

# Über Kierkegaard und das „Interessante“<sup>1</sup>

Carl Henrik Koch

Die Begegnung mit dem pseudonymen Teil von Søren Kierkegaards Werk scheint vollauf die Lehre der Hermeneutik zu bestätigen, daß der Leser bei der Begegnung mit einem Text immer sein Vorverständnis mitbringt. So fällt beispielsweise die Lektüre von *Der Begriff Angst* vor einem Studium Hegels und Rosenkranz' ganz anders aus als nachher. Auch die oft konfliktreichen Begegnungen mit den Produkten der Kierkegaard-Industrie, der überwältigenden Sekundärliteratur von Rezensenten, die Kierkegaard bekanntlich genauso zuwider waren wie auf der Straße streuende Barbiergesellen, scheinen dies zu bestätigen<sup>2</sup>. Hier scheint geradezu ein Beleg vorzuliegen für Stanley Fischers radikale Behauptung, der Leser – und nicht der Autor – sei der Hauptproduzent des Textes. Offenbar gibt es fast genauso viele Verfasser wie Leser und Interpreten des pseudonymen Werkes, eine Auffassung, die Kierkegaard kaum erstaunt hätte. So spielt Climacus in den *Philosophischen Brocken* höflich scherzhaft mit dem Gedanken, das im Buch formulierte Projekt könne ja auch von dem Leser selbst erfunden worden sein<sup>3</sup>. Eine etwas weniger radikale Auffassung von der Beziehung zwischen Autor, Leser und Text hat Fish in seinem vielgenannten Buch über Milton: *Surprised by Sin* (1967) vorgelegt. Miltons religiöses Epos *Paradise Lost*, so meint er, gebe keine Beschreibung des Sündenfalls, sondern trage durch eine Demütigung des Lesers zu dessen religiöser Selbstbesinnung und Aufrichtung bei<sup>4</sup>. Der Text handelt also nicht von etwas, sondern er handelt. Der sprachphilosophische Begriff der Sprechhandlungen scheint hier in den Textbegriff der Literatur aufgenommen zu sein. Daß dieser literaturtheoretische Aspekt eine solche Beachtung gefunden hat, ist überraschend, denn erbauliche Literatur, und um eine solche handelt es sich hier, will eben in erster Linie nicht berichten oder verkünden, sondern erbauen. Daß Miltons Epos von 1667 in diesem Punkt eine Parallele zu beispielsweise John Bunyans *The Pilgrim's Progress* von 1678 darstellt, erscheint unmittelbar einleuchtend.

## 1. Kierkegaards christliche Satire

Das pseudonyme Werk will erbaulich sein, es will weder verkündigen – dazu mangelt es an Autorität – noch theoretisch belehren. Die Geißel soll geschwungen werden über ein verdorbenes Geschlecht, um es so auf den rechten Weg zu führen. Es ist die Geißel der Satire, die, wie man so sagt, im Namen der Wahrheit geschwungen wird<sup>5</sup>; aber anders als jene Geißel, der Christus sich bei der Vertreibung der Krämer aus dem Tempel bediente, wird sie ohne Autorität geschwungen<sup>6</sup>.

Daß die Gattung des pseudonymen Werks die Satire, die „gottesfürchtige Satire“, ist, geht klar aus „Ein Beiblatt“ zu der Bilanz des Werkes hervor, die Kierkegaard in *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller* (1851) zieht. Die Christenheit bedürfe „einer gottesfürchtigen Satire“ heißt es hier, und eben eine solche habe er, besonders mit Hilfe der Pseudonyme, geschaffen<sup>7</sup>.

Die Satire will den Menschen dazu bringen, innezuhalten und sich auf sich selbst und sein Leben zu besinnen. Der Dichter, schreibt Kierkegaard 1853/54, der eine solche Satire schaffen und in „Geistesdingen zum ‘Innehalten’ bewegen“ kann, „muß Wehmut haben, um durch die Hilfe von Idealen rühren zu können“, und „er muß, wiederum mit Hilfe der Ideale, Satire haben; Satire, um die unentwegte Geschäftigkeit der Mittelmäßigkeit tödlich treffen zu können“<sup>8</sup>.

Von Idealen ausgehende Satire ist eine Satire, die von Engagement und Leidenschaft ausgeht. Der Dichter ist nicht nur ein Dichter von Texten, sondern er dichtet auch sein eigenes Leben, indem er sich persönlich mit seinem Anliegen identifiziert. Dadurch wird er eine öffentliche Person, was uneigennützig und leidvoll ist. Kierkegaard denkt hier vermutlich an den Corsar-Streit. Der Verlust, den dieses Erscheinen in der Öffentlichkeit mit sich führt, „der kommt auf tausend Arten wieder. Darum sind Schläge in der Geißel meiner Satire, darum ist Salbung in meiner Darstellung des Christlichen, darum werde ich klingende Münze und harte Währung zur Erbauung aus.“

In dieser wichtigen Passage wird das Ziel des gesamten Oevres als Erbauung des Lesers definiert. Die Geißel der Satire, von der die Rede ist, muß das pseudonyme Werk sein (jedoch nur bis 1848, die Produktion des *Anti-Climacus* von 1849-1850 natürlich ausgenommen), und bei der Darstellung des Christlichen muß an die religiösen Reden gedacht werden, die unter Kierkegaards eigenem Namen erschienen und deren stilistisches Kennzeichen der Ernst und das Salbungsvolle sind –

hier handelt es sich wohl um den Predigtstil Mynsters, der für die religiösen Redner deutlich inspirierend war. Vielleicht sind Salbung und Ernst Ausdruck des Wehmuts zur Rührung, von dem Kierkegaard 1853–1854 sprach, und Voraussetzung dafür, andere zum „Innehalten“ zu bewegen. Dies wäre ein Schlüssel zu Kierkegaards retrospektivem Verständnis des Gesamtwerkes, wenn es weiter heißt, Wehmut und Satire seien letzten Endes ein und dasselbe: sie drückten den Akzept der Ideale aus, die allein zum Innehalten bewegen. Dies bedeutet nicht, daß der Dichter die Kraft zur Beeinflussung habe. Er ist sogar im doppelten Sinne machtlos: Er wird von Gott gezwungen, die Ideale zu akzeptieren, und ist der göttlichen Forderung gegenüber unbedingt gehorsam. Und in einem solchen Fall ist der Dichter, das heißt Kierkegaard, wie dieser mit einem Anflug von Pathos sagt, „das Innehalten“<sup>10</sup>.

Die christliche Satire ist also nicht ausschließlich negativ, sondern geht von Idealen aus. Sie wird vom Positiven geleitet, was jedoch nicht unbedingt in jedem einzelnen Teil dieser Satire zum Ausdruck kommt, dafür aber in den einzelnen Werken als Ganzem. So endet *Entweder-Oder* bekanntlich mit einer Predigt.

Hiermit ist die Gattung des pseudonymen Werks bestimmt, und zwar wie Kierkegaard selbst es nach 1846 auffaßte – ohne Berücksichtigung des Pseudonyms Anti-Climacus. Es geht um eine Satire, die ihren Ausgang in Idealen nimmt, mithin um die erbauliche Satire. Daß diese Auffassung des Werks nach 1846 formuliert wird, kann dadurch bedingt sein, daß sich zu diesem Zeitpunkt für Kierkegaard die Forderung der Nachfolge Christi stellt. Dies geschieht in „Das Evangelium des Leidens“, in der dritten Abteilung von *Erbauliche Reden in verschiedenem Geist* von 1847, man vergleiche dazu die Kritik der verborgenen Innerlichkeit in der *Einübung im Christentum* von 1850<sup>11</sup>. Die Wirkung der Satire beruht darauf, daß Äußeres und Inneres vereint, das heißt, daß Leben und Glauben in Übereinstimmung miteinander gebracht werden. Dies ist wohl in erster Linie gemeint, wenn Kierkegaard von Satire spricht, die ihren Ausgangspunkt in Idealen nimmt, ein Ideal, das voll und ganz zu verwirklichen auch Kierkegaard selbst sich außerstande sah.

Als Satire ist das anonyme Werk Dichtung, und als christliche und erbauliche Satire ist es erbauliche Dichtung, eine Gattung, die ja aus der Literatur wohlbekannt ist. Dantes Göttliche Kommödie, Miltons Epos vom Sündenfall und Bunyans allegorische Schilderung vom Weg der Seele zu Gott sind klassische Beispiele für erbauliche Dichtung über den Fall und die Auferstehung des Menschen. Das fiktive Universum dieser

Werke ist religiös oder theologisch organisiert, und seine dichterische Gestaltung spricht den Leser existentiell an. Diese beiden Grundzüge des Textes lassen sich nur rein abstrakt voneinander trennen<sup>12</sup>.

In stark verkürzter Form bedeutet die Stadienlehre bei Kierkegaard – besonders wenn sie von dem im *Begriff Angst* beschriebenen Verlust der Unmittelbarkeit her verstanden wird – einen Bericht vom Fall und von der Auferstehung des Menschen und ist also eine religiös organisierte Dichtung. Eben die existentielle Anrede – die bei Kierkegaard offenbar eine Übereinstimmung zwischen Leben und Werk voraussetzt – bewegt den Menschen dazu, innezuhalten in seiner Jagd nach dem Zeitlichen, sich auf sich selbst zu besinnen und sich zu seiner religiösen Bestimmung zu bekennen. Hiermit ist der erbauliche Charakter des pseudonymen Werks bestimmt.

Diese Bestimmung läßt sich auch in mehr kierkegaardschen Wendungen formulieren, als dies hier der Fall ist. Das pseudonyme Werk regt den Leser zu einer Wiederholung an und versucht, eine solche zu ermöglichen. Die Wiederholung, um die es hier geht, ist die Rückkehr des Menschen zum unmittelbaren und unreflektierten Kindheitsglauben. Der Mensch wird er selbst, indem er wie Hiob in kindlichem Zutrauen und ohne Fragen zu stellen, sein Schicksal in Gottes Hand legt. Durch eine Entwicklung soll der Mensch zu sich selbst zurückkehren. Dieser Entwicklungsprozeß ist nicht – wie bei Hegel – eine dialektische Vermittlung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven, sondern eben eine Wiederholung. Und diese Wiederholung ist nicht lediglich eine Rückkehr, sondern eine verklärte Wiederholung.

Formell entspricht die kierkegaardsche Kategorie „Wiederholung“ der hegelschen Kategorie „Vermittlung“ oder „Mediation“. Wie bei Hegel ist eine Rückkehr eine verklärte Rückkehr. Das selbstbewußte Subjekt wird selbstbewußt wieder es selbst, aber ist doch, da es gerade als selbstbewußt sich selbst durchsichtig geworden ist, nicht dasselbe wie zuvor. Um eine von Hegels Analogien zu benutzen: Der Greis betet dieselben Gebete wie das Kind, legt aber die Erfahrungen eines ganzen Lebens in seine Worte<sup>13</sup>. Deshalb wird die Wiederholung bei Kierkegaard am besten durch die Figur des Hiob illustriert. Der junge Mensch in der *Wiederholung* glaubt zwar, er sei nach seiner unglücklichen Verliebtheit wieder frei und mithin er selbst geworden; aber diese Wiederholung oder Rückkehr ist nicht die richtige Wiederholung. Er ist nicht im eigentlichen Sinne er selbst geworden, und seine wieder-

gewonnene Freiheit ist deshalb eine Illusion. Der junge Mensch hat nicht eingesehen, daß er nur frei und folglich nur er selbst ist, indem er die Bindung an das Göttliche und seine Abhängigkeit davon akzeptiert.

Reell besteht natürlich, trotz formaler Übereinstimmungen, ein großer Unterschied zwischen der kierkegaardschen Wiederholung und der hegelschen Mediation. Kurz und vielleicht ein wenig kühn kann man den Unterschied folgendermaßen ausdrücken: Der Mensch wird bei Hegel er selbst, indem er das Allgemeine in sein Bewußtsein aufnimmt, wohingegen der Mensch bei Kierkegaard er selbst wird, indem er sich selbst als außerhalb Gottes und Gott gegenüberstehend erlebt, das heißt durch Schuldbewußtsein. Bei Hegel bedeutet die Sünde oder das Böse, gewollt außerhalb des Allgemeinen zu stehen, ein Zustand, den der Mensch überwinden muß, um er selbst zu werden. Bei Kierkegaard ist Sünde, gewollt in der Unwahrheit zu sein, die Unwahrheit zu sein und das aus eigener Schuld<sup>14</sup>. Beide Zustände sind im hegelschen Begriff der abstrakten oder universellen Subjektivität enthalten<sup>15</sup> oder in dem, was A. P. Adler und später Kierkegaard die isolierte Subjektivität nannten. Alle tieferen Gedanken, schreibt Kierkegaard im Tagebuch von 1850, „sind sich darin einig, das Böse in die isolierte Subjektivität zu stellen“<sup>16</sup>. Der reelle Unterschied zwischen den charakterisierten Zuständen ist der, daß der kierkegaardsche im Gegensatz zum hegelschen unvermeidlich und unüberwindbar ist. Die Beschreibung der Dialektik zwischen Individuum und Geschlecht im *Begriff Angst* zeigt gerade, daß der Sündenfall des einzelnen Individuums, sein Greifen nach dem Endlichen und Körperlichen, unvermeidlich ist, aber er zeigt auch, daß der einzelne selbst die volle Verantwortung für seinen Fall trägt. Das Bewußtsein dieser Verantwortung ist das Schuldbewußtsein. Hiermit ist wohl nur gesagt, daß die kierkegaardsche Kategorie „Wiederholung“ zu einer Transzendenzphilosophie gehört. Die formale Übereinstimmung zwischen den Begriffen der beiden Philosophen ist allerdings auffallend.

## 2. Das „Interessante“

Nachdem die Gattung des pseudonymen Werkes bestimmt worden ist, soll nun seine Richtung, das heißt der innere Zusammenhang der Werke und hiermit auch die Entwicklung der Autorenpersönlichkeit oder Autorenpersönlichkeiten Gegenstand der Überlegung sein. Es geht ei-

nerseits um eine etwas genauere Bestimmung des pseudonymen Werkes als der Schilderung des Falls und der Auferstehung des Menschen, aber andererseits auch um die wesentliche Frage, warum Kierkegaard das Geschlecht, das er beeinflussen wollte, als verdorben betrachtete. Ziel und Entwicklung des Werkes müssen ja auf einer Diagnose dessen beruhen, wogegen es ein Mittel sein soll. Darum dient eine Bestimmung des Werks auch einer Bestimmung von Kierkegaards Auffassung seiner eigenen Zeit, für die er schrieb und in die er hineinschrieb. In diesen Zusammenhang gehört der Begriff das „Interessante“. Diese ästhetische Kategorie, die zur Zeit Kierkegaards in literarischen und künstlerischen Kreisen wohlbekannt war, aber später mehr oder weniger in Vergessenheit geriet, soll im folgenden kurz beschrieben werden.

Als ästhetische Kategorie wurde das „Interessante“ von Friedrich Schlegel in seiner Abhandlung „Über das Studium der griechischen Poesie“ (1795–96) eingeführt. Als das „Interessante“ bezeichnet Schlegel das sinnlich Erregende und hiermit auch das Individuelle, da das Allgemeine, das etwas Begriffliches ist, nicht auf die Sinne einwirken kann. Schlegel zufolge versucht die Kunst, die charakteristisch ist für die Moderne und den Kulturverfall, das „Interessante“ darzustellen, während die antike Kunst das Allgemeine, das heißt das Schöne, angestrebt hatte. Die Konzentration der Moderne auf das Interessante ist mithin Zeichen dafür, daß in der modernen Poesie die reinen und allgemeinen Gesetze der Schönheit übertreten werden; die gegenwärtige Kunst hat darauf verzichtet, das Allgemeine auszudrücken, deshalb haben ihre Erzeugnisse – so meint Schlegel – weder einen ästhetischen noch einen moralischen Wert. Das Interessante fesselt, weil es ein sinnliches Behagen, das heißt ein rein subjektives Erlebnis hervorruft. Wenn die moderne Poesie das Interessante sucht, erhebt sie nicht einmal Anspruch auf die Objektivität, die Schlegel, Winckelmann und andere zeitgenössische Verehrer der Antike als die wesentlichste Bedingung für einen reinen und unbedingt ästhetischen Wert betrachteten.

Das künstlerische Ideal ist also nicht mehr wie in der Antike das Schöne, sondern das Interessante. Schlegel beschreibt auch dies als eine subjektive ästhetische Kraft<sup>17</sup>, das heißt als etwas Individuelles oder Partikuläres, das den Leser oder Betrachter gefangennimmt. Er nennt es auch das Charakteristische. Aber dieses Interessante fesselt nur so lange, wie es neu ist; als Wohlbekanntes langweilt es uns. Das Publikum fordert unentwegt starke und neue Reize und hat deshalb ein unersättliches Bedürfnis nach interessanten Individualitäten. Vergebens führt jedoch

der Dichter dem genußsüchtigen Publikum die eine interessante Individualität nach der anderen vor. Das Faß der Danaiden, das Bild der unersättlichen sinnlichen Begierde, bleibt leer. Die moderne Kunst kann sinnlich erregen, aber nicht befriedigen<sup>18</sup>.

Hinter der Charakteristik des Interessanten als des sinnlich Erregenden und Individuellen steht Kants ästhetische Theorie. Das sinnliche Behagen ist für Kant ein „Privatsinn“, das heißt etwas Subjektives; wenn wir also erleben, daß ein Gegenstand unser sinnliches Behagen auslöst, so wird mit der Aussage „Dies ist behaglich“ keine Forderung erhoben, daß andere in derselben Situation dasselbe erleben müssen, das heißt die Aussage über sinnliches Behagen erhebt keinerlei Anspruch auf das, was Kant subjektive Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit nennt. Und diese Allgemeingültigkeit, oder eher die implizite Forderung danach, ist Kant zufolge ein wesentlicher Zug des ästhetischen Geschmacksurteils vom Schönen und Erhabenen. Deshalb hat das Interessante weder einen rein ästhetischen Wert – denn das als interessant Bezeichnete ist durch das sinnliche Erleben bedingt – noch einen unbedingten Wert, denn das Erlebnis des Interessanten muß von individuellen Verhältnissen bedingt sein; Aussagen darüber, daß etwas interessant sei, erheben mithin keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit.

Novalis, der ein Jugendfreund Schlegels war, hat in seinen Aphorismen eine Reihe von Bemerkungen zum „Interessanten“ gemacht. Nicht das Objekt als solches sei, so behauptet er, interessant, sondern die Reflexion des Beobachters mache das Objekt erst interessant. Das Interessante führt folglich den Beobachter dazu, sich mit sich selbst zu beschäftigen, sich in sich selbst zu spiegeln und selbstgenießerisch zu sein. „Kein Interesse“, schreibt Novalis, „ist interessanter, als was man an sich selbst nimmt“<sup>19</sup>. Das sinnliche Behagen, das immer mit dem Körperlichen und dem Genuß verbunden ist, den unsere Sinne in uns erregen, interessiert uns und ist für uns das „Interessante“. Der Genuß an sich, in seiner Unmittelbarkeit, reicht indessen nicht aus. Die Tatsache, daß uns etwas interessiert, ist dadurch bedingt, daß wir über den Genuß reflektieren, den es uns macht. Nur für Wesen, die ihrer selbst bewußt sind, kann deshalb etwas Interessantes vorliegen. Wir können für andere interessant sein, indem wir ihnen Anlaß geben, über die sinnliche Erregung zu reflektieren, die wir bei ihnen verursachen, das heißt, wenn wir sie dazu bewegen, sich mit sich selbst zu beschäftigen; und wir können für uns selbst und in uns selbst interessant sein, wenn wir in erster Linie sinnliche Erregung suchen, nicht um ihrer selbst willen, sondern um

über sie zu reflektieren, das heißt, um uns selbst zu erleben. Hierdurch ist der Begriff das „Interessante“ mit dem Begriff Selbstreflexion oder Selbstbewußtsein verknüpft; dieses Selbstbewußtsein ist, da vom Erlebnis der sinnlichen Erregung die Rede ist, ein Bewußtsein des Körperlichen und deshalb auch des Sexuellen.

Es ist also wichtig, zwischen Unmittelbarkeit und Reflexion zu unterscheiden. In Kierkegaards *Entweder-Oder* wird Don Juan als die unmittelbare sinnliche erotische Genialität definiert<sup>20</sup> und als solcher ist er nicht reflektiert, das heißt, nicht interessant für sich selbst, – aber er kann es natürlich für jemanden sein, der der Aufführung von Mozarts Oper beiwohnt. Don Juan ist der unreflektierte Verführer, sein Gegenteil ist der Verführer Johannes: er ist der reflektierte Verführer und sich selbst – wie er in einem Brief an das junge Mädchen Cordelia schreibt – „der interessanteste Mensch“<sup>21</sup>.

Wenige Jahre, nachdem Schlegel die Kategorie das „Interessante“ eingeführt hatte, definierte Johann August Eberhard in seinem ästhetischen Handbuch das Interessante als das, was die Erwartung auf Genuß und Behagen erweckt sowie an Verstand und Gefühl appelliert<sup>22</sup>, ohne jedoch – wie Schlegel – das Behagen als sinnlich zu charakterisieren. Von dem kulturellen und künstlerischen Rückgang im Verhältnis zur Antike, für den nach Auffassung Schlegels die zeitgenössische Dominanz des Interessanten Ausdruck war, ist bei Eberhard keine Spur zu finden. Schlegels Kulturkritik ist durch einen schalen Glauben an den Menschen als Vernunftwesen ersetzt. Der Genuß, von dem Eberhard spricht, ist ein geistiger Genuß, und demnach ist das Interesse ein geistiges Interesse.

In der obigen Charakteristik des Interessanten ist besonders Wert auf den Genuß des Genusses gelegt, das heißt auf die Reflexion über den Genuß, der dadurch zum Selbstgenuß wird. Einen bedeutend wesentlicheren Inhalt erhält die Kategorie, wenn das Gewicht ausschließlich auf die Reflexion gelegt wird.

In der dänischen Literaturkritik ist der Ausdruck das „Interessante“ wohl zum ersten Mal von J. L. Heiberg 1842 in seiner Kritik von Oehlenschlägers Tragödie „Dina“ angewandt worden. Unter dem „Interessanten“ versteht Heiberg hier „das Charakteristische“ oder eher die Charakterentwicklung, das heißt die Bildung der Individualität. Heiberg gesteht der klassischen Tragödie Format zu im Hinblick auf die Charakterdarstellung, spricht aber den griechischen Tragödiendichtern die Fähigkeit ab, die Charakterentwicklung zu schildern, die Heiberg zufolge das Interessante im eigentlichen Sinne ist<sup>23</sup>.



Eine Individualität oder Persönlichkeit wird man, indem man sich seiner selbst bewußt wird, indem man sich selbst erwirbt, das heißt, für sich selbst wird, was man ist. Hegelianisch ausgedrückt bedeutet dies, daß das Äußere im Inneren und das Innere im Äußeren reflektiert wird. Hegel zufolge erwerben wir uns selbst, indem wir die historische und kulturelle Entwicklung, deren Produkt wir sind, in einem Bildungsprozeß durchlaufen. Unsere Körperlichkeit erwerben wir, indem wir lernen, unseren Körper zu beherrschen, das heißt, das Innere im Äußeren auszudrücken. Charakter und Individualität bestehen darin, daß der Mensch reflektiert sich selbst erworben hat. Der Prozeß, durch den dies geschieht, ist ein Bildungsprozeß. Während früher das Gewicht auf der sinnlichen Erregung lag, liegt es jetzt auf der Reflexion. Das Interessante hat zwei Hauptformen, eine subjektive: die sinnlich erregende, und eine objektive: Individualität und Charakter.

In Kierkegaards *Entweder-Oder* werden die zwei Definitionen des „Interessanten“ miteinander verknüpft. Für den Verführer Johannes ist die junge Cordelia und der erotische Bildungsprozeß, den er sie durchlaufen läßt, das Interessante, indem er unentwegt Anlaß zu sinnlicher Erregung gibt. Aber wenn Cordelia sich ihrer Körperlichkeit oder Sexualität bewußt geworden ist, beispielsweise, wenn sie die Sexualität zu einem Versuch braucht, Johannes gefangen zu halten, und dadurch Charakter und Individualität, das heißt, in objektivem Sinne „interessant“ geworden ist, wird sie uninteressant für ihn. Oder wie Johannes im *Tagebuch des Verführers* schreibt:

„Ein junges Mädchen darf ... nicht interessant sein, denn das Interessante enthält stets eine Reflexion auf sich selbst ... Ein junges Mädchen, das dadurch gefallen will, daß es interessant ist, will eigentlich sich selbst gefallen“<sup>24</sup>.

Wer zu Charakter und Individualität gebildet worden ist, das heißt sich selbst erworben hat, ist der „Interessante“ im objektiven Sinne, während derjenige, der erregend auf einen Betrachter wirkt, weil in diesem etwas Unentwickeltes und Unbewußtes liegt, das aktualisiert und bewußtgemacht werden muß, für den Betrachter das „Interessante“ im subjektiven Sinne ist. Es scheint mithin gerade eine der Pointen im *Tagebuch des Verführers* zu sein, daß Cordelia Johannes nur im subjektiven Sinne interessiert, solange der erotische Bildungsprozeß, durch den er sie führt, nicht zu Ende geführt ist. Wenn dies geschehen ist, ist sie das „Interessante“ im objektiven Sinne und er verliert völlig das Interesse an ihr.

### 3. Die Richtung des Werkes und über das „Sichverlaufen im Interessanten“

In *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* beschreibt Kierkegaard sein Werk als eine Bewegung vom Interessanten zum Einfältigen<sup>25</sup>. Diese Beschreibung gilt der Schriftstellerpersönlichkeit, die sich durch die Pseudonyme vom verborgenen Zustand, bei dem das Innere nicht im Äußeren ausgedrückt ist, zum offenbaren Zustand entwickelt hat, das heißt von dem Zustand, er selbst und trotzdem etwas anderes zu sein und dadurch die Neugier zu erregen, zu dem Zustand, ein-fältig, also keine Vielfalt mehr wie zuvor, sondern durchschaubar zu sein. Aber die Beschreibung gilt auch dem Werk als solchem, unter anderem, weil die Schriftstellertätigkeit Ausdruck einer Selbsterziehung auf das Dienen für die Sache des Christentums hin ist, denn – wie Kierkegaard selbst sagt – „er kämpfte in sich selber und als Schriftsteller darum, es an den Tag zu bringen, dies Einfältige: Christ zu werden“<sup>26</sup>. Im Tagebuch von 1849 hatte er geschrieben, wenn er nicht streng zum Christentum erzogen worden wäre, „und doch gewußt hätte, was ich weiß, wäre ich ein Dichter geworden, und ich wäre eigentlich der interessanteste Dichter katexochen (der ersten) geworden“<sup>27</sup>. Der Ausdruck „der ersten“ ist kaum zufällig gewählt. In der Apostelgeschichte heißt es von Paulus, daß er, der Anstiftung zum Aufruhr bezichtigt, vor die ersten Männer von Cäsarea geführt wurde<sup>28</sup>. Unter den ersten zu sein ist in dieser Verbindung kaum etwas eindeutig Positives.

*Der Gesichtspunkt* ... erschien bekanntlich erst nach Kierkegaards Tod, aber in der kleinen Schrift *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller* von 1851 beschrieb er auch die Bewegung in seinem Werk als eine Bewegung in Richtung des Einfältigen<sup>29</sup>, ohne jedoch hier die Kategorie das „Interessante“ mit einzubeziehen.

Warum war diese Bewegung notwendig, wo Kierkegaard doch streng christlich erzogen worden war? Kierkegaard selbst gibt Auskunft in einer längeren Tagebuchaufzeichnung von 1849, die wahrscheinlich während der Arbeit am *Gesichtspunkt* entstand. Er schreibt hier, „die Zeit hatte, hat sich im Interessanten verlaufen; die Bewegung sollte zum Einfältigen gemacht werden“<sup>30</sup>. Kierkegaard faßte sich selbst als „eminent im Besitz des Interessanten“ auf und war wohl auf dem Hintergrund der gelösten Verlobung und besonders als Verfasser von *Entweder-Oder* der Interessante; sowohl seine Person als auch sein Werk zogen – zumindest für eine kurze Zeit – das neugierige Publikum an, für das das

Neue und Ungewöhnliche das Interessante war. Wenn er an dieser Rolle festgehalten hätte, wäre er „der Held und Abgott des Augenblicks“ geworden; aber er war seiner Aufgabe treu geblieben und statt dessen „der Martyrer des Augenblicks“ geworden. Der Ausdruck „sich im Interessanten verlaufen“ tritt schon 1843 in der *Wiederholung* auf<sup>31</sup>.

Daß die eigene Zeit sich im Interessanten verlaufen hatte, muß einer der Gründe dafür gewesen sein, daß die Zeit einer gottesfürchtigen Satire bedurfte – jedenfalls wenn Kierkegaard sein Werk retrospektiv betrachtet. Aber was will das sagen, „sich im Interessanten verlaufen“?

Constantin Constantius schreibt in der *Wiederholung*: wenn „ein Mann sich im Interessanten verlaufen hätte, wer sollte ihn denn da retten, wenn nicht eben ein Mädchen?“<sup>32</sup> Das Interessante ist hier als etwas Abwechselndes, etwas Erregendes und Anziehendes zu verstehen. Aber es scheint auch eine weitere Pointe in der Äußerung zu liegen. Das Mädchen ist ja das Unmittelbare, und nur das Unmittelbare, das heißt, das Unreflektierte, kann sich mit der Selbstreflexion und dem Selbstgefälligen messen, das wohl als Leere zu verstehen ist. Der selbstreflektierende Verführer in *Entweder-Oder* jagt ja dem Genuß und der Erregung nach, um die Leere in seinem Inneren auszufüllen und die Verzweiflung zu lindern; er selbst scheint nichts Substantielles zu enthalten. Sich im Interessanten verlaufen hat also zum einen etwas mit der Sinnlichkeit und Körperlichkeit und zum anderen etwas mit der Reflexion zu tun.

Auch Kierkegaards Zeitgenossen hatten ein Auge für die Dominanz des Interessanten. P. L. Møller beschreibt in seinen *Kritischen Skizzen* (1849) die künstlerische Krise seiner Zeit in fast schlegelschen Wendungen und mit einem scharfen Blick für die Wurzeln des Bösen. Beispielsweise tadelt er den Dichter Chr. Winter und dessen Zeitgenossen, weil sie das unmittelbar Naive zugunsten des Gekünstelten und Reflektierten verwerfen. P. L. Møller gehörte als Kritiker ja der oehlen-schlägerschen Schule an. Winthers Dichtung war ursprünglich von einer unmittelbaren Naivität geprägt gewesen, die sich aber im Laufe der 30er Jahre verloren hatte. Die Schuld an diesem Wechsel in Winthers Werk hat, Møller zufolge, hauptsächlich das Publikum, das ständig nach sinnlicher Erregung lechzt<sup>33</sup>. Während P. L. Møller die Krise seiner Zeit als eine künstlerische und kulturelle Krise betrachtete, worin er teilweise mit Schlegel übereinstimmte, faßte Kierkegaard sie als religiös auf. Das Ziel der gottesfürchtigen Satire war, die Gegenwart von der Sinnlichkeit und Reflexion weg auf das Religiöse hinzuführen.

Nach dem Sinnlichen und Körperlichen und in letzter Instanz nach dem Sexuellen zu greifen bedeutet, wie aus dem *Begriff Angst* hervorgeht, den zu wählen, der man nicht ist. Der Mensch ist religiös veranlagt und sollte eine Synthese des Seelischen und Körperlichen sein, vereint oder getragen von Geist. Hier ist nicht die Rede von einer platonischen, ontologischen Dreiteilung des Menschen; der Geist ist – hegelianisch gesagt – das Selbstbewußtsein, aber nicht Selbstbewußtsein als solches – der Begriff Geist ist zweideutig – sondern das Bewußtsein, daß das richtige Verhältnis oder die richtige Harmonie zwischen Seele und Körper besteht, so daß „der Geist so gesiegt hat, daß das Sexuelle vergessen ist und der Mensch sich des Sexuellen nur im Vergessen erinnert“<sup>34</sup>. Wenn dieses richtige Verhältnis vorhanden ist, wenn der Mensch richtig gewählt hat – was Haufniensis offenbar für ausgeschlossen hält, da der Mensch, schwindlig vor dem Nichts der Möglichkeit, nach der Endlichkeit greift – ist er frei, das heißt von der Bindung an das Sinnliche befreit. Wie bei Hegel ist der Mensch frei, wenn er wird, was er ist, und wie bei Hegel ist die Freiheit auch eine Bindung. Die Freiheit ist bei Hegel das Erkennen der historischen Notwendigkeit, bei Kierkegaard das Sich-Stellen unter die göttliche Autorität.

Das Nichts der Angst – die Möglichkeit, sich selbst zu verlieren – ist im Heidentum das Schicksal und im Judentum die Schuld. Erst im Christentum wird die Sinnlichkeit Sünde. Nach dem Erscheinen Christi in der Zeit ist das Nichts der Angst die Möglichkeit zu werden, was man nicht ist, nämlich in erster Linie ein sinnliches, sexuelles Wesen. Diese traditionelle paulinische Abweisung des Fleisches ist ein Teil des Hintergrundes für die Abweisung des „Interessanten“.

Aber es steht auch anderes und mehr auf dem Spiel. Wenn das andere wichtige Moment des Interessanten, das „Interessante“ im objektiven Sinne, das heißt der durch Selbstreflexion gebildete individuelle Charakter, ebenfalls in die Analyse des Verlaufs im Interessanten einbezogen wird, dann scheint die gottesfürchtige Satire noch ein weiteres Ziel zu treffen und nicht lediglich eine traditionell paulinische Auffassung zu wiederholen. Das „Interessante“ wird zum human gebildeten Individuum, dessen Gegensatz das religiös Gebildete oder der Einfältige und Einfache ist, und die Bewegung vom „Interessanten“ zum „Einfältigen“ wird eine Bewegung von einer humanen zu einer religiösen Bildung.

Nach Hegel kommt der Weltgeist oder die Menschheit zum Bewußtsein seiner bzw. ihrer selbst in einem Prozeß, in dem das einzel-

ne Individuum sich selbst, das heißt das Allgemeine, erwirbt. Was das Individuum in sich ist, nämlich Mensch, soll es auch für sich selbst werden<sup>35</sup>. Das Äußere, nämlich das, was das Individuum hervorgebracht und zu dem gemacht hat, was es in sich ist, macht, wie Hegel es nennt, „die unorganische Natur“ des Individuums aus<sup>36</sup>. Diese Natur muß erworben, verinnerlicht oder „er-innert“ werden. Die Bildung des selbstbewußten Individuums ist also als eine wesentliche Illustration der Dialektik zwischen dem Äußeren und dem Inneren zu verstehen<sup>37</sup>. Wenn Kierkegaard davon spricht, daß das Sexuelle erinnert werden muß, spielt er auf die Hegelsche Terminologie an, fügt jedoch „im Vergessen“ hinzu, was Distanz zu Hegel herstellt.

Der Weg der Menschheit zum Bewußtsein ihrer selbst ist für Hegel ein immanenter Prozeß. Der hegelsche „Weltgeist“ ist nichts über und neben der historischen Entwicklung, das heißt ist nichts Transzendentes, das sich von seinem Erscheinen in der Zeit unterscheidet. Er ist sozusagen die Richtung der historischen Entwicklung. Dies wiederum bedeutet, um es ein wenig breit auszudrücken, daß die hegelsche Bildungsphilosophie ein humanistisches Immanenzdenken ist. Der Mensch wird dazu gebildet, durch das Menschliche Mensch zu sein. Diese Bestimmung der Hegelschen Philosophie ist rein begrifflich und nicht wertend – genauso wenig wie es die Bestimmung der kierkegaardschen ist. Es geht nicht darum, Kierkegaard Hegel gegenüber recht zu geben oder den einen gegen den Angriff des anderen zu verteidigen, sondern lediglich darum, zu bestimmen, was es zwischen ihnen gab.

Gegen diese humane oder idealistische Bildungsphilosophie Hegels wandten sich die Pseudonyme. Für Haufniensis beispielsweise kommt der Mensch zum Bewußtsein dessen, was er ist, das heißt zu Selbstbewußtsein, wenn er mit dem Transzendenten zusammenstößt und sich selbst als sündig sieht. Dasselbe ist ja auch eine der Pointen in den *Philosophischen Brocken*. Auf diese Weise ist Selbstbewußtsein für die Pseudonyme immer Schuldbewußtsein.

Mit dieser Auffassung standen die Pseudonyme zu Kierkegaards Zeit nicht allein. Sowohl Schleiermacher als auch später Martensen teilten sie, während sie von der zeitgenössischen deutschen spekulativen Theologie auf das entschiedenste abgelehnt wurde<sup>38</sup>. Schleiermacher behauptete, daß wir uns in unserem Gewissen bewußt sind, daß wir schlicht endliche und abhängige Wesen sind, die etwas Unendlichem und Unabhängigem gegenüberstehen. Im unmittelbaren menschlichen Selbstbewußtsein ist uns nicht nur unser eigenes Sein gegeben, sondern

auch das Sein des Göttlichen<sup>39</sup>. Das Selbstbewußtsein ist somit, wie Martensen später in seiner Doktorarbeit beschrieb, nicht autonom<sup>40</sup>. Das Bewußtsein wird für Martensen nicht durch einen immanenten Bildungsprozeß, also durch Bewußtsein und Selbstreflexion, zu Selbstbewußtsein. Sowohl Schleiermacher, Martensen als auch Kierkegaards Pseudonyme wandten sich gegen das hegelsche Bildungsdenken wie vorher schon Poul Møller und Sibbern – die Lehrer des jungen Kierkegaard. Jede Reflexion setzt, so heißt es bei Poul Møller, eine Weltanschauung voraus, zu der „die höhere Erfahrung“ gehört, „mit der uns das Übersinnliche zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort in der Wirklichkeit begegnet.“<sup>41</sup> Die Ablehnung eines rein humanistischen Bildungsdenkens teilte Kierkegaard mit seinen Lehrern. Wie er im *Buch Adler* schrieb, ist in der hegelschen Philosophie

in keinem Moment ein transzendenter Ausgangspunkt, der qualitativ so unerschüttert feststeht, daß die inverse Betrachtung und Auffassung ihn nicht in den Umfang jener Subjektivität (der Menschheit) hineinsieht. Jeder neue Ausgangspunkt ist im nächsten Augenblick Moment im Prozeß und erweist sich so nur als eine Bestimmung der übergreifenden Subjektivität, welche die Menschheit, das Menschengeschlecht ist. Das Christentum verkündigt nun von sich, ein transzendenter Ausgangspunkt zu sein, eine Offenbarung zu sein in dem Sinne, daß die Immanenz in alle Ewigkeit nicht diesen Ausgangspunkt sich assimilieren und ihn zu einem Moment machen kann<sup>42</sup>.

Wie Wilhelm Anz und andere betont haben, erlangt der Mensch Kierkegaard zufolge nur durch ein persönliches Gottesverhältnis, an dem er leidenschaftlich festhält, Individualität und Persönlichkeit<sup>43</sup>. Ohne die Bindung des Gewissens an das Göttliche wird der Mensch entweder – wie bei Hegel – zu Geschichte oder – wie in Friedrich Schlegels Roman *Lucinde* – zu Natur und folglich in beiden Fällen unfrei. Nur durch bedingungslose Unterwerfung unter das Göttliche wird der Mensch zu dem, was er sein sollte: zu einer Synthese des Körperlichen und Seelischen, getragen von Geist und mithin frei. Ein rein humaner Bildungsprozeß kann also dazu führen, daß der Mensch nicht als das gesetzt wird, was er ist, nämlich als religiös veranlagt. Ein solcher Prozeß muß in Leere, Verzweiflung und Unfreiheit münden. Sich im Interessanten verlaufen bedeutet daher ausschließlich, sich innerhalb der Sphären der Im-

manenz bewegen. Von hier aus ist es möglich, die Frage zu erhellen, worüber genau die christliche Satire des pseudonymen Werks satirisiert. Hier soll jedoch nur eine Deutung vom *Tagebuch des Verführers* auf dem Hintergrund des oben Gesagten versucht werden.

#### 4. Das *Tagebuch des Verführers* verstanden als eine gottesfürchtige Satire über den hegelschen Bildungsgedanken

Die Verführungsgeschichte in *Entweder-Oder* ist in vieler Hinsicht ein Zerrbild hegelscher Dialektik und Bildungsphilosophie. Schon die vielen ironischen Anwendungen hegelscher Terminologie – beispielsweise wird die Kategorie des weiblichen Geschlechts als „Für-anderes-Sein“ bestimmt – weisen darauf hin, daß das Tagebuch mehrschichtig ist. Die Dialektik, die sich im *Tagebuch des Verführers* entfaltet, erscheint gewissermaßen wie in einem Zerrspiegel. Während die dialektische Entwicklung, die Bildung des Menschlichen, bei Hegel zu Verständnis, Klärung, Freiheit und Mündigkeit führt, hat sie im Tagebuch das genau entgegengesetzte Resultat. Das junge Mädchen Cordelia, das von dem Verführer Johannes geleitet einen erotischen Bildungsprozeß durchläuft, wodurch sie sich ihres Geschlechts bewußt wird, endet in einem Zustand von mangelndem Verständnis, Verzweiflung und Unfreiheit. Die Dialektik, hier satirisch auf dem Gebiet der Erotik durchgespielt, endet nicht damit, daß Cordelia sich selbst gewinnt, das heißt, frei wird, sondern daß sie sich verliert, das heißt unfrei wird.

Durch Johannes' zynisches Spiel verliert Cordelia das unmittelbar Erotische; sie verläßt den Traumzustand, in dem sie gelebt hat, bevor sich der Trieb meldet.<sup>44</sup> Diesen Zustand beschreibt Johannes als einen Zustand, in dem sich das junge Mädchen nicht mit sich selbst beschäftigt, sondern in sich selbst beschäftigt ist, und unmittelbar in sich selbst ruht<sup>45</sup>. Es ist also die Rede von einem präreflexiven Zustand, in dem das Erotische als Trieb noch nicht bewußt geworden ist.

Aus diesem Traumzustand wird das junge Mädchen – wie im Märchen – durch die Berührung des Liebhabers, des Mannes, das heißt durch seine Begierde, geweckt<sup>46</sup>. Zunächst ist ihr erwachendes geschlechtliches Bewußtsein durch das Begehren des Mannes gegeben, ihr Wesen ist ein Sein-für-anderes<sup>47</sup>. Obwohl es ironisch heißt,

man soll sich ... nicht durch die Erfahrung beirren lassen, die da lehrt, daß man nur selten ein Weib treffe, das in Wahrheit Sein für anderes ist, da sehr viele zumeist gar nichts sind, weder für sich noch für andere<sup>48</sup>,

ist jedoch klar, daß hier die hegelsche Kategorie „Sein-für-Anderes“ einbezogen ist. Dieses Sein-für-Anderes, so heißt es, ist eine Sache des Augenblicks<sup>49</sup>. Als nächsten Entwicklungsschritt erwirbt das junge Mädchen sich selbst und wird sich seiner selbst als sexuelles Wesen bewußt. In der hegelschen Dialektik ist jede Bestimmung, die von etwas anderem ausgeht, eine vorläufige Bestimmung. Das in sich Seiende soll an und für sich selbst bestimmt und erkannt werden. Die Sexualität der Frau ist zunächst durch das Begehren des Mannes bestimmt, muß jedoch dann von der Frau aus und von ihr selbst bestimmt und begriffen werden. Das Spiel mit den hegelschen Kategorien ist deutlich genug.

Schon sehr früh, als Johannes sich Cordelia nähert, bestimmt er ihre Weiblichkeit als nicht verpfuscht<sup>50</sup>, was wohl bedeuten muß, daß sie keinen faulen und schlüpfriegen Geschichten ausgesetzt war, die den Trieb in ihr haben wecken können. Er überlegt, ob Cordelias Weiblichkeit stark genug ist, um reflektiert zu werden, das heißt unter seiner Leitung zu einem Bewußtsein ihrer selbst zu gelangen. Eine solch reine Weiblichkeit, schreibt Johannes, ist selten; die Frage ist, ob man wagt, sie sich reflektieren zu lassen. Wagt man – mit Johannes' Worten – „das Changement, so hat man das Interessante“<sup>51</sup>. Und Johannes wagte das Changement, nämlich die Weiblichkeit in Cordelia zu wecken und sie ihr bewußt zu machen, was heißt, Cordelia selbstbewußt zu machen.

Die ganze Verführungsgeschichte des Tagebuchs bewegt sich in einem ständigen Attraktion-Repulsionsrhythmus. Um das Interessante im subjektiven Sinne erreichen zu können, muß Johannes sich von sich selbst distanzieren. Genuß – oder Selbstgenuß – fordern Distanz. Beispielsweise distanziert Johannes sich in der frühen Phase der Verliebtheit von sich selbst, hält sich auf Armabstand von sich entfernt, um sich selbst zu betrachten und so die Qualen der aufkeimenden Verliebtheit zu genießen. Auf diese Weise wird die Distanzierung eine Technik, um das „Interessante“ zu erzeugen. Die Voraussetzung dafür, das Interessante zu erleben, ist zum einen, daß es einen Gegenstand gibt, der Intellekt und Gefühl ins Spiel bringt, und zum anderen, daß man sich diesem Spiel gegenüber distanziert reflektierend verhält, daß man – mit Johannes' Worten – sich selbst kennt und das Ganze mit seinem Bewußtsein umfaßt<sup>52</sup>.



Aber die Distanzierung ist auch eine hochpotenzierte Technik. Mit Ironie und verständiger Rede stößt Johannes in einer späteren Phase der Verlobungsgeschichte Cordelia von sich. Nachdem er eine physische, aber unerotische Vertrautheit mit ihr erreicht hat, was Johannes eine naive, das heißt unmittelbare, nicht reflektierte Leidenschaft nennt, soll die reflektierte, bewußte Leidenschaft zum Vorschein kommen. Die Ironie – und hiermit das Abstoßen – ist ja in dem pseudonymen Werk immer „der Zuchtmeister des unmittelbaren Lebens“, wie es in der Abhandlung über Don Juan im ersten Teil von *Entweder-Oder* heißt<sup>53</sup>.

Durch Ironie und Rückzug distanziert Johannes sich von Cordelia. Hiermit wird sie sich der Wirkungsmittel bewußt, über die sie zu verfügen meint, um ihn festzuhalten, das heißt ihrer Sexualität. Die unreflektierte Leidenschaft wird reflektiert, und Cordelia ist das „Interessante“ im objektiven Sinne geworden. Hiermit ist aus dem unmittelbar Erotischen Sexualität entstanden, Cordelia fällt wie eine reife Frucht in Johannes' Hand, und die physische Verführung, die nun eher eine Hingabe ist, kann stattfinden<sup>54</sup>; aber für Johannes ist das Mädchen im subjektiven Sinne nicht mehr interessant. Und das ist konsequent. Nur das Verborgene und ERAHNT fesseln und erregen die Sinne. Erst einmal offenbar geworden ist das Interessante uninteressant.

Durch das Spiel des Verführers verliert Cordelia so das unmittelbar Erotische und erlebt in erster Linie sich selbst, ihre Weiblichkeit und ihre Anziehung als etwas durch das Begehren des Mannes Gegebenes. Dieses Sein-für-Anderes ist das Anders-Sein ihrer Sexualität, um hegelianisch zu sprechen; denn Johannes' Kraft zur Verführung, die Anziehung, die er auf sie ausübt, ist ja durch ihre eigene Weiblichkeit bedingt. Wenn dieses Anders-Sein erworben und zurückgenommen ist, ist der Trieb bewußtgemacht und das Erotische erscheint als Sexualität. Dieses Selbsterwerben geschieht sowohl auf der physischen als auch auf der mentalen Ebene. Wenn dies geschehen ist, ist das Fremde selbstverständlich dadurch eliminiert, daß es sowohl mental als auch physisch angeeignet ist und Cordelia sich selbst erworben hat; aber diese Selbsterwerbung ist keine Erwerbung von Freiheit. Cordelia hat ihre Unschuld verloren, aber auch sich selbst. Derjenige, der sie zur Frau gemacht hat, hat sie auch an sich gebunden. Sie schreibt in einem ihrer letzten Briefe an Johannes:

Du hast Dich vermessen, einen Menschen so zu betrügen, daß  
Du alles für mich geworden bist, so daß ich alle meine Freude

darin setzen wollte, Deine Sklavin zu sein, Dein bin ich, Dein, Dein Fluch<sup>55</sup>.

In dieser Bindung an den Lehrer besteht eine ironische Parallelität zwischen dem Verführer Johannes und dem Gott in den *Philosophischen Brocken*. Johannes ist für Cordelia der Gott in der Sphäre der Immanenz, was ein schicksalsschweres Mißverständnis ist.

Eine der Ursachen, daß dieser Bildungsprozeß, den Cordelia durchlaufen hat, zum genau entgegengesetzten Resultat als bei Hegel führt, ist die Tatsache, daß die Personen sich im Interessanten verlaufen haben. Und daraus kann die humane Bildung des Hegelianismus zur Freiheit niemanden erretten. Die Person, durch die Cordelia ihre Weiblichkeit erworben hat, wirkte dabei nur mit aus Interesse für sich selbst und um die Verzweiflung und das Dunkel fernzuhalten. Johannes ist der Prototyp eines Menschen, der sich im Interessanten verlaufen hat.

Aber auch Cordelia hat sich verlaufen. Sie hat keine religiöse Erziehung erhalten, und das Religiöse spielt überhaupt keine Rolle in der Beziehung zwischen ihr und Johannes. Indem sie beispielsweise darin einwilligt, daß die bürgerliche und verbürgerlichende Verlobung aufgehoben wird, hat Cordelia überdies das Ethische suspendiert. Sie wählt auch nicht den jungen, unmittelbaren Verehrer, den Johannes des Kontrastes willen eingeführt hat, sondern den reflektierenden Verführer, das heißt, sie will das Interessante. Sie hat weder ethischen noch religiösen Halt, um Johannes' zynischem Spiel zu widerstehen. Beide Hauptpersonen im *Tagebuch des Verführers* haben sich also im Interessanten verlaufen, und in einer solchen Situation muß – so scheint das Tagebuch dem Leser implizit zu erzählen – der hegelsche Bildungsgedanke Schiffbruch erleiden. Das *Tagebuch des Verführers* läßt sich in diesem Sinne auch als eine Satire über die hegelsche Bildungsphilosophie auffassen.

Aber der Schiffbruch ist nicht allein auf ein Sich-Verlaufen im subjektiv Interessanten zurückzuführen. Die Vorstellung von dem im objektiven Sinne Interessanten, dem human gebildeten Charakter, der Individualität oder Person, sind auch in den Schiffbruch mit einbezogen. Auf dem Gebiet der Erotik wird satirisch ein humaner Bildungsprozeß innerhalb der Sphäre der Immanenz dargestellt. Und wiederum erzählt das Tagebuch dem Leser, daß die zeitgenössische Vorstellung von einer Bildung zum Menschen durch das Menschliche, das heißt ausschließlich durch eine Bewegung innerhalb der Sphäre der Immanenz, zum Scheitern verurteilt ist. Auch in diesem Sinne muß das Tagebuch als eine Sa-

tire auf Hegel aufgefaßt werden. Der Mensch wird nur in Beziehung zu Transzendente[m] er selbst, das Selbstbewußtsein ist – wie schon gesagt wurde – in erster Linie Schuldbewußtsein. Dies ist Kierkegaards Mitteilung an einen verirrten Zeitgenossen. Das *Tagebuch des Verführers* ist eine Illustration dessen, wie schlecht es der Gegenwart ergeht, die etwas anderes meint, die das Christentum naturalisiert und zu einem Teil der humanen Kultur gemacht hat. Die Geißel der Satire, die Kierkegaard über der Generation schwang, hatte viele Schnüre. Eine war das *Tagebuch des Verführers*.

## 5. Kierkegaard – der Denker des Anti-Humanismus

Kehren wir zum Schluß noch einmal zum Bildungsgedanken zurück, nicht zuletzt weil er so entscheidend ist für das geistige Milieu der dänischen Klassik, für und gegen die Kierkegaard schrieb.

Der „Altmeister“ des Neuhumanismus Wilhelm von Humboldt bestimmt in dem Fragment *Theorie der Bildung des Menschen* die Aufgabe der Bildung als die, das Ich mit der Welt zu verbinden<sup>56</sup>. In der Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt wird, hegelianisch gesagt, das Subjekt zu dem, was es an sich ist, indem es das Allgemeine erwirbt. Wie oben gesagt, ist die humane Bildung – wiederum von Hegel aus verstanden – eine Aneignung des Allgemeinen, der Geschichte, oder, wie Hegel selbst sagt – sie ist eine Erwerbung der „unorganischen Natur“ des Menschen.

Die großen Antibildungsromane der dänischen Literatur, Frederik Paludan-Müllers *Adam Homo* (1841-48), Henrik Pontoppidans *Lykke-Per* (1898-1904) und Jacob Paludans *Jørgen Stein* (1932-33), sind alle Illustrationen der Tatsache, daß der humane Bildungsgedanke des 19. Jahrhunderts fehlgeschlagen ist. Der Mensch wird nicht er selbst, indem er die moderne Gesellschaft verinnerlicht oder sich mit der Welt als historischer Welt und gesellschaftlich geschaffener Wirklichkeit verbindet, sondern indem er sich unmittelbar zu sich selbst oder der Natur verhält, die ihn erzeugt hat und zu der er gehört. Durch die Verbindung mit der „Moderne“ gewinnt der Mensch sich nicht selbst, sondern verliert sich. Die genannten Romane sind Antibildungsromane, indem sie zum einen die gängige Vorstellung von Bildung kritisieren und zum anderen dem Leser ein anderes Bildungsideal vor Augen halten.

Kierkegaards pseudonymes Werk läßt sich auch als eine Art Anti-

bildungsroman auffassen. Als Erbauungsliteratur hat es das Ziel, den Leser zu bilden. Aber die angebotene Bildung ist nicht die humane Bildung, der Erwerb des Allgemeinen, sondern die religiöse Bildung, die durch das Schuldbewußtsein den Menschen dazu bringt, in seiner wahren Individualität hervorzutreten, nämlich als der einzelne gegenüber dem Göttlichen, oder – um mit Pascal zu sprechen – als ein Nichts dem Unendlichen gegenüber.

Ob man Kierkegaard einen Denker des Humanismus oder des Anti-Humanismus nennen möchte, hängt davon ab, wie weit man in der Analyse der gottesfürchtigen Satiren der Pseudonyme gehen möchte. Die Tatsache, daß der Mensch sich selbst erwerben, sein wahres Ich werden muß, läßt sich natürlich als humanistischen Gedankengang bezeichnen. Aber die Frage muß doch sein, was das wahre Ich des Menschen ist und mit welchen Mitteln es erworben wird. In Kierkegaards religiösem Weltbild ist der Mensch dem Göttlichen gegenüber ein Nichts, und die Voraussetzung dafür, daß er sich selbst als Mensch sehen und somit Selbstbewußtsein erlangen kann, ist das Schuldbewußtsein, das heißt das Bewußtsein der unumgänglichen Beziehung zum Transzendenten; und wenn der Lehrer Gott ist, um mit Johannes Climacus in den *Philosophische Brocken* zu reden, schuldet der Schüler ihm alles und wird folglich niemals unabhängig von ihm. Wenn Humanismus mithin die Auffassung ist, daß der Mensch im Menschlichen und durch das Menschliche zum Menschen wird, muß Kierkegaard als Anti-Humanist kategorisiert werden. Die humane Bildung war nicht nur im *Tagebuch des Verführers* eine Zielscheibe der Satire, sondern im ganzen anonymen Werk.

## Anmerkungen

- 1 Dem Artikel liegt mein Buch *Søren Kierkegaard og „Det interessante“* (1992) zugrunde, in dem der historische Hintergrund und der begriffliche Inhalt der Kategorie das „Interessante“ genauer geklärt werden.  
*Pap* verweist auf P. A. Heiberg, V. Kuhr und E. Torsting (Hg.): *Søren Kierkegaards Papirer*, 2. erweiterte Ausgabe von N. Thulstrup, I-XIII, Kopenhagen 1968-1970, XIV-XVI (Index) von N. J. Cappelørn, Kopenhagen 1975-1978.  
*SV* verweist auf S. Kierkegaard: *Samlede Værker*, 2. Ausg. von A. B. Drachmann, J. L. Heiberg und H. O. Lange, 1-14, Kopenhagen 1920-31, 15 (Register) von A. Ibsen und J. Himmelstrup, Kopenhagen 1936.  
Hegel: *Werke* verweist auf G. W. F. Hegel: *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, 1-20, Frankfurt a. M. 1969-1971. Registerband von H. Reinicke, Frankfurt a. M. 1979.
- 2 *Pap* IV, A 167, 1843-1844.
- 3 *S V* IV, S. 215.
- 4 Vgl. P. Dahlerup: *Dekonstruktion. 90'ernes litteraturteorie*, Kopenhagen 1991, S. 10.
- 5 *Pap* X 6, B 252, S. 416, 1849-1851.
- 6 *Pap* X 3, A 540, S. 357, 1850.
- 7 *SV* 13, S. 540f.
- 8 *Pap* XI 2, A 294, S. 293, 1853-1854.
- 9 *Pap* IX, A 97, S. 52, 1848.
- 10 *Pap* XI 2, A 294, S. 294, 1853-1854.
- 11 *SV* 12, S. 278.
- 12 Vgl. J. Balling: *Poeterne som kirkelærere*, Kopenhagen 1983, S. 10.
- 13 Vgl. Hegel: *Werke* 8, S. 389.
- 14 *SV* IV, S. 209.
- 15 Vgl. Hegel: *Werke* 16, S. 181.
- 16 *Pap* X 2, A 401, S. 285f, 1850.
- 17 F. Schlegel: *Kritische Schriften und Fragmente (1794-1797)*. Studienausgabe Band 1, hrsg. v. E. Behler und H. Eichner, Paderborn 1988, S. 63.
- 18 Schlegel, a.a.O., S. 70.
- 19 Novalis *Werke*, hrsg. von U. Lassen, Hamburg o.J., S. 330f.
- 20 *SV* 1, S. 54.
- 21 *SV* 1, S. 428.
- 22 J. A. Eberhard: *Handbuch der Aesthetik*, Erster Theil, Halle 1803, S. 371.
- 23 Vgl. J. L. Heiberg: *Samlede Skrifter* 3, Kopenhagen 1861, S. 371ff.
- 24 *SV* 1, S. 358, zitiert nach S. Kierkegaard: *Entweder-Oder*. Hrsg. v. Hermann Diem und Walter Rest, Köln und Olten 1950, S. 394f.
- 25 *SV* 13, S. 620, siehe auch *Pap* X 5, B 249, S. 422, 1849-1850.
- 26 *SV* 13, S. 620, zitiert nach S. Kierkegaard: *Gesammelte Werke*, 33. Abteilung, Düsseldorf/Köln 1951, S. 91.
- 27 *PAP* X, A 11, S. 9, 1849, zitiert nach S. Kierkegaard: *Die Tagebücher*, 3. Band, Düsseldorf/Köln 1968, S. 154.
- 28 *ApG.* 6, 25, 23.
- 29 *SV* 13, S. 529 u. S. 533.
- 30 *PAP*, X 1, A 322, 1849.

- 31 SV 3, S. 210, zitiert nach S. Kierkegaard: *Gesammelte Werke*, 5. u. 6. Abteilung, Düsseldorf 1955, S. 20.
- 32 SV 3, S. 210.
- 33 P. L. Møller: *Kritiske Skizzer fra Aarene 1840-47*, eine Auswahl von H. Hertel, Kopenhagen 1975, S. 218.
- 34 SV 4, S. 386, zitiert nach S. Kierkegaard: *Der Begriff Angst*. Übersetzt von H. Rochol, Hamburg 1984, S. 85.
- 35 Vgl. Hegel: *Werke* 3, S. 31ff.
- 36 Hegel: *Werke* 3, S. 32f.
- 37 Vgl. Hegel: *Werke* 6, S. 179ff.
- 38 Vgl. C. H. Koch: *En flue på Hegels udødelige næse* [Eine Fliege auf Hegels unsterblicher Nase], Kopenhagen 1990, S. 124ff.
- 39 Vgl. Fr. Schleiermacher: *Der christliche Glaube* 1, Berlin 1821, S. 173.
- 40 J. Martensen: *De autonomia conscientiae sui humanae*, Kopenhagen 1837/*Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie* [Die Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins], Kopenhagen 1841.
- 41 P.M. Møller: *Efterladte Skrifter* [Nachgelassene Schriften] 5, 3. Ausg. Kopenhagen 1856, S. 69.
- 42 *Pap VII 2, B 235, 1846-47*, zitiert nach S. Kierkegaard: *Einübung im Christentum und Anderes*. Herausgegeben von W. Rest, Köln und Olten 1951, S. 627.
- 43 Vgl. W. Anz: *Kierkegaard und der deutsche Idealismus*, Tübingen 1956, S. 77.
- 44 Vgl. SV 1, S. 462.
- 45 SV 1, S. 350.
- 46 SV 1, S. 461.
- 47 SV 1, S. 461.
- 48 SV 1, S. 462, zitiert nach S. Kierkegaard: *Entweder-Oder*. Herausgegeben von H. Diem und W. Rest, Köln und Olten 1950, S. 503.
- 49 SV 1, S. 464.
- 50 SV 1, S. 356.
- 51 SV 1, S. 356, zitiert nach a.a.O. S. 401.
- 52 SV 1, S. 383.
- 53 SV 1, S. 116, zitiert nach a.a.O. S. 146.
- 54 SV 1, S. 440f.
- 55 SV 1, S. 327.
- 56 „Die Verknüpfung unsres Ichs mit der Welt“, W. v. Humboldt: *Werke in fünf Bänden* 1, hrsg. v. A. Flitner und K. Giel, Darmstadt 1980, S. 236.

(Übersetzung aus dem Dänischen von Ursula Schmalbruch)