele negative Konsequenzen der Klimawandel auf alle Menschen hat, und noch haben kann. Sie betonte beispielsweise auch auf Twitter⁸⁷³ kurz und bündig die

⁸⁷² Abbildung aus: <https://twitter.com/gretathunberg/status/1351890941087522820?lang=de>, 21. Mai 2021.

⁸⁷³ Vgl. «People are suffering, people are dying, entire ecosystems are collapsing. We are in the beginning of a mass extinction and all you can talk about is money and fairytales of eternal economic growth.» Zitat von Greta

Inhalte der Rede, dass Menschen wegen des Klimawandels leiden, dass Menschen deswegen sterben, dass ganze Ökosysteme kollabieren. Sie meinte zudem, dass wir am Beginn einer Massenextinction stehen und die Mehrheit der Teilnehmer an diesem Klimagipfel nur damit beschäftigt ist, über Geld und unendlich wirtschaftlichem Wachstum zu reden. Die Konsequenzen des Klimawandels betreffen alle Menschen. Da Trump auch ein Mensch ist, muss es auch Trump betreffen, also kann ihre Aussage nicht ernsthaft, sondern nur ironisch, also wirklichkeits-negierend, gemeint gewesen sein. Drittens: Auch die Aussage «So nice to see!», kann von Greta nicht ernsthaft gemeint gewesen sein. Sie sieht dem Ganzen nicht gerne zu und schon gar nicht der Untätigkeit der Reichen, zu denen auch Trump gehört, die sich nur um Geld und Wirtschaftswachstum kümmern. Also meinte Greta eigentlich auch hier das Gegenteil dessen, was sie sagte. Viertens: Der Helikopter auf dem Foto stellte die Untätigkeit hinsichtlich des dringenden Handlungsbedarfs so richtig zur Schau. Wie kann man, in Zeiten des Klimawandels, immer noch einen Helikopter verwenden, um von A nach B zu kommen? Trump manifestierte damit eindeutig, dass er keinen Handlungsbedarf bezüglich Klimawandel sieht. Und das ist, insbesondere auch für Greta Thunberg, nicht schön zu sehen.

Mit den Ausführungen zu diesem Beispiel zur Ironie anhand von Trumps und Thunbergs Aussagen soll aufgezeigt werden, dass ironische Aussagen nicht das meinen, was sie eigentlich sagen. Noch genauer: Ironische Aussagen meinen genau das nicht, was sie sagen. Um das zu sagen, was man genau nicht meint, verwendet ein Ironiker immer schon, Negationen.⁸⁷⁴ Mit den Negationen verneint ein Ironiker die Wirklichkeit und kontrastiert die Wirklichkeit damit mit Möglichkeiten. Der Ironiker verneint die Wirklichkeit und hantiert dabei mit Gedanken-spielen, die sich um andere (unverwirklichte) Möglichkeiten drehen. Eine total negierte Wirklichkeit ist schlechthin unwirklich bzw. nicht wirklich. Sie ist aber, indem sie unwirklich bzw. nicht wirklich ist, immer schon eine unwirkliche Möglichkeit (und könnte je nach Umständen noch verwirklicht werden). Oder, anders ausgedrückt, wenn das, was ist, absolut negiert wird, dann ist es nicht mehr das, was ist. Negiert ist es dann das, was nicht ist. Das, was also nicht ist, ist dann eine Möglichkeit dessen, was man sich denkt. Was man denkt, was sein könnte, wenn das, was ist, nicht ist bzw. nicht wäre. Oder anders ausgedrückt: Das, was ist, einmal

Thunberg, vom 23. September. Twitter: <https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1176339522113679360?lang=fr>, 16. Oktober 2023.

⁸⁷⁴ Allerdings nicht in einem syntaktischen Sinn.

negiert, könnte, wenn es nicht mehr ist, etwas anderes sein. Ein Ironiker konfrontiert das, was ist, im Rahmen der Ironie mit dem, was sein könnte. Das, was sein könnte, ist (noch) nicht. Ein Ironiker stellt sich die Frage «Wenn das, was ist, nicht ist bzw. nicht wäre, was wäre dann bzw. was könnte dann sein?». Wenn das, was ausgedrückt wurde, nicht mehr das ist, was in Wirklichkeit ist, dann ist es lediglich noch eine Möglichkeit. Ironische Situationen beziehen sich auf (nicht wirkliche oder unverwirklichte) Möglichkeiten. Ironie verweist auf eine Möglichkeit, die nicht ist, indem sie die Wirklichkeit negiert. Wichtig ist bei der Ironie v.a., dass sie, indem Sie die Wirklichkeit negiert, einen Bezug zur Wirklichkeit hat. Der Bezug besteht darin, dass die Wirklichkeit negiert wird. Im besprochenen Beispiel mit Thunberg und Trump sind es die nicht-wirklichen und unverwirklichten und dennoch sprachlich ausgedrückten Möglichkeiten, jeweils in Bezug auf eine Wirklichkeit, die sein könnte, aber nicht ist. Mit den unwirklichen, ausgedrückten Möglichkeiten negierten Thunberg und auch Trump jeweils eine Wirklichkeit, in der sich das jeweilige Gegenüber befand.

3.4.2 Die *indirekte Mitteilung* als *ethische Mitteilungsform* praktizierte Kierkegaard in seinen Schriften selbst.

Kierkegaards schriftstellerisches Werk lässt sich gemäss Oliver Victor in zwei grosse Schaffensphasen unterteilen: Einerseits kennen wir seine ersten, grösstenteils unter Pseudonymen verfassten Schriften. Die Werke, die er unter Pseudonymen veröffentlichte, sind alle nach seiner Dissertationsschrift *Über den Begriff der Ironie (1841)* entstanden.⁸⁷⁵ Einige dieser Kierkegaardschen Pseudonyme sind im Kapitel über *Pseudonyme als Methode der indirekten Mitteilung* bereits eingehender besprochen worden. Insgesamt gilt die erste Schaffensphase Kierkegaards bekanntermassen als eine, die offensichtlich in der *indirekten Mitteilung* verfasst wurde.⁸⁷⁶ Andererseits gibt es eine zweite Phase, die mit dem Corsarenstreit beginnt.⁸⁷⁷ Diese zweite Schaffensphase ist «in erster Linie mit seiner Tätigkeit der religiösen Schriftstellerei» bekannt geworden.⁸⁷⁸ In die zweite Periode fallen auch seine *Christlichen Reden*.

⁸⁷⁵ B1

⁸⁷⁶ Victor, Oliver: Kierkegaard: Existenzphilosoph nur im Nebenberuf? Überlegungen im Anschluss an Jürgen Habermas, 362.

⁸⁷⁷ Ebd., 362.

⁸⁷⁸ Ebd., 362.

Wendepunkt zwischen den beiden Schaffensphasen stellt die *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* dar, nach deren Veröffentlichung eine «Zunahme der Anzahl unter eigenen Namen verfassten religiösen Reden» konstatiert werden kann.⁸⁷⁹ Die *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* fällt gewissermassen aus dem Rahmen der dialektischen Klassifikation und scheint wie ein bewusst integrierter Ausnahmefall. Die *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* stellt eine aussergewöhnliche Facette an Kierkegaards Leistung dar. Sie wurde, wie *Johannes Climacus oder De Omnibus dubitandum est* in den *Philosophischen Brocken*, ebenfalls unter dem Namen *Johannes Climacus* veröffentlicht. Indes betätigte sich Søren Kierkegaard dieses Mal als offizieller Herausgeber. Mit diesem Schachzug vereinte Kierkegaard die bis zu diesem Zeitpunkt dialektisch zueinanderstehenden Methoden. Er kombinierte in diesem Sinne gekonnt die offensichtlich *indirekte Mitteilung*, unter dem Pseudonym *Johannes Climacus*, mit der *direkten Mitteilung*, indem er sich selbst als Herausgeber mit seinem offiziellen zivilen Namen deklarierte. Damit produzierte Kierkegaard in seiner *Abschliessenden unwissenschaftlichen Nachschrift* eine Art dialektische Einheit von *direkter* und *indirekter Mitteilung*.

Besser ersichtlich werden die beschriebenen Schaffensphasen und der erwähnte dialektische Wendepunkt mit der unten abgebildeten Grafik. Sie zeigt auf, welche Werke Søren Kierkegaard in der *indirekten Mitteilung* als *ethische Mitteilungsform* unter Pseudonymen publiziert hat. Gleichzeitig werden auch seine Werke, die er in *direkt-indirekter Mitteilung* als *ethisch-religiöse Mitteilungsform* direkt unter seinem eigenen zivilen Namen publiziert hat, aufgeführt.

⁸⁷⁹ Ebd., 363.

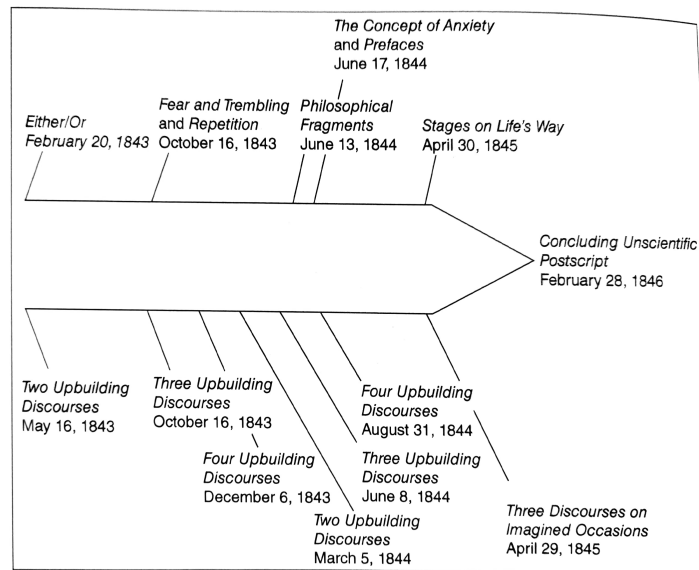


Abbildung 17: Kierkegaards parallele Verfasserschaft⁸⁸⁰.

Da bereits vieles über die pseudonymreiche Schaffensphase und ihren Zusammenhang mit der *indirekten Mitteilung* in vorangegangenen Kapiteln ausführlich gesagt wurde, fasse ich in diesem Kapitel nur noch das Wichtigste davon übersichtlich zusammen und ergänze in einem weiteren Schritt, inwiefern auch die religiöse Schriftstellerei während der zweiten Schaffensphase durchaus auch als *indirekte Mitteilung* gedeutet werden kann. Dabei stütze ich mich vorwiegend auf die Argumentation von Oliver Victor, der in seinem Artikel *Kierkegaard: Existenzphilosoph nur im 'Nebenberuf'? Überlegungen im Anschluss an Jürgen Habermas*⁸⁸¹ überzeugend betonte, dass Kierkegaard nicht nur in der ersten Schaffensphase sein Verfahren der *indirekten Mitteilung* praktizierte. Oliver Victor argumentierte überzeugend, dass das Verfahren der *indirekten Mitteilung* Kierkegaards ebenfalls in den *Reden*⁸⁸² angewandt wurde. Der Verfasser der *Reden*, so Victor, «tritt nicht als Lehrer auf, sondern lässt den Hörer bzw. den Leser⁸⁸³ an seinem zutiefst persönlichen Versuch, zu mehr Existenzinnerlichkeit zu gelangen, teilhaben». ⁸⁸⁴ Der Leser bzw. der Hörer sollte sich den mitgeteilten Inhalt persönlich aneignen. Einverstanden, die Darstellungsform Kierkegaards änderte sich in den *Reden*. Die *Reden* wurden

⁸⁸⁰ SCIM, 160.

⁸⁸¹ Victor, Oliver: Kierkegaard: Existenzphilosoph nur im Nebenberuf? Überlegungen im Anschluss an Jürgen Habermas, 367.

⁸⁸² Wenn von Reden gesprochen wird, dann sind damit sowohl die erbaulichen, wie auch die christlichen Reden gemeint.

⁸⁸³ Die meisten Reden wurden von Kierkegaard nicht vor Publikum gehalten, sondern lediglich in schriftlicher Form veröffentlicht. Sie adressieren also einen Leser bzw. wenn sie gehalten worden wären, einen Hörer. Aus diesem Grund nenne ich beide, sowohl Leser als auch Hörer.

⁸⁸⁴ Victor, Oliver: Kierkegaard: Existenzphilosoph nur im Nebenberuf? Überlegungen im Anschluss an Jürgen Habermas, 366.

dem Leser bzw. dem Hörer nicht mehr unter einem Pseudonym präsentiert. Das beweist, dass die pseudonymen Schriften Kierkegaards und die *indirekte Mitteilung* sich nicht decken. Die subjektive Aneignungsform, die für den Leser bereits während der pseudonymen Schriftstellerei verlangt wurde, blieb allerdings erhalten.

Man darf davon ausgehen, dass Kierkegaard während seiner zweiten Schaffensphase bewusst den Titel *Reden* gewählt hat. Eigentlich denkt man sich dabei nämlich zuerst eines, dass die *Reden* eine Sammlung von «predigtartigen Texten»⁸⁸⁵ seien. Einerseits kann man hier erwähnen, dass Søren Kierkegaard, aufgrund der Tatsache, dass er nie als Pfarrer ordiniert worden war, nicht das Recht dazu hatte, Texte als offizielle Predigten zu verfassen.⁸⁸⁶ So wurden diese predigtartigen Schriften als *Erbauliche Reden* veröffentlicht. Andererseits können wir auch anführen, dass Søren Kierkegaard diese predigtartigen Schriften vielleicht auch mit einer Ordination als Pfarrer nicht als Predigten veröffentlicht hätte. Denn er sah sich schlechthin nicht von Gott dafür bevollmächtigt, von Predigten sprechen zu dürfen. So schrieb er in seinen *Schriften über sich selbst*, dass er «ohne Vollmacht»⁸⁸⁷ auf das Religiöse und das Christliche aufmerksam machen will. Wenn er sich von Gott bevollmächtigt an sein Publikum bzw. an seine Leserschaft und Zuhörerschaft gewendet hätte, dann wäre er, als Autor bzw. Redner, offiziell davon ausgegangen, dass ein *Glaube* objektiv für alle Individuen gleich verkündet werden könnte. Dies hätte nach sich gezogen, dass man davon hätte ausgehen müssen, dass Kierkegaard der Ansicht gewesen sei, dass man sich einen *Glauben* als *direkte* Wissensmitteilung aneignen könne. Christ-Sein hiess für Kierkegaard, dass man sich ausserhalb eines Machtverhältnisses mit sich selbst beschäftigen kann. Es war seiner Meinung nach letztendlich die Subjektivität, die darüber entschied, ob eine Art christliche Religiosität verwirklicht werden kann oder nicht.⁸⁸⁸ Insofern machte es wirklich Sinn, dass Kierkegaard nicht von Predigten sprach, die von oben herab gehalten wurden und der allgemeinen Bevölkerung einen *Glauben* aufzwingen wollten. Die *Reden* bewahrten in Form von *Reden* die «Souveränität des Hörers» und förderten insofern in existenzphilosophischer Perspektive die Subjektivität.⁸⁸⁹ Es wurde den Lesern und Hörern

⁸⁸⁵ Ebd., 365.

⁸⁸⁶ K2, 119.

⁸⁸⁷ SÜS, 10. / SKS 13, 19.

⁸⁸⁸ Victor, Oliver: Kierkegaard: Existenzphilosoph nur im Nebenberuf? Überlegungen im Anschluss an Jürgen Habermas, 367.

⁸⁸⁹ Ebd., 268.

nichts aufgezwungen. Kierkegaard überliess, als Redner bzw. Verfasser, entsprechend dem Leser bzw. Hörer, die Freiheit sich den Inhalt der *Reden* selbst anzueignen.⁸⁹⁰ Victor Oliver meinte passend, dass alles darauf abziele, eine «innerliche, eigenverantwortliche Aneignung» beim Leser bzw. Hörer zu erreichen.⁸⁹¹ Auch wenn die genannten *Reden* Kierkegaards unter seinem eigenen zivilen Namen publiziert wurden, dürfen diese nicht automatisch als *direkte Mitteilung* klassifiziert werden. Die *Reden* traten einfach in einer anderen Form der *indirekten Mitteilung* auf. Man spricht in der Forschung auch von der sogenannten zweiten Phase der *indirekten Mitteilung*.⁸⁹² Diese zweite Phase der *indirekten Mitteilung* könnte auch schon erste Züge der *ethisch-religiösen Mitteilung* bzw. der *direkt-indirekten Mitteilung* als eine Form der *indirekten Mitteilung* aufweisen, da Kierkegaard einen gewissen *Inhalt* zwar mitteilte, d.h. dass er gewisse Inhalte dem Leser bzw. dem Hörer mitteilen wollte, dies aber in pädagogisch-dialogischer Art und Weise durchführte.

Auch in seinen Vorlesungen über die *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* wendete er diese *direkt-indirekte Mitteilung* an, indem er über seine eigenen Mitteilungsarten reflektierte. Dabei war er auf gewisse Inhalte angewiesen und fasste diese auch fast wie ein Dozent zusammen. Auf den ersten Blick könnte dieses Dozentenhafte als *direkte Mitteilung* erscheinen. Allerdings sah er sich selbst, wie bereits in vorangegangenen Kapiteln bereits erläutert, nicht als Dozent in strengerem Sinne.⁸⁹³ Er betonte im selben Zug, dass das, was er als *Inhalt* in dieser Schrift veröffentliche, «nicht Wissenschaft werden darf», also nicht als objektives Wissen bzw. als *direkte Mitteilung* aufgefasst werden darf.⁸⁹⁴ Der *Inhalt*, den er veröffentlichte, sollte sich zur Existenz des Lesers bzw. Hörers verhalten und nicht im objektiven Raum verenden.

Zusammenfassend können wir festhalten, dass Kierkegaard in diversen Formen seine *indirekte Mitteilungart*, manchmal auch in Form der *direkt-indirekten Mitteilung*, selbst praktizierte.

⁸⁹⁰ Ebd., 268f.

⁸⁹¹ Ebd., 269.

⁸⁹² Ebd., 270.

⁸⁹³ DM, 60. / SKS 27, 429f.

⁸⁹⁴ Ebd., 60. / SKS 27, 429f.

3.4.3 Die *indirekte Mitteilung* als *ethische Mitteilungsform* ist Bestandteil seines Inhaltes⁸⁹⁵ und somit eine *direkt-indirekte Mitteilung*

Wie soeben im vorangegangenen Kapitel betont, handeln Kierkegaards Vorlesungen mit dem Titel *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* inhaltlich von der *direkten*, der *indirekten* und *direkt-indirekten Mitteilung*. Die *direkte Mitteilung* ist gemäss Kierkegaard einfach die objektive Wissensmitteilung, die vielfach auch so allgemein dem Leser bzw. Hörer serviert wird, dass eine subjektive Aneignung erschwert wird. Die *direkte Mitteilung* nimmt dem Leser bzw. Hörer die Souveränität, indem dieser die Inhalte nicht in einen Bezug zu seiner eigenen subjektiven Existenz setzt. Indem eine *direkte Mitteilungsart* den Anspruch erhebt, ihre Objektivität zu bewahren, wird der Leser bzw. Hörer gar nicht dazu bewegt, sich die Inhalte der *direkt* mitgeteilten *Mitteilung* subjektiv anzueignen.

Die *indirekte Mitteilung* hingegen beschrieb Kierkegaard auch als *Könnens-Mitteilung*. Innerhalb der *Könnens-Mitteilung* unterschied Kierkegaard nochmals verschiedene Arten, die wir in einem vorangegangenen Kapitel bereits genauer betrachtet haben. An dieser Stelle wird auf diese Details verzichtet und einfach nochmals betont, dass die *indirekte Mitteilung* dem Leser einen *Inhalt* nicht aufzwingen will. Ein *Inhalt* soll in der *indirekten Mitteilungsart* dem Leser bzw. Hörer pädagogisch-dialogisch offeriert werden. Die *indirekte Mitteilungsart* überlässt dem Leser bzw. Hörer einen gewissen Freiraum zur eigenverantwortlichen subjektiven Aneignung des *Inhaltes* der *Mitteilung*. Insofern erhält der Leser bzw. Hörer eine gewisse Souveränität über den Inhalt. Er kann selbst entscheiden, wie er sich diesen zu eigen machen will.

Zuletzt sprach Kierkegaard auch noch von der *direkt-indirekten Mitteilung* bzw. von der *ethisch-religiösen Mitteilung* in seinen Vorlesungen über die *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*. Schon nur, dass er wie gesagt seine *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung* dozentenhaft als Vorlesungen, auch wenn er sie ja nicht gehalten hat, den Lesern bzw. Hörern präsentierte, erscheint etwas komisch. So nahm sich Kierkegaard auch selbstkritisch ins Visier und meinte, dass er sich damit nicht als Dozent verstanden haben will.⁸⁹⁶ Er befand gar, dass es gar «satirisch» wäre, wenn er ein «Dozent – für ethisch-religiöse Mitteilung» wäre.⁸⁹⁷ Er sah also selbst ein, dass das, von dem er hier sprach, nicht

⁸⁹⁵ Beispielsweise in den Schriften über sich selbst oder in der *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*.

⁸⁹⁶ DM, 60. / SKS 27, 429.

⁸⁹⁷ Ebd., 60. / SKS 27, 429.

doziert werden dürfte. Der *Inhalt* dessen, was er mitteilen wollte, durfte und konnte nicht als Wissenschaft bzw. als Wissensmitteilung dargestellt werden. Er musste es in Form einer *Kön-nens-Mitteilung* kommunizieren, denn es sollte sich ja eben zur jeweils individuellen Existenz subjektiv verhalten dürfen. Somit verstand sich Kierkegaard als «eine Art Lehrer im antiken Stil», wie er so schön sagte, und er wäre durchaus bereit gewesen, so wie Sokrates, den Vortrag bzw. die Vorlesung in der Form eines sokratischen Gesprächs zu führen.⁸⁹⁸

Die *indirekte Mitteilung* ist also, wenn auch nicht ganz unproblematisch, dafür selbstkritisch, mitgeteilt, in seinen Vorlesungen über die *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*, Bestandteil seines Inhaltes.

3.4.4 Die *direkt-indirekte Mitteilung* als *ethische-religiöse Mitteilungsform* ist eine Voraussetzung für Humor.

Im Kapitel 3.4.1 über die *indirekte Mitteilungsart* und ihrem Zusammenhang mit Ironie haben wir festgestellt, dass Ironie eine Art der Negation der Wirklichkeit darstellt bzw. die Wirklichkeit mit einer Möglichkeit kontrastiert. In diesem Kapitel 3.4.4 möchte ich an diesem Punkt anknüpfen und die *direkt-indirekte Mitteilung* als *ethisch-religiöse Mitteilungsform* in einen Zusammenhang mit Humor setzen.

Insofern wir in den beiden vorangegangenen Kapiteln die *indirekte Mitteilung* genauer betrachtet haben, stellten wir fest, dass diese Mitteilungsart auf den ersten Blick als scheinbare Wissensmitteilung verstanden werden kann, weil die *indirekte Mitteilung* auch Bestandteil seines Inhaltes ist. Beim zweiten Hinsehen wurde dennoch klar, dass gemäss Kierkegaard diese *direkt-indirekte Mitteilungsart* nicht so verstanden werden soll. Das in der *Mitteilung* als Inhalt *direkt* Mitgeteilte stellte Kierkegaard dem Leser bzw. Zuhörer als hypothetischen Inhalt zur Verfügung. Er wollte den *direkt* mitgeteilten *Inhalt* eigentlich *nicht direkt* mitteilen. Einen *ethisch-religiösen Inhalt* selbst, so meinte Kierkegaard, *direkt* mitteilen zu wollen, sei wie gesagt eine Satire.⁸⁹⁹

Damit wir uns die Mechanismen der *direkt-indirekten Mitteilung* an dieser Stelle etwas besser vorstellen können, müssen wir uns allenfalls Hilfskonstruktionen bilden. Und zwar muss der hypothetische Inhalt einer *ethisch-religiösen Mitteilung*, wenn auch von Kierkegaard *direkt*

⁸⁹⁸ Ebd., 60. / SKS 27, 429.

⁸⁹⁹ Ebd., 60. / SKS 27, 429.

kommuniziert, als eine Art *subjektiver Glaube* an etwas verstanden werden. Dieser *subjektive Glaube* an etwas ermöglicht es dem Leser, die eigentlich als Wissensmitteilung dargestellte *Mitteilung* dennoch als *indirekte Mitteilung* zu enttarnen. Dem Leser bzw. Hörer dieses *subjektiven Glaubensinhaltes* wird somit ein Gedankenspiel ermöglicht, das sich beträchtlich von demjenigen der Ironie unterscheidet. Und zwar setzt die *direkt-indirekte Mitteilung* einerseits einen hypothetischen *subjektiven Glauben* an etwas voraus, der direkt manifestiert und kommuniziert wird. Im gleichen Zug wird dieser hypothetische *subjektive Glaube* an etwas *indirekt* wieder durch eine andere Möglichkeit kontrastiert. In der *direkt-indirekten Mitteilung* setzte sich Kierkegaard sozusagen eine eigene Wirklichkeit, als einen hypothetischen *subjektiven Glauben*, als eigentliche Möglichkeit. Die *direkt* kommunizierte *Mitteilung* ist als eine Wirklichkeit zu verstehen, die dem Leser bzw. dem Hörer nur als Möglichkeit präsentiert wird.

Vielleicht könnte man dieses Vorgehen Kierkegaards auch vergleichen mit einer Art Schaffung von fiktiven Parallelwelten. Gerade wenn wir die Werke, die er selbst unter Pseudonymen verfasst hat, betrachten, dann stellen wir fest, dass er sich in diesen jeweils in eine Art Parallelwelt hineindachte. Kierkegaard erschuf sich damit mögliche andere Welten, in denen er sich selbst positionieren musste. Dieses Positionieren in möglichen anderen Parallelwelten half ihm, sich selbst in unterschiedlichen Kontexten besser kennen zu lernen. Er kontrastierte damit Möglichkeiten mit anderen Möglichkeiten und nicht die Wirklichkeit mit der Möglichkeit. Insbesondere auch, weil er unter diversen Pseudonymen seine Werke verfasste und diese Pseudonyme auch über die Werke hinaus miteinander kommunizierten. Das Hineindenken in eine Subjektivität bzw. in seine Subjektivität unter einer pseudonymen Verfasserschaft half Kierkegaard, sich eine andere Möglichkeit bzw. diverse andere Möglichkeiten auszudenken, die er danach wieder miteinander komponieren und kontrastieren konnte.

Indem sich Kierkegaard also unter pseudonymer Verfasserschaft präsentierte, offenbarte er diverse Möglichkeiten seines eigenen Daseins. Er negierte mit seiner pseudonymen Verfasserschaft nicht sein *Ich* bzw. nicht sein *Subjekt*. Er dachte sich unter einem Pseudonym erst recht *subjektiv* in sich hinein. Ein Pseudonym half Kierkegaard dabei, sich via eine *De-identifikation*, eine Art Denkhilfe bei der Erschaffung einer neuen Möglichkeit seines Selbst, eine Möglichkeit seines Selbst zu vertiefen. Kierkegaard erdachte sich also nicht eine die Wirklichkeit negierende Parallelwelt. Er dachte sich einfach andere Möglichkeiten der Wirklichkeit aus und kontrastierte diese mit weiteren anderen Möglichkeiten der Wirklichkeit.

Auf die Spitze trieb es Kierkegaard dann mit seinem Pseudonym *Ich* im Werk *Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*. Dort schrieb er unter einem *Ich*, das nicht sein wirkliches *Ich* war. Unter einem *Ich* konnte Kierkegaard seine Mitteilung dem Empfänger *direkt* mitteilen. Gleichzeitig, weil es nicht sein wirkliches *Ich* war, enthielt diese Mitteilung einen *indirekten* Aspekt. Das *Ich* als eine Art Möglichkeit seines *Ich*, wurde dem *Empfänger* als Möglichkeit glaubhaft serviert. Der *Empfänger*, wie auch der *Mitteiler*, *glauben* in einer entsprechenden Kommunikation an die offenbarte Möglichkeit. Und zwar als eine Möglichkeit, und nicht als eine Möglichkeit, die aus einer Negation einer Wirklichkeit entstanden ist.

Insofern unterscheidet sich dann der Humor von der Ironie. Ironie negiert die Wirklichkeit, indem sie die Wirklichkeit mit einer anderen Möglichkeit kontrastiert. Die Wirklichkeit ist dem Subjekt als irdisches Wesen gegeben. Humor dagegen setzt bereits eine Wirklichkeit voraus, die nur eine Möglichkeit ist und kontrastiert diese mit einer anderen Möglichkeit. Eine Wirklichkeit, die nur als Möglichkeit vorkommt, können wir uns geistig repräsentieren. In diesem Zusammenhang wird auch klar, warum man bei Humor eine Art *Glauben* benötigt wird. Eine Möglichkeit als Anfangspunkt, verlangt, gerade weil die Möglichkeit nicht als Wirklichkeit einfach gegeben ist, einen *Glauben* an diese Möglichkeit bzw. eine geistige Fähigkeit, sich diese Möglichkeit geistig repräsentieren zu können. Denn eine Möglichkeit, die man mit anderen Möglichkeiten kontrastiert, muss glaubhaft sein bzw. muss geglaubt werden können. Man muss, im Falle des Humors, an eine solche Möglichkeit *glauben*, damit man diese danach mit einer anderen Möglichkeit kontrastieren kann. Anders gesagt, eine Möglichkeit muss man sich geistig vor dem inneren Auge repräsentieren können, damit man diese mit anderen Möglichkeiten kontrastieren kann. Auch Stefan Schütze, ein Zeitgenosse Kierkegaards, der aktives Mitglied der Weimarer Kunst- und Gelehrtenszene war und somit mit Johann Wolfgang von Goethe in Verbindung stand⁹⁰⁰, unterschied in seinem *Versuch einer Theorie des Komischen*, die objektive Begründung, die *Wirklichkeit* des Komischen, von der subjektiven Begründung, der *Möglichkeit* des Komischen⁹⁰¹. Ironie ist in diesem Sinne etwas objektiver, mehr mit der Wirklichkeit verbunden als Humor. Humor ist subjektiver und angewiesen auf die Möglichkeitsform.

⁹⁰⁰ Schütze, Stephan: Versuch einer Theorie des Komischen. - Einleitung, XX.

⁹⁰¹ Ebd., XXXIX.

Konklusion

In der vorliegenden Dissertation gingen wir der Fragestellung nach, ob und wie Ironie und Humor in Relation mit der pseudonymen Verfasserschaft und der *indirekten Methode* bei Søren Kierkegaard vorkommen und zusammenhängen. Der Weg der Beantwortung der oben genannten Fragestellung führte uns zu Ausführungen über die Perspektivität der Pseudonyme, zur pseudonymen Verfasserschaft als Methode der *indirekten Mitteilung*. Dabei wurden auch diverse Pseudonyme Kierkegaards genauer analysiert sowie deren Gebrauch und ihre Auswirkungen für den Verfasser und den Leser studiert. Dies verhalf der Verfasserin der vorliegenden Dissertation zu einem schärferen Blick hinsichtlich des Kierkegaardschen Einsatzes und Gebrauchs von Pseudonymen.

Da es anfänglich so schien, dass insbesondere die Pseudonyme für Søren Kierkegaard Teil der *indirekten Mitteilung* waren, wurde es unerlässlich, auch die *Mitteilung* selbst, mit ihren vier Elementen (Gegenstand, Mitteilung, Empfänger, Mitteiler) zu untersuchen. Je nach Schwerpunkt und Akzent der vier Elemente innerhalb einer Mitteilung konnte eine geänderte Zugehörigkeit zur *direkten*, *indirekten* oder *direkt-indirekten Mitteilung* festgestellt werden. An diesem Punkt wurde der Verfasserin klar, dass Kierkegaard nicht nur die Methode der *direkten* und der *indirekten Mitteilung* kannte. Er differenzierte neben der *direkten* und der *indirekten Mitteilung* auch noch eine *direkt-indirekte Mitteilung*. Fortan wurde also nicht mehr nur die *indirekte Mitteilung* betrachtet. Auch die *direkt-indirekte Mitteilung* schien gerade in Bezug auf meine Fragestellung von grosser Bedeutung zu sein. Eine genauere Untersuchung der vier Elemente einer *Mitteilung* (Gegenstand, Mitteilung, Empfänger, Mitteiler) zeigte dabei weitgehend die Differenzen zwischen *direkter*, *indirekter* und *direkt-indirekter Mitteilung* auf. Fokussiert eine Mitteilung beispielsweise auf den *Gegenstand* einer *Mitteilung*, dann sprach Kierkegaard von einer sogenannten *Wissens-Mitteilung* bzw. *direkten Mitteilung*. Tritt die *Mitteilung*, der *Empfänger* oder der *Mitteiler* ins Zentrum einer *Mitteilung*, dann kategorisierte Kierkegaard diese in die *indirekte Mitteilung*. Bei diesen sogenannten *indirekten Mitteilungen* sprach Kierkegaard auch von *Könnens-Mitteilungen*. Es muss in diesem Sinne bei *indirekten Mitteilungen* bzw. *Könnens-Mitteilungen* nicht nur etwas gewusst werden, sondern es muss auch gelebt werden können. Das Tun bzw. die Tat steht bei der *Könnens-Mitteilung* im Vordergrund. Und damit etwas getan bzw. gelebt werden kann, musste es Kierkegaards Ansicht nach subjektiv angeeignet

worden sein. Innerhalb der *indirekten Mitteilungen* selbst mussten demnach unterschiedliche *Könnens-Mitteilungen* zuerst voneinander angemessen abgegrenzt und verstanden werden.

Letztendlich führten diese Betrachtungen der *Könnens-Mitteilung* zur genaueren Untersuchung der *ästhetischen Könnens-Mitteilung*, der *ethischen Könnens-Mitteilung* und der *ethisch-religiösen Könnens-Mitteilung*. Wenn wir die vier Elemente der *Mitteilung* (Gegenstand, Mitteilung, Empfänger, Mitteiler) wieder aufgreifen und die drei *Könnens-Mitteilungen* anhand derer vergleichen, stellen wir unterschiedliche Schwerpunkte auf die vier Elemente fest. In der *ästhetischen Könnens-Mitteilung* treten *Empfänger* und *Mitteiler* gleichermassen auf und der Fokus wird im Besonderen auf die praktische Fertigkeit ausgerichtet. Bei einer *ethischen Könnens-Mitteilung* tritt der *Empfänger* in den Mittelpunkt und der *Mitteiler* verschwindet dabei. In einer *ethischen Könnens-Mitteilungsart* vertraut man auf das *Können* des *Empfängers*, so wie Sokrates in der Anwendung seiner maieutischen Methode auf das Wissen seiner Lernenden setzte und sich dabei selbst als Unwissender in den Hintergrund verfrachtete. Hingegen nimmt man in einer *ethisch-religiösen Mitteilung* den *Mitteiler* ernster als den *Empfänger*. Oder anders gesagt, dem *Mitteiler* wird mehr Autorität zugesprochen als dem *Empfänger*.

Wie soeben beschrieben, eröffneten diese Differenzierungen weitere Spannungsfelder, die auch das anfängliche Forschungsvorhaben veränderten und erweiterten. So ergaben sich offensichtlich nicht nur Untersuchungen innerhalb des Spannungsfeldes, das sich zwischen *direkter* und *indirekter Mitteilung* eröffnete, sondern auch innerhalb der *indirekten Mitteilung*. Denn, so zeigte die tiefgründige Beschäftigung mit der Thematik auf, Kierkegaard unterschied nicht nur, wie anfänglich erwartet, zwischen einer *direkten* und einer *indirekten Mitteilung*. Kierkegaard kannte eben auch noch diese eine weitere Form der Mitteilung, die *direkt-indirekte Mitteilung*. Dafür spricht nicht zuletzt auch die Tatsache, dass seine *indirekte Mitteilung* nicht nur Methode, sondern auch Bestandteil seines Inhaltes war. Unter anderem sprach er *direkt* über die Methode der *indirekten* und *direkt-indirekten Mitteilung* in seiner Veröffentlichung *Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung*. Kierkegaard reflektierte darin kritisch sein eigenes Tun, indem er sich entschuldigte und sich selbst hinterfragte, ob die *direkte Mitteilung* über den *Inhalt* der *indirekten Mitteilung* die richtige Form bzw. die richtige Methode dafür sein kann. Und er kam zum Schluss, dass er in diesem Fall von einer *direkt-indirekten Mitteilung* sprechen muss. Doch wo war diese denn nun in seinem Werk anzusiedeln und einzuordnen?

Im Zusammenhang mit Kierkegaards Eigenheit, dass er viele Werke unter einem pseudonymen Verfasser veröffentlicht hat, verband sich zuerst auch seine Methode der *indirekten Mitteilung*. Die *indirekte Methode* erschien in erster Linie hauptsächlich mit der ersten Schaffensphase, die insbesondere, nach seiner Dissertation mit dem Titel *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, unter Pseudonymen stattfand, einherzugehen. Bei genauerem Hinsehen wurde die *indirekte Mitteilung* allerdings auch in der zweiten Schaffensphase nach dem Wendepunkt, der mit dem Werk *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift* markiert wird, gut in den *erbaulichen und christlichen Reden* erkenntlich. Und zwar wurde in dieser zweiten Schaffensphase die *indirekte Mitteilung* in Form der *direkt-indirekten Mitteilung* angewandt. Das heisst, Kierkegaard, schrieb in dieser zweiten Schaffensphase nicht mehr *indirekt*, unter erkennbarer pseudonymer Verfasserschaft, sondern *direkt-indirekt* unter einem anderen Verfasser-Ich. Er publizierte seine Werke jeweils unter einem Pseudonym, also unter einem *Ich*, welches nicht seinem eigenen *Ich* entsprach. Er trat in diesem Sinne in der *direkt-indirekten Mitteilung* nicht als *Mitteiler* in Form eines Autors auf, sondern als Verfasser mit Autorität. Die Autorität wurde allerdings dadurch gemildert, dass er sich selbst nicht als vollmächtiger Autor sah. Das autoritäre *Ich* in Form eines *dichterischen Ichs*, das nicht seinem *Ich* entsprach, erlaubte es ihm, den Leser besser zu verführen. Es ging ihm in der *direkt-indirekten Mitteilung* um eine Verführung des Lesers in einen Raum der Möglichkeiten hinein, so dass der Leser einen möglichst aktiven Denkprozess durchläuft. Der Prozess der Verführung in einen Raum von Möglichkeiten lässt den Leser den *Gegenstand* der *Mitteilung* subjektiv und individuell aneignen. Der Verführte lässt sich dabei selbst subjektiv von der Autorität aneignen. In der *indirekten Mitteilung* erhoffte sich Kierkegaard zuerst eben diese Verführung des Lesers. Wenn allerdings ein pseudonymer Verfasser für den Leser erkenntlich ist und der Leser weiss, dass er vom Verfasser verführt werden soll, ist der Leser bereits vorsichtig und eignet sich den *Gegenstand* der *Mitteilung* nicht vollends subjektiv an. Der *Gegenstand* der *Mitteilung* wird nämlich in diesem Fall mit der Wirklichkeit in Verbindung gebracht, weil dem Leser erkenntlich durch einen pseudonymen Verfasser ein Bezug zur Wirklichkeit geboten wird. Die Verbindung zur Wirklichkeit beschränkt den *Empfänger* in seinem individuell möglichen Denkprozess, den er durchlaufen könnte. Der *Empfänger* kann sich sozusagen höchstens eine die Wirklichkeit kontrastierende Möglichkeit während dem Lesen eines pseudonymen Verfassers ausdenken. Er kann sich so höchstens ironisch verhalten.

Wird der Leser bzw. der *Empfänger* wahrhaftig in einen Denkprozess verführt, indem er sich in eine Möglichkeit hineindenkt, wie beispielsweise in der *direkt-indirekt Mitteilung* mit einem *dichterischen Ich*, welches nicht das wirkliche *Ich* ist, eignet er sich diese Möglichkeit individuell und subjektiv an. Natürlich weiss der Leser bzw. *Empfänger* nicht, dass das *dichterische Ich* nicht das wirkliche *Ich* ist, und so nimmt der Leser bzw. *Empfänger* die *Mitteilung* ernster bzw. er nimmt den *Mitteiler* ernster. Er *glaubt* in diesem Sinne an die Möglichkeit, die er sich während des Lesens der *Mitteilung* erdenkt. Es ist des *Empfängers* persönlicher *Glaube*, innerhalb seiner Denkmöglichkeiten, der ihn weiter-ver-führt in andere mögliche Möglichkeiten. Ausgangspunkt für diesen Denkprozess der *direkt-indirekten Mitteilung* scheint allerdings der *Glaube* an eine *Möglichkeit* zu sein. Der *Glaube* an eine *Möglichkeit* wiederum ist eine Bedingung für Humor. Für die *direkt-indirekte Mitteilung* benötigt der *Empfänger* einen *Glauben* bzw. muss der *Empfänger* in einen *Glauben* ver-führt, und nicht ge-führt, werden. Oder, anders gesagt, dem *Empfänger* muss etwas *glaub*-haft gemacht werden, so dass ihm der *Glaube* anhaftet. Insofern verstehe ich auch, dass Kierkegaard die *direkt-indirekte Mitteilung* auch *ethisch-religiöse Könnens-Mitteilung* genannt hat. Die *direkt-indirekte Mitteilung* verlangt dem *Empfänger* der *Mitteilung* einen *Glauben* an eine *Möglichkeit* ab. Der *Glaube* an eine *Möglichkeit* widerspiegelt sich im *religiösen* der *ethisch-religiösen Könnens-Mitteilung*.

Schlussendlich lässt sich aus meinen gedanklichen Tätigkeiten herausdividieren, dass sich Ironie bei Kierkegaard im Spannungsfeld zwischen der Wirklichkeit und der Möglichkeit ansiedeln lässt. Humor wiederum sortiert sich im Spannungsfeld der Möglichkeiten ein. Beim Humor wird von einem Individuum noch etwas mehr verlangt als bei Ironie. Humor fordert als Ausgangslage eine Art *Glaubensgrundlage*, die *glaub*-haft vom Einzelnen geglaubt werden kann. Damit die *Glaubensgrundlage* möglichst *glaub*-haft für den Einzelnen ist, muss er in den *Glauben* ver-führt werden. Eine *Ver*-führung bedeutet in diesem Sinne auch, dass ein *Einzelner* gewaltlos, also ohne Autorität und Zwang im Hintergrund, etwas tut, was er eigentlich nicht wollte oder sollte.⁹⁰² Insofern stehen dem *Einzelnen* dann in diesem gewalt- und autoritätslosen Raum auch Gedanken zur Verfügung, die eigentlich nicht gewollt oder gesollt werden.

⁹⁰² Vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Verf%C3%BChrung>, 27. Februar 2024.

Epilog

Wie im Prolog angedacht, versteht sich die vorliegende Dissertation unter anderem als Kritik am Streben nach «menschlicher Selbstbemächtigung und Weltbemächtigung»⁹⁰³, wie dies Lenz Prütting im Sinne Hermann Schmitz' bezeichnet. Sie ist eine Kritik am wissenschaftlich-objektiv ausgerichteten «faustischen Menschen», der sich selbst viel zu ernst nimmt und der meint, alles nehme durch seine Taten und alleine durch sein Tun einen Anfang. Im Prolog dieser Dissertation wurde die Stelle aus *Faust im Studierzimmer I*, worin Faust über eine adäquate Anpassung des biblischen Satzes «Im Anfang war das Wort (...)»⁹⁰⁴ aus dem Johannesevangelium sinniert, angesprochen. *Faust* kommt zum Schluss, dass am Anfang nicht das Wort, sondern die Tat steht. Faust bemächtigt sich hiermit anhand der Tat seiner Selbst und der Welt. Er ist überzeugt, dass er sich der Welt anhand seiner Taten bemächtigen kann.

Wenn wir nun nach all den Reflexionen Kierkegaard wieder in einen Bezug zu *Faust* und dem *Johannesevangelium* setzen, stellen wir fest, dass Kierkegaard noch weiter geht. Kierkegaard ist wortstark und seine Werke sind umfangreich. Er hat sich gekonnt in Wort und Schrift ausgedrückt und mit seinen Worten seine Spiele gespielt. Seine Vorstellungen, sein Denken und seine Phantasien verfasste er so prägnant, dass seine Worte als Taten sprechen. Indem er schrieb, betätigte er sich. Schreiben war sein Tun. Schreiben war seine Tat. Beispielsweise schrieb er in der Tat als Verfasser unter Pseudonymen. Er setzte sich selbst als pseudonymer Verfasser in seinen Schriften in Szene.

Einerseits begab sich Kierkegaard anhand der pseudonymen Verfasserschaft in eine ästhetische Lebensweise hinein, die ihrerseits und andererseits gerade unter der pseudonymen Verfasserschaft selbst von den ethischen Vorstellungen und Lebensweisen floh. Das Ästhetische und das Ethische waren wie zwei «Seelen», in seiner «Brust», die sich ständig voneinander trennen wollten.⁹⁰⁵ Wir erinnern uns an den dialektischen Knoten: Der Ästhet geht nicht in dieselbe Richtung wie der Ethiker. Und der Ethiker geht nicht in dieselbe Richtung wie der Ästhet. Der Ästhetiker bewegt sich vorwiegend in einer Sphäre des Wirklichen. Wir haben in diesem Zusammenhang während der Besprechung der *ästhetischen Könnens-Mitteilung* auch von Fertigkeiten und vom Tun geredet. Der Ethiker hingegen bewegt sich in der Sphäre des Sollens. Die beiden Sphären des Ästhetikers und des Ethikers kontrastieren miteinander, indem bei ihrem

⁹⁰³ HR1, 62.

⁹⁰⁴ LU17, Johannes 1,1.

⁹⁰⁵ F, 33. V.1112-1117.

Zusammentreffen die Wirklichkeit auf die Möglichkeit trifft. Das kontrastreiche Aufeinandertreffen der beiden Sphären der Wirklichkeit und der Möglichkeit ist in diesem Rahmen eine Voraussetzung für Ironie. Im Spannungsfeld der Ironie bleibt der dialektische Knoten erhalten, er löst sich nicht auf.

Die ständige Dialektik der beiden Bereiche, der Ästhetik und der Ethik, synthetisiert sich bei Kierkegaard im Religiösen, im *Glauben*. Das Religiöse versteht Kierkegaard nicht als Religion, insbesondere nicht als Religion einer bestimmten Glaubensrichtung. Das Religiöse ist für Kierkegaard ein *subjektiver Glaube*, der individuell angeeignet worden sein muss. Eine subjektive und individuelle Aneignung eines *Glaubens* erfolgt ohne Druck und Macht von Dritten. Eine Staatsreligion kann in diesem Sinne einen wahren *Glauben* nur verhindern, weil sie so, den *Glauben* dem Volk, der grossen Masse gegen Bezahlung aufzwingen will. *Glauben*, so Kierkegaard, muss vom Individuum, vom *Einzelnen* selbst kommen. Der *Einzelne* muss in diesem Sinne bereit sein, sich dem *Glauben*, der Möglichkeit zu öffnen und sich in einen *Glauben* hineinzudenken. Innerhalb des Glaubens, innerhalb der Sphäre des Möglichen ist der Gläubige in der Lage, sich eine Möglichkeit auszudenken und Möglichkeiten mit anderen Möglichkeiten zu kontrastieren, was die Voraussetzung für Humor ist.

Literaturverzeichnis

1 Primärliteratur

1.1 Werkausgaben

Die Werkausgaben von Søren Kierkegaard sind in Bezug auf den Werktitel alphabetisch geordnet. Grundlage für meine Dissertation bildeten die Deutschen Ausgaben von Emanuel Hirsch (teilweise Hayo Gerdes), daher werden diese Ausgaben nun zuerst alphabetisch aufgeführt. Danach werden die weiteren gebrauchten Übersetzungen

Deutsche Ausgaben Emanuel Hirsch

Kierkegaard, Søren: Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. - Erster Band, Simmerath 2003.

Kierkegaard, Søren: Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. - Zweiter Band, Simmerath 2003.

Kierkegaard, Søren: Der Begriff der Angst. - Vorworte, Simmerath 2003.

Kierkegaard, Søren: Der Liebe Tun, Simmerath 2003.

Kierkegaard, Søren: Die Schriften über sich selbst, Simmerath 2003.

Kierkegaard, Søren: Einübung im Christentum, Simmerath 2003.

Kierkegaard, Søren: Entweder / Oder. - Erster Teil, Düsseldorf 1964.

Kierkegaard, Søren: Entweder / Oder. - Zweiter Teil, Simmerath 2004.

Kierkegaard, Søren: Erbauliche Reden 1844. - Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten 1845, Simmerath 2004.

Kierkegaard, Søren: Zeitungsartikel 1842-51. - Der Corsarenstreit, Düsseldorf/Köln 1960.

Kierkegaard, Søren: Philosophische Brocken, Simmerath 2003.

Kierkegaard, Søren: Stadien auf des Lebens Weg, Simmerath 2004.

Kierkegaard, Søren: Tagebücher. - Erster Band, Simmerath 2003.

Kierkegaard, Søren: Tagebücher. - Zweiter Band, Simmerath 2003.

Kierkegaard, Søren: Tagebücher. - Dritter Band, Simmerath 2003.

Kierkegaard, Søren: Tagebücher. - Vierter Band, Simmerath 2003.

Kierkegaard, Søren: Tagebücher. - Fünfter Band, Simmerath 2003.

Kierkegaard, Søren: Über den Begriff der Ironie. - Mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, Simmerath 2004.

Kierkegaard, Søren: Der Augenblick [Übers. Emanuel Hirsch. Unter Mitarb. von Rose Hirsch], Köln 1959.

Kierkegaard, Søren: Erstlingsschriften [Übers. Emanuel Hirsch. Unter Mitarb. von Rose Hirsch], Köln 1960.

Weitere verwendete Übersetzungen

Kierkegaard, Søren: Berliner Tagebücher [Übers. Tim Hagemann], Berlin/Wien 2000.

Kierkegaard, Søren: Die Dialektik der ethischen und der ethisch-religiösen Mitteilung [Übers. Tim Hagemann], Bodenheim 1997.

Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode. - Furcht und Zittern. - Die Wiederholung. - Der Begriff der Angst. [Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup, Hrsg. Hermann Diem und Walter Rest], Köln und Olten 1956.

Kierkegaard, Søren: Die Wiederholung. - Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin [Übers. Liselotte Richter], Frankfurt am Main 1984.

Kierkegaard, Søren: Zur Selbstüberprüfung der Gegenwart empfohlen [Übers. Christian Hansen], Altenmünster, 2017.

Dänische Ausgaben

Die dänischen Ausgaben wurden digital konsultiert und sind aus diesem Grunde im Rahmen des Literaturverzeichnisses im Kapitel 6.1 Gesammelte Werke – digitale Ausgaben aufgeführt.

2 Einführungen zu Kierkegaard

Böhmer, Otto A.: Reif für die Ewigkeit. – Kierkegaard und das Lachen der Götter, Freiburg / München 2021.

Chevallier, Philippe.: Être soi - Une introduction à Kierkegaard, Genève 2020.

Diem, Hermann: Kierkegaard, Frankfurt am Main 1956.

Liessmann, Konrad Paul.: Søren Kierkegaard zur Einführung, Hamburg 1993.

Lippitt, John. & Pattison, George.: The Oxford Handbook of Kierkegaard, Oxford 2013.

Mesnard, Pierre.: Kierkegaard, Paris 1954.

Pieper, Annemarie.: Søren Kierkegaard, München 2000.

Theunissen, Michael. & Greve, Wilfried.: Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards, Frankfurt a. Main 2016.

Wesche, Tilo.: Kierkegaard. - Eine philosophische Einführung, Stuttgart 2003.

3 Biographien zu Kierkegaard

Garff, Joakim.: Kierkegaard, München 2004.

Mendelson, Harald von: Kierkegaard. Ein Genie in einer Kleinstadt, Stuttgart 1995.

Rhode, Peter P.: Kierkegaard, Hamburg 1959.

4 Sekundärliteratur

4.1 Monographien

- Adorno, T. L.: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen, Frankfurt am Main 2003.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik. [G. Bien, Hrsg., & E. Rolfes, Übers.], Hamburg 1985.
- Amman, E.: *Dandyism in the Age of Revolution: The Art of the Cut*, Chicago 2015.
- Anaut, M.: *L'humour entre le rire et les larmes. Traumatismes et résilience*, Paris 2014.
- Arendt, Dieter: *Der poetische Nihilismus in der Romantik*, Berlin 1972.
- Arnaud, Philippe: *Le rire des philosophes*, Paris 2015.
- Bergson, Henri: *Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen*. [R. Plancherel-Walter, Übers.], Hamburg 2011.
- Bossart, Yves: *Trotzdem lachen. - Eine kurze Philosophie des Humors*, Deutschland 2022.
- Blumenberg, Hans: *Das Lachen der Thrakerin*, Frankfurt a. Main 1987.
- Deleuze, Gilles: *Différence et Répétition*, France 1968.
- Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation. - Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band*, [Hrsg. Heike Hammer, Johan Heilbron, Peter-Ulrich. Merz-Benz, Annette Treibel und Nico Wilterdink. Bearbeitet von Heike Hammer], Amsterdam 1997.
- Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation. - Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band*, [Hrsg. Heike Hammer, Johan Heilbron, Peter-Ulrich. Merz-Benz, Annette Treibel und Nico Wilterdink. Bearbeitet von Heike Hammer], Amsterdam 1997.
- Elias, Norbert: *Die höfische Gesellschaft*, [Hrsg. Reinhard Blomert, Heike Hammer, Johan Heilbron, Annette Treibel und Nico Wilterdink. Bearbeitet von Claudia Opiz.], Amsterdam 2002.
- Frege, Gottlob: *Eine logische Untersuchung*. In *Logische Untersuchungen*, Göttingen 1976.
- Freud, Anna: *Le Moi et les mécanismes de défense*, [Übers. Anne Berman], Paris 1949.
- Freud, Sigmund: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten. Der Humor*, Frankfurt am Main 2009.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Die Leiden des jungen Werther*, Stuttgart 2001.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Faust. - Der Tragödie Erster Teil*, Stuttgart 2000.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Hamburg 1827.
- Heymel, M. und Möller, C.: *Das Wagnis, ein Einzelner zu sein. Glauben und Denken Søren Kierkegaards am Beispiel seiner Reden*, Zürich 2013
- Jankélévitch, Vladimir : *L'ironie*, Paris 1964.
- Japp, Uwe: *Theorie der Ironie*, Frankfurt am Main 2021.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1961.
- Kaube, Jürgen: *Hegels Welt*, Berlin 2020.
- Lisson, Frank: *Humor. - Warum wir lachen*, Springe 2014.
- Marhenke, Dietmar: *Britischer Humor im interkulturellen Kontext*. Technische Universität Carolo-Wilhelmina zu Braunschweig, 2003.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1872.
- Marx, Karl: *Das kommunistische Manifest*, Berlin 2020.
- Marx, Karl: *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Berlin 1976.
- Morreall, John: *The Philosophy of Laughter and Humor*, New York 1987.
- Olesen, Søren Gosvig: *Avec Kierkegaard. - La philosophie dans le texte*, [Monika Wesemann], Paris 2017.

Olesen, Søren Gosvig: Transzendente Geschichte, Tübingen 2012.
 Paul, Jean: Vorschule der Ästhetik, Hamburg 1990.
 Päge, Herbert: Karikaturen in der Zeitung: engagierter Bildjournalismus oder opportunistisches Schmuckelement?, Aachen 2007.
 Prütting, Lenz: Homo ridens. – Eine phänomenologische Studie über Wesen, Formen und Funktionen des Lachens, Freiburg/München 2014.
 Rousseau, Jean-Jacques: Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Stuttgart 1998.
 Rugenstein, Kai: HUMOR. - Die Verflüssigung des Subjekts bei Hippokrates, Jean Paul, Kierkegaard und Freud, Paderborn 2014.
 Schmitz, Hermann: Der unerschöpfliche Gegenstand - Grundzüge der Philosophie, Bonn 2007.
 Schütze, Stephan: Versuch einer Theorie des Komischen, Hamburg 2022.
 Stewart, Jon: Subjectivity, Irony and the Crisis of Modernity, Oxford 2015.
 Theunissen, Michael: Der Begriff ERNST bei Søren Kierkegaard, Freiburg/München 1982.
 Weil, Simone: Über die Ursachen von Freiheit und gesellschaftlicher Unterdrückung, Zürich 2021.
 Wittgenstein, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt a. Main 2003.

4.2 Romane

Ferrante, Elena: Meine geniale Freundin, [Karin Krieger], Berlin 2018.
 Ferrante, Elena: Die Geschichte eines neuen Namens, [Karin Krieger], Berlin 2019.
 Ferrante, Elena: Die Geschichte der getrennten Wege, [Karin Krieger], Berlin 2019.
 Ferrante, Elena: Die Geschichte des verlorenen Kindes, [Karin Krieger], Berlin 2019.
 Lewinsky, Charles: Rauch und Schall, Zürich 2023.
 Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften, Hamburg 1978.
 Zeh, Juli: Über Menschen, München 2022.
 Zeh, J., & Urban, S.: Zwischen Welten, München 2023.

4.3 Aufsätze aus Sammelwerken

Bühler, Peter: Foi et humour. Une petite dramaturgie de la foi chrétienne, d'après Dürrenmatt.
 Bühler, Peter: Humour, éthique et psychoanalyse. Une relecture critique de Freud. In E. Cuvillier (éd.), *Sola fide. Mélanges offerts à Jean Ansaldo*. Genève, Labor et Fides, 2004, 247-257.
 Bühler, Peter: Humor als Lebensweisheit. *Berliner Theologische Zeitschrift*, 24e année, 2007/2: *Ethik des Alltäglichen*. 278-289.
 Bühler, Peter: Karikatur als heilsame Herausforderung an die Religion, in: cardo. Ein Bazar für das theol. Studienjahr Jerusalem, Heft 10 des Jahres 5772/2012/1433: Nichts zu lachen?, Jerusalem, 13-21.
 Bühler, Peter: Liebe und Dialektik der Mitteilung. In: I. U. Dalferth (éd.), *Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards « Taten der Liebe »*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, 71-87.
 Bühler, Pierre: Spuren von Kierkegaards Humor in Dürrenmatts Bildwerk? In: Weber, U; Schnyder, P; Gasser, P; Rusterholz, P. *Dramaturgien der Phantasie: Dürrenmatt intertextuell und intermedial*. Göttingen 2014, 209-237.
 Causse, Jean-Daniel: Kierkegaard et le pseudonyme. Une figure de la vérité. *Études Théologiques et Religieuses*(88), 2013/4, 549-557.

- Clair, André: Kierkegaard et l'itinéraire de la liberté. De "Ou Bien - Ou Bien" à "Coupable - Non-Coupable". *Revue de Théologie et de Philosophie*, 2022, 189-211.
- Ferreira, M.: The "Socratic secret". The postscript to the Philosophical Crumbs. In R. A. Furtak, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. A Critical Guide*. Cambridge, 2010, 6-24.
- Freud, Sigmund: Das Unheimliche. In S. Freud, *Gesammelte Werke 1917-1920*, Band 12, Frankfurt a. Main, 231.
- Freud, Sigmund: Die Verneinung. In S. Freud, *Gesammelte Werke 1925-1931*, Band 14. Frankfurt am Main, 11-15.
- Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 13., Frankfurt am Main 1940, 75-166.
- Haardt, Alexander: Ethische und ästhetische Persönlichkeit. Zum Verhältnis des Ethischen und Ästhetischen bei Søren Kierkegaard und Michail Bachtin. *Studies in East European Thought. The Discourse of Personality in the Russian Intellectual Tradition*, Vol. 61(2/3), 2009, 165-179.
- Lübcke, Paul: Kierkegaard and indirect communication. *History of European Ideas. Special Issue Kierkegaard*, 12(1), 1990, 31-40.
- Lerchner, Thorsten: Die Anthropologie des impliziten Lesers. Zur Christlichen Philosophie in den Reden Søren Kierkegaards. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 67 (2020) 2(134. Jahrgang), 278-298.
- Lippitt, John: Humor and irony in the Postscript. In R. A. Furtak, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. A Critical Guide*. Cambridge 2013, 149-169.
- Lopes, Paulo Henrique: The Mutiny of the Pseudonyms in the Kierkegaardian Authorship. *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 25, no. 1, 2020, 303-321.
- Marek, Jakub: Anti-Climacus: - Kierkegaard's Servant of the Word. In: Nun, K., & Stewart, J.: *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources Volume 17. Kierkegaard's Pseudonyms*. England 2015, 39-48.
- Martínez, Matías: Das lyrische Ich. Verteidigung eines umstrittenen Begriffs. In: Autorschaft. Positionen und Revisionen. DFG-Symposium 2001. Herausgegeben von Heinrich Detering, Stuttgart/Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2002, 376-389.
- Muench, P: Kierkegaard's sokratisches Pseudonym: Ein Profil von Johannes Climacus. In R. A. Furtak, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. A Critical Guide*. Cambridge 2013, 25-44.
- Neuhouser, Frederick: Rousseaus Kritik der ökonomischen Ungleichheit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63, Berlin 2015, 235-272.
- Poole, Roger: Kierkegaard: The indirect communication. Charlottesville und London : University Press of Virginia, 1993. *Religiöse Studien*. 1994;30(4):532.
- Schaff, Barbara: Der Autor als Simulant authentischer Erfahrung. Vier Fallbeispiele fingierter Autorschaft. In: Autorschaft. Positionen und Revisionen. DFG-Symposium 2001. Herausgegeben von Heinrich Detering, Stuttgart/Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2002, 426-443.
- Schüttel, Noëlla P. (2018). Comment ne pas rire? La notion d'une possibilité normative du rire dans des situations interculturelles et politiquement difficiles. In de J. Ferrari, S. Grapotte et A. Lahjomri, *Le possible et l'impossible*. Paris 2017, 371-374.
- Schüttel, Noëlla P.: Rire, humour et normativité. In : F.-X. Amherdt, É. Cairus, C. Rohner et F. Surdez, *Dieu est humour: rire et spiritualité*, Basel 2019, 39-48.
- Schüttel, Noëlla P.: Imagination, pseudonymes et humour chez Kierkegaard. In : J.-Y. Beziau, D. Schulthess, *L'imagination*, London 2020, 747-753.

- Schüttel, Noëlla P. : Les attitudes esthétique et éthique chez Kierkegaard. In : P. Béjan, D. Schulthess, *Le Beau*. Iași 2018, 451-456.
- Schulthess, Daniel: Rire de l'ignorance? (Platon, Philèbe 48a-50e). In M.-L. Desclos, *Le rire des Grecs: Anthropologie du rire en Grèce ancienne*. Grenoble 2000, 309-318.
- Schulthess, Daniel: Esquisse d'une critique de la raison humoristique. Bulletin de la Société Française de Philosophie, Paris 2014, 1-24.
- Victor, Oliver: Kierkegaard: Existenzphilosoph nur im Nebenberuf? Überlegungen im Anschluss an Jürgen Habermas. In *Kierkegaard Studies Yearbook*, vol. 28, no. 1, 2023, 359-367.
- Westphal, Merold: Climacus on subjectivity and the system. In R. A. Furtak, *Kierkegaard's Concluding Unscientific Postscript. A Critical Guide*, Cambridge 2010, 132-148.
- Wrigley, Richard: *The Politics of Appearances. Representations of Dress in Revolutionary France*, Oxford-New-York, Berg, 2002, 378ff.

5 Weitere Literatur, Nachschlagewerke

- Demel, W., & Thamer, H.-U. (2018). *WBG Weltgeschichte*. Mainz: WBG.
- Hof, H., & Dörries, R: *Medizinische Mikrobiologie*, Stuttgart 2005.
- Mortimer, C., & Müller, U.: *Chemie*, Stuttgart 2007.
- Schlieper, Cornelia A.: *Grundfragen der Ernährung*, Hamburg 2010.
- Duden 28. Auflage, 2020.

6 Websites und andere digitale Ressourcen

6.1 Gesammelte Werke – digitale Ausgaben

Dänische Ausgabe der Søren Kierkegaard Skrifter

Det Kgl. Biblioteks tekstportal

https://tekster.kb.dk/text?editorial=no&f%5Bsubcollection_ssi%5D%5B%5D=sks&match=one&search_field=Alt

Adler, Dieter: Freuds Gesammelte Werke, verfügbar unter: <https://www.freud-online.de/>, 18. Februar 2024.

Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse.

http://freud-online.de/Texte/PDF/freud_werke_bd13.pdf, 26. Februar 2024.

Platon, Theaitetos

<http://opera-platonis.de/Theaitetos.pdf>, 26. Februar 2024.

Cambridge Dictionary

Anticlimax

<https://dictionary.cambridge.org/fr/dictionnaire/anglais/anticlimax>, 26. Februar 2024.

6.2 Weitere Websites

Kunsthalle Bremen zu Hogarths Bilderreihe

<https://www.kunsthalle-bremen.de/blog/hogarths-kupferstichfolge-der-weg-einer-dirne/>, 23. November 2016.

Weitere Quellen zu Hogarths Bilderreihe

http://www.androgon.com/wp-content/uploads/2015/06/st_presse_hogarth_a_harlots_progress_pl_2_1732.jpg, 11. Oktober 2016.

http://www.androgon.com/wp-content/uploads/2015/06/st_presse_hogarth_the_marriage_settlement_1745.jpg, 11. Oktober 2016

http://www.androgon.com/wp-content/uploads/2015/06/st_presse_hogarth_the_marriage_settlement_1745.jpg
23. November 2016

<http://www.artnet.de/k%C3%BCnstler/william-hogarth/marriage-%C3%A0-la-mode-set-of-6-R-8bBpXuL9SqxM4meOagAg2>
29. März 2020.

Karikatur Museum Krems

http://www.karikaturmuseum.at/de/kunstvermittlung/was-ist-karikatur/was-ist-karikatur/Karikatur_Definition.pdf
5. Dezember 2016

Jane Austen Society of North America
<http://www.jasna.org/persuasions/on-line/vol36no1/nigro-phillips.html>
23. November 2016

Europeana – finanziert von der EU
https://www.europeana.eu/de/item/92023/images_billed_2010_okt_billeder_object76650
29. März 2020

Fachstelle für Statistik des Kanton Zugs
<https://www.zg.ch/behoerden/gesundheitsdirektion/statistikfachstelle/themen/01bevoelkerungszahlen/haushalt>
8. April 2022

6.3 Wikipedia Websites

Juan Huarte de San Juan
https://de.wikipedia.org/wiki/Juan_Huarte_de_San_Juan, 14. Juni 2016.

Peregrinus Proteus
https://en.wikipedia.org/wiki/Peregrinus_Proteus, 25. Februar 2024.

A Harlot's Progress
https://de.wikipedia.org/wiki/A_Harlot%E2%80%99s_Progress#/media/Datei:Hogarth-Harlot-2.png
29. März 2020

Ladder of Divine Ascent Sinai 12th century
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ladder_of_Divine_Ascent_Sinai_12th_century.jpg
17. Juli 2017

Brunelleschis Experiment
<http://paxonbothhouses.blogspot.com/2014/12/brunelleschis-dome-wikipedia-httpen.html>
29. März 2020.

Geschichte der Eisenbahn
https://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_der_Eisenbahn#Erste_maschinelle_Antriebe,
8. April 2022

Verführung
<https://de.wikipedia.org/wiki/Verf%C3%BChrung>
27. Februar 2024

6.4 Twitter

<https://www.vox.com/policy-and-politics/2019/9/24/20881541/trump-greta-thunberg-tweet-un>, Post vom 24. September 2019

<https://twitter.com/gretathunberg/status/1351890941087522820?lang=de>, Post vom 20. Januar 2021

<https://twitter.com/realDonaldTrump/status/1176339522113679360?lang=fr>, Post vom 24. September 2019.

6.5 Coursera

Stewart, Jon: Lecture Søren Kierkegaard – Subjectivity, Irony and the Crisis of Modernity von der Universität Kopenhagen, Lecture 6.1 The Trip to Berlin and the Beginning of the Authorship, 29. Oktober 2021, Zeit 13:24.

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Karikatur aus dem Corsar Nr. 279, 3. Januar 1846.	60
Abbildung 2: A harlot's progress, 1732	73
Abbildung 3: The marriage settlement, 1745	75
Abbildung 4: Les Incroyables, by Louis Darcis after Carle Vernet, 1796.	76
Abbildung 5: Karikatur von Kierkegaard.....	78
Abbildung 6: Bei dieser Karikatur.....	78
Abbildung 7: Entwicklung des Humorbegriffs	80
Abbildung 8: Brunelleschis Experimentanordnung 1425	84
Abbildung 9: «Wie die Ironie ruhig zu dem Fürchterlichen hineingeht».....	106
Abbildung 10: «Und wie viel Ironie ruhig wieder hinausgegangen ist».....	106
Abbildung 11: Himmelsleiter mit Mönchen.....	144
Abbildung 12: Fundamentaler Denkprozess des Lesers.....	193
Abbildung 13: Betrachtungsweisen von Kierkegaards Pseudonymen	210
Abbildung 14: Übersicht zum Vergleich zwischen Menschen - Kierkegaard, Rousseau, Neuhausser.....	228
Abbildung 15: Übersicht direkte, indirekte und direkt-indirekte Mitteilungen.....	267
Abbildung 16: Greta Thunbergs ironische Antwort auf Trumps Aussage.....	287
Abbildung 17: Kierkegaards parallele Verfasserschaft.	291

Selbstständigkeitserklärung

Die Verfasserin der Arbeit erklärt hiermit ehrenwörtlich, dass,

- die vorliegende Arbeit selbstständig, ohne fremde Hilfe und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt zu haben;
- die aus fremden Quellen (einschliesslich elektronischer Ressourcen) direkt oder indirekt, wörtlich oder sinngemäss übernommenen Texte, Illustrationen und/oder Gedanken ausnahmslos als solche kenntlich gemacht zu haben und sie gemäss wissenschaftlichen Richtlinien korrekt nachgewiesen zu haben;
- die Arbeit in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Lehranstalt vorgelegt zu haben.

Der/die Verfasser/-in weiss um die Konsequenzen von abweichendem Handeln (Plagiat).

Ort, Datum

Unterschrift



Anêt, 1. März 2024

Noëlla Patricia Schüttel

