Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 43 (1963-1964)
Heft: 2

Artikel: Kierkegaard und die Maske
Autor: Starobinski, Jean
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-161476

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Kierkegaard und die Maske

JEAN STAROBINSKI

«Betrachte das Leben wie einen Maskenball.» Das ist der Rat, den Stendhal sich gibt (im *Tagebuch* von 1814), und die Lebensregel, die er befolgen will. Darauf antwortet im zweiten Teil von *Entweder-Oder* der ethische Mensch, als entgegnete er im Fluge:

> Das Leben sei eine Maskerade, erklärst Du, und das ist Dir ein unerschöpflicher Stoff zum Vergnügen, und noch ist es niemandem gelungen, Dich so zu erkennen; denn jede Offenbarung ist immer eine Täuschung, so nur kannst Du atmen und verhindern, daß die Leute auf Dich eindringen und die Respiration beeinträchtigen. (...) Weißt Du denn nicht, daß einmal eine Mitternachtsstunde kommt, da ein jeder sich demaskieren muß, glaubst Du, daß das Leben immer mit sich spassen läßt, glaubst Du, man kann sich kurz vor Mitternacht wegschleichen, um dem zu entgehen? Oder schreckt Dich das nicht? Ich habe im Leben Menschen gesehen, die andere so lange betrogen, daß zuletzt ihr wahres Wesen sich nicht mehr offenbaren konnte; ich habe Menschen gesehen, die so lange Verstecken spielten, daß zuletzt Wahnsinn durch sie ebenso widerwärtig anderen ihre heimlichen Gedanken aufdrängte, die sie bis dahin stolz verborgen hatten. Oder kannst Du Dir etwas Entsetzlicheres denken, als daß es damit endete, daß Dein Wesen sich in eine Vielfalt auflöste, daß Du wirklich zu mehreren, daß Du gleich jenen unglücklichen Dämonischen eine Legion würdest und Du solchermaßen das Innerste, Heiligste in einem Menschen verloren hättest, die bindende Macht der Persönlichkeit? Du solltest wahrlich nicht spassen mit dem, was nicht nur ernst, sondern furchtbar ist.

Die Antwort trifft ins Schwarze, und der Angriff scheint sich ausdrücklich gegen gewisse Aspekte des Beylismus zu wenden. Die Ermahnung richtet sich hier an die romantische Ironie, die Masken und Vorwände liebt: Stendhal, der Mensch des vorbedachten Unmittelbaren und des geplanten Augenblicks, fällt so genau unter die Definition des *ästhetischen Stadiums*. Kierkegaards Reflexion scheint Stendhal in dem Maße zu umfassen und zu übersteigen, als sie die Ästhetik umfaßt und übersteigt. Hier einige Züge, die Stendhal und Kierkegaards Ästhetiker gemeinsam sind: die unendliche Vervielfachung des Selbst, das Streben nach einem Leben in der Mehrzahl, der Wunsch, Legion zu werden, «sich in allen Möglichkeiten zu versuchen»; die Verführungsmachenschaften und -pläne, die lange in der Einsamkeit vorbereitet werden (man vergleiche das Tagebuch von Johannes dem Verführer mit gewissen Seiten aus Stendhals Tagebuch); die fast heilige Leidenschaft für Mozarts *Don Giovanni;* das wie ein Kunstgegenstand improvisierte Leben, das man als Schauspieler und Zuschauer zugleich von innen und außen betrachten kann; und schließlich der ständige Neubeginn *ex nihilo*, der in der Diskontinuität und im Unvorhergesehenen gesucht wird. Das sind einige der bedeutsamsten Ähnlichkeiten. Ohne Zweifel hat die Beschreibung des ästhetischen Stadiums bei Kierkegaard

einen sehr hohen Allgemeinheitswert; sie bestimmt einen ganzen Teil der romantischen Seele, sie gilt für Byron und Hoffmann ebenso wie für Stendhal, und sie hat vor allem auch Kierkegaard selbst im Auge. Die Unterschiede müssen nicht besonders unterstrichen werden: die Schwermut und die Verzweiflung sind zwar Stendhal nicht unbekannt, reichen aber bei ihm viel weniger tief als bei Kierkegaards Ästhetiker. Und doch, wenn Julien Sorel seufzt: «Warum bin ich ich?», wenn Stendhal sich unter der Maske vor sich selbst verbirgt, oder wenn er umgekehrt sich bestätigt und sich durch autokratische Erlasse konstruiert, so besinnt man sich auf Kierkegaards Kategorien der «Verzweiflung, in der man nicht sich selber sein will» und der «Verzweiflung, in der man sich selber sein will». Der ersteren kann man sich vergewissern, «wenn man unmittelbare Menschen beobachtet; ihnen liegt im Augenblick der Verzweiflung kein Wunsch so nahe wie der, ein anderer geworden zu sein oder ein anderer zu werden». Und hier die Verzweiflung, in der man sich selber sein will:

> Das Selbst will verzweifelt über sich selbst gebieten oder sich selbst erschaffen, sein Selbst zu dem Selbst machen, das es sein will, bestimmen, was es in seinem konkreten Selbst mithaben will und was nicht. (...) Weit entfernt, daß es dem Selbst gelänge, mehr und mehr es selbst zu werden, wird es nur immer mehr offenbar, daß es bloß ein hypothetisches Selbst ist. Das Selbst ist sein eigener Herr, absolut, wie es heißt, sein eigener Herr, und gerade dies ist die Verzweiflung, aber auch das, was es als seine Lust, seinen Genuß ansieht. Und doch vergewissert man sich durch näheres Hinschauen leicht dessen, daß dieser absolute Herrscher ein König ohne Land ist, er regiert eigentlich über nichts.

Abgesehen von dem beträchtlichen, aber von Kierkegaard vorausgesehenen Unterschied, daß Stendhal nie die Sprache des Unendlichen oder des Absoluten spricht, und daß die Bewegungen, welche Kierkegaard als Verzweiflung bestimmt, sich bei Stendhal in der heiteren und zärtlichen Fröhlichkeit der *Opera buffa* vollziehen — abgesehen davon weist der beylistische Existenzstil alle Symptome der «Krankheit zum Tode» auf.

Ich übergehe die Einzelheiten; doch scheinen mir zwei Analogien der Erwähnung wert zu sein. Im *Tagebuch* von 1813 liest man, ohne Angabe der Herkunft, das folgende Wort Almavivas: «Hinsichtlich aller Güter ist der Besitz nichts, der Genuß alles.» Und im *Tagebuch des Verführers* steht: «Es ist mir gar nicht darum zu tun, das Mädchen in äußerlichem Sinne zu besitzen, sondern darum, sie künstlerisch zu genießen. Deshalb muß der Anfang so künstlerisch wie möglich sein.» Und der folgende Satz aus Kierkegaards *Tagebüchern* kommentiert auf das genaueste Stendhals englische oder italienische Kryptogramme: «Es behagt mir am meisten, eine fremde Sprache zu sprechen, am liebsten eine lebende, um auf die Weise mir selbst entfremdet zu werden.»

Wenn so viele Texte Kierkegaards über das ästhetische Stadium auf Stendhal Anwendung finden können, so liegt das daran, daß Kierkegaard zunächst eine analoge Erfahrung durchlief: er hörte nie auf, einen «ästhetischen Menschen»

oder gar einen «Beylisten» in sich zu tragen. Man ist erstaunt, zwischen dem Heiden und dem Christen, zwischen zwei so unvereinbaren Temperamenten seltsame biographische Ähnlichkeiten zu entdecken. Wenn das Drama von Kierkegaards Verhältnis zu seinem Vater sich nicht genau mit dem zänkischen Antagonismus Stendhals und seines Vaters deckt, so ist es doch von kapitaler Wichtigkeit für das Verständnis von Kierkegaards Pseudonymität. Durch das Pseudonym wird die Zerstörung des *Patronyms* gesucht. Indem man den Namen wechselt, befreit man sich von der Schuld des Vaters, stützt man seine Existenz nur auf sich selbst. Zum Groll gegen den Vater gesellt sich die Unzufriedenheit über die unglückliche körperliche Zufälligkeit: man flieht seinen Namen, um aus seinem Körper auszubrechen. Es ließe sich zeigen, daß das Unglück des Körpers und die Feindschaft des Vaters sich zu einem einzigen Komplex verknoten. Das physische Ungenügen ist die Züchtigung, die vom Vater kommt; und die äußerste Züchtigung ist die Impotenz. Zweifellos ist in unserem Fall die Impotenz mehr eingebildet und gefürchtet als wirklich, aber damit sie wirklich werde, genügt es bekanntlich, daß sie als Drohung vorhanden ist. Man lese das Kapitel über das Fiasko bei Stendhal: und man erinnere sich an das wohl behütete Geheimnis, den «Pfahl im Fleisch», bei Kierkegaard. Letztlich ist es der Vater (in der Form Gottes), der ihm Regine wegnimmt... Unter den Triebfedern der Pseudonymität fände man auch das Gefühl des Eingesperrtseins wieder, das Stendhal so oft empfindet. («Ich liege im schwarzen Kerker», schreibt Kierkegaard.) Ebenso das Bedürfnis, sich an Möglichkeiten zu berauschen, während man die Wirklichkeit der Existenz in der Innerlichkeit des Geheimnisses versiegelt. Aber die verschiedenen Bewegungen der Flucht und der Suche, die bei Stendhal nur der Ordnung der Laune gehorchen, erhalten bei Kierkegaard den Wert dialektischer Stufen, die — *a posteriori* — aus der Perspektive des «Christ Werdens» geordnet und eingereiht werden. Zeigt sich bei beiden eine gewisse Art, *vor Zeugen* zu leben und sich zu individualisieren, so darf man doch einen wesentlichen Unterschied nicht übersehen: für Stendhal ist der Zeuge die ebenso verabscheuungswürdige wie souveräne Gesellschaft; für Kierkegaard jedoch ist der Zeuge, auf den es ankommt, Gott. Und wenn für Stendhal die hauptsächliche Trennung die ist, welche den Menschen in der Gemeinschaft isoliert, so erlebt Kierkegaard die Scheidung als das, was das Geschöpf von Gott trennt.

Blättern wir in Kierkegaards *Tagebüchern*. Auf den ersten Seiten erscheint die Versuchung einer imaginären Existenz: *Meisterdieb* werden. Und etwas weiter: «Wozu ich offenbar ein entschiedenes Talent habe: *Polizeibeamter* zu werden.» Der Widerspruch ist nebensächlich. Jede dieser geträumten Existenzen verlangt die Maske, die Verstellung, die Vorsicht, das Vergnügen und die Gefahr, zu sehen ohne gesehen zu werden. Andere Male bezeichnet sich Kierkegaard als «Spion im Dienste der Idee». Und in einer Aufzeichnung von 1835 äußert er seinen Wunsch, «Schauspieler zu werden, damit ich durch das Eingehen in

die Rolle eines andern sozusagen einen Ersatz für mein eigenes Leben bekäme und durch die äußere Abwechslung eine gewisse Zerstreuung fände». Dieser Ausbruch aus sich selbst auf die Möglichkeiten zu, die man nacheinander und wie man will erprobt und aufgibt, definiert für Kierkegaard die Haltung des *Dichters*. Der Dichter, sagt er, «mimt das Leben der andern», er gibt sich an das «Spiel der Intelligenz mit der Freiheit; alle Masken verführen ihn, seine Identität legt sich nie fest, er ist für jedes «interessante» Abenteuer verfügbar. Und Kierkegaard nennt sich Dichter. Das ist der Ausgangspunkt; andere Stadien werden folgen, die den Menschen von dem Wirklichkeitsmangel, an dem er im ästhetischen Stadium leidet, heilen werden. Es gibt einen Augenblick, da Kierkegaard, an sich selbst verzweifelnd, ausruft: «Vergebens widerstrebe ich. Mein Fuß gleitet. Mein Leben wird dennoch eine Dichterexistenz.» Er wird alle diese möglichen Leben (einschließlich des religiösen), deren Versuchung er empfindet, nur *beschreiben* können. Aber er weiß auch, daß er sie nicht authentisch leben kann, wenn er sich nicht voll daran gibt und alle Risiken auf sich nimmt. Gerade indem er sich außer Stand setzt, zu gewinnen oder zu verlieren, verliert er tatsächlich sein Leben. Einzig die Melancholie der Erinnerung bleibt ihm.

Hat Kierkegaard nicht auch jene Zweiteilung und unfreiwillige Falschheit empfunden, die bei Stendhal Zwietracht zwischen das erlebte Gefühl und das soziale Verhalten, zwischen die Absicht und das ausgesprochene Wort bringt? Stendhal hat oft das Ungenügen der spontanen Sprache erfahren, das Unbehagen, nicht mit sich selbst übereinzustimmen und dazu verurteilt zu sein, ein anderer zu scheinen als man ist. Weil er jede seiner Gesten bestenfalls als verräterische und annähernde Übersetzung seiner inneren Wahrheit betrachtet, ist er überzeugt, nur dann auf sich zählen zu können, wenn er mit Überlegung und Vorbedacht alle wichtigen Hebel seines Verhaltens fest in die Hand nimmt. Ein erstes und unfreiwilliges Heucheln macht ein zweites und willentliches Heucheln nötig. Im genau gleichen Fall ist Kierkegaard. Genau besehen kommt man nicht um die Feststellung herum, daß diese Erfahrung des Nichtübereinstimmens mit sich selbst bei ihm eine Ausgangslage von höchster Wichtigkeit ist. Diese Erfahrung prägt sich als Versuchung und Angst aus: Versuchung der Äußerlichkeit, Angst der verborgenen Innerlichkeit. Zwischen dem inneren und äußeren Leben herrscht ein Mißklang, den man zugunsten einer «inneren» Dominante auflösen muß. Und dieses Resultat wird durch die Ausschaltung eines der beiden Pole erreicht werden, durch den Verzicht auf alles äußere Leben und auf jede unmittelbare *Kommunikation* mit den anderen. Das ist für Kierkegaard der Sinn der existentiellen Suche, die auf den religiösen Monolog hinausläuft, der den Dialog mit einem einzigen Wesen sucht: Gott. Aber die Urerfahrung der *Duplizität* bringt auch eine Folge methodischer Art mit sich: da man sich nie ausdrücken kann, ohne daß die Wahrheit gerade durch den Akt, der sie veräußert, verändert wird, so kann man ebensogut die

Register der Täuschung ziehen, seiner eigenen Verfälschung beipflichten und sich den anderen als das zeigen, was man nicht ist — unter der Bedingung, daß man sie dazu bringe, über die Schwere des Problems ihres eigenen Heils nachzudenken. Das ist die *indirekte Methode*, die einzig geltende Art der Mitteilung für den «subjektiven Denker».

Das äußere Leben wird als Maske empfunden; und es ist eine Maske, die Kierkegaard vorerst nicht gewünscht hat; sie ist ihm *auferlegt* worden. Aber bald macht er sie sich zu eigen und verwendet sie als Schutz, als hätte er sie gewollt und berechnet. Der wesentliche Akzent liegt auf dem inneren Leben, auf der Wirklichkeit, welche die Maske verbirgt. Wer die Bedeutungslosigkeit der «oberflächlichen» Welt fühlt, worin sich seine Taten verlieren, fordert als Ausgleich die Existenz einer weiten Welt der Tiefe. Während ein beträchtlicher Teil der Existenz als eitle und hinfällige Äußerlichkeit erscheint, wird die Innerlichkeit zum heiligen Ort der Person, zur Zuflucht aller echten Werte, zum geheimen Verbindungs- und Mittelpunkt, den man aufsuchen muß, will man zur Einheit gelangen. Dieser aus einem Akt der Teilung hervorgegangene innere Bereich, der von einer entwerteten und jeder Gefühlsbeziehung enthobenen Äußerlichkeit abgetrennt ist, erscheint uns jetzt als der einzig begehbare Raum und als einziger Boden des Geistes. Die aus der äußeren Welt verbannte geistige Wirklichkeit findet ihre Zuflucht in der Innerlichkeit. Der Begriff der *tiefen Welt* und des *inneren Reiches* verstärkt sich genau in dem Maße, als uns die Welt des Handelns und des praktischen Lebens aus Bedeutungsmangel unbewohnbar wird. Der Rückzug auf die Innerlichkeit schließt die machtlose Auflehnung gegen einen tatsächlichen Zustand in sich, der von der *Entfremdung* beherrscht ist.

Bei Kierkegaard gibt es unzählige Beispiele für die innere Unstimmigkeit. Die Innerlichkeit erhält den Charakter eines Schmerzes: «Jeder nimmt seine Rache an der Welt. *Meine* besteht darin, daß ich mein Leid und meinen Kummer tief in mir selbst verschlossen trage, während das Lachen alle unterhält.» Und im *Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* lesen wir:

> Von Kindheit an war ich in der Gewalt einer ungeheuerlichen Schwermut, deren Tiefe ihren einzigen wahren Ausdruck findet in der mir vergönnten gleich ungeheuerlichen Fähigkeit, sie unter scheinbarer Heiterkeit und Lebenslust zu verstecken — meine einzige Freude, solange ich zurückdenken kann, daß keiner entdecken konnte, wie unglücklich ich mich fühlte. (...) So trieb ich mich um im Leben — eingeweiht in allen möglichen Lebensgenuß, eigentlich aber niemals genießend, eher, und das war gemäß dem Schmerz der Schwermut meine Lust, daran arbeitend, den Schein zu erzeugen, daß ich genieße — im Umgang mit allen möglichen Menschen, aber daß ich an einem von ihnen meinen Vertrauten hätte, ist mir nie beigekommen, und gewiß auch keinem beigekommen, daß er mein Vertrauter sei, das heißt: ich mußte werden und ward Beobachter. (...) Ich habe keine Unmittelbarkeit gehabt, habe daher, schlecht und recht menschlich verstanden, nicht gelebt; ich habe alsogleich mit Reflexion begonnen, habe nicht erst in späteren Jahren ein bißchen Reflexion gesammelt, sondern ich bin eigentlich Reflexion von Anfang bis zu Ende.

Solcher Art ist also dieses Leben, das sich von Anfang an nur in der Teilung und als gefangen in den Vorstufen des wahren Lebens begreift. Kierkegaard betont so sehr er kann die Andersartigkeit von Innen und Außen. Im Vergnügen darüber, daß man ihm nicht auf die Spur kommt, findet er einen teilweisen Ausgleich für seine Schwermut. So macht er sich einen Spaß daraus, sich ein Verhalten zu konstruieren, das von seiner inneren Veranlagung möglichst verschieden ist. Die Gegenteile (der Schmerz und die Fröhlichkeit, das Wahre und das Falsche) werden gleichzeitig oder in äußerst nahem Wechsel gelebt. Wenn ein Gefühl die Fülle zu erreichen scheint, schiebt sich unversehens eine gegenteilige Regung dazwischen, so daß die Fülle stets außer Reichweite bleibt. In dem Maße, als die Fröhlichkeit sich steigert, höhlt sich eine Leere, welche die unüberschreitbare Grenze darstellt, über die man doch hinwegkommen müßte, um die absolute Fülle der Fröhlichkeit zu erreichen. Und die Gegentonart, in diesem Fall die Traurigkeit, erhebt sich zu solcher Faszination, daß sie auf einmal allgegenwärtig wird, alles in sich aufsaugt und den Geist niedergeschmettert durch die Plötzlichkeit des Umsturzes zurückläßt: «Eben komme ich von einer Abendgesellschaft zurück, deren Seele ich war; die Einfälle flogen mir von den Lippen, jedermann lachte, bewunderte mich — aber ich ging fort, und der Strich, der hier zu ziehen ist, muß so lang sein wie der Erdradius... und ich wollte mir eine Kugel durch den Kopf jagen.»

Aus solchen Erfahrungen heraus konnte Kierkegaard jedes scheinhafte Betragen als Inkognito einer geheim gewordenen Überzeugung empfinden. Sich als Schauspieler, als Mime fühlen. Das bedeutet für Kierkegaard die Erkenntnis der Unmöglichkeit, bis zu dem Grade in einem Gefühl aufzugehen, daß man es in seiner Fülle erlebte. Es bleibt immer ein Riß, eine unüberwindliche Grenze, die uns zur Täuschung zwingt, denn die anderen nehmen für absolut, was wir als ein Ungenügen leben. Von nun an bleibt als einziges nicht trügerisches Verhalten das *Paradox*, weil es nicht den Anspruch erhebt, eine Wahrheit auszusprechen. Nur das Paradox bewahrt die Zweideutigkeit der gelebten Situation. Es zwingt dem Gesprächspartner nichts auf, es verlangt nicht Zustimmung, sondern daß man über sich selber nachdenke: es löst das heilsame Ärgernis aus.

Es gibt bei Kierkegaard ein Gefühl der Urmaske, das dem Gefühl der Ursünde eng verbunden ist. Wenn der Sündenfall die Scham der körperlichen Blöße nach sich zieht, so muß man hinzufügen, daß die Scham sogleich den Wunsch hervorruft, bekleidet, beschützt, den Blicken entzogen — maskiert zu sein. Die Maske ist die Scham der Sünde, die sich sogar auf das Gesicht ausdehnt. In der Tat rühren die Sünde und die Maske vom gleichen «Taumel der Freiheit» her. Mit Hilfe der Maske sucht der Mensch auf unechte Weise zu einem anfänglichen Zustand zurückzukehren, in dem er eine urtümliche Freiheit zu finden hofft, als hätte er dem Taumel nicht nachgegeben. Kierkegaards Hermetismus, der ein dämonischer Akt ist, durch den der Verzweifelte sich in

sich selber einschließt und sich weigert, die Sünde und die Verzweiflung anzuerkennen, kann jetzt so formuliert werden: dank der Maske, die er sich vorhält, verstärkt der Mensch seine Abgeschlossenheit und macht sich unzugänglich. Mit anderen Worten: «diese zugemauerte Tür ist hier eine wirkliche, aber verriegelte Tür, und dahinter, als wäre es auf sich selbst aufmerksam, beschäftigt sich das Ich und schlägt die Zeit mit der Weigerung tot, sich selbst zu sein, obschon es genug sich selbst ist, um sich zu lieben.» Wieder erscheint hier das Motiv des Gefangenseins. Diesmal engt die Maske ein und ist kein Mittel zur Befreiung. Kierkegaard versichert uns, die befreiende Kraft, die er früher der Maske zuschrieb, sei trügerisch und mit unserer Knechtschaft im Bunde.

Die Loslösung und der Ausbruch aus sich selbst werden vor allem in der Dauer offenbar. Das Gefühl der Unbeständigkeit und der Vielfalt des Ichs verstärkt das Gefühl der Urmaske: «Das ist eben das Traurige mit mir, daß mein ganzes Leben eine Interjektion ist und überhaupt nichts Nagelfestes hat (alles ist beweglich — nichts unbeweglich, kein festes *Eigentum*).» Während der heidnische Mensch diese Beweglichkeit als Genuß im Unmittelbaren und manchmal als dionysischen Rausch erlebt, empfindet die «christliche Subjektivität» sie als ein Leid, da der Mensch sich darin als Geschöpf im Zustand der Trennung entdeckt. Weil er von sich selber getrennt ist, erkennt er sich als von der Ewigkeit geschieden; und umgekehrt gehört er sich selber nicht an, weil er von der Ewigkeit abgeschnitten ist. So bleibt von nun an nur die Bemühung, in einer einzigen und selben Bewegung sich selbst und die Ewigkeit einzuholen.

«Ich bin kein ganz wirkliches Wesen.» Diese Äußerung Benjamin Constants gilt für einen guten Teil der romantischen Erfahrung. Aber Kierkegaard bewahrt die Idee eines *wahren Ichs*, das unter dem Wirklichkeitsmangel fortbesteht und sich in schweigsamer Erwartung hält. Wenn Kierkegaard von den «exzentrischen Prämissen» seines Lebens spricht, so nimmt er auf ein *Zentrum* Bezug, von dem er sich entfernt hat, zu dem er aber durch Beharrlichkeit den Zugang wieder finden könnte. «Mein gegenwärtiges Leben ist wie eine verkrüppelte Nachahmung der Originalausgabe meines wahren Ichs.» Und auch der folgende Satz sagt auf seine Weise, daß das wahre Leben fehlt: «Recht sonderbar ist etwas, was mich oft geängstigt hat: daß das Leben, welches ich lebe, nicht mein eigenes sei, sondern ganz identisch mit einer andern, bestimmten Person, ohne daß ich imstande war, es zu verhindern, und es erst entdeckte, wenn es jedesmal bis zu einem bestimmten Punkte durchlebt war.» Im Zustand des Schattens leben, als stünde man in Klammern, Doppelgänger eines anderen sein, das ist die Qual dessen, der sein wahres Ich verlassen hat oder von ihm verlassen worden ist. Jedoch muß man vermuten, daß ein wahres Ich, eine Originalausgabe trotz aller Nachahmungen existiert. Es gibt also ein Gesicht, einen Namen, ein Wesen, die seit je unser sind. Wir sind zwar frei, sie zu mißachten; doch wirft dann unser Leben seinen Sinn ab und verdünnt sich

bis zur Gespenstigkeit. Wir sind nur noch das Anagramm unseres Namens. Die Buchstaben sind durcheinander geraten und müssen neu geordnet werden. Um dem wahren Namen Gültigkeit zu geben, ihm Absolutheit zu verleihen, muß man das Eingreifen eines transzendenten Gottes annehmen. Die geläufige Wendung «Ich heiße...» gilt in den täglichen Beziehungen, wo die Lüge freien Lauf hat. Mein «wahrer» Name hingegen ist der, bei dem «Gott mich heißt». Aus dem religiösen Gesichtswinkel ist der Mensch von Gott benannt. Berufung ist nur da, wo das Individuum einen Namen trägt, bei dem es gerufen werden kann. So wurde Abraham bei seinem Namen gerufen. Der Ruf ist immer eindeutig; es gibt nur ein wahres Ich und einen wahren Namen, wahr durch das Recht der Erstgeburt. Die abweichenden Existenzformen können das Ich und den Namen maskieren, von ihnen ablenken, aber nicht sie zerstören. So setzen Ruf und Antwort, Berufung und Verantwortung einen in der Ewigkeit begründeten Namen voraus. Seinen wahren Namen zu finden ist nicht weniger schwierig als die Ewigkeit zu finden: es ist die gleiche Aufgabe.

Alle Pseudonymität steht so für den Abstand, der uns von einem authentischen Namen trennt, den wir tragen möchten, und von dem wir vorläufig ausgeschlossen sind. Wenn auf einer ersten, der ästhetischen Stufe, das Pseudonym Flucht und Ablehnung des zufälligen Namens bedeutet, dessen Gefangene wir nicht sein wollen, so gibt der Deckname auf der zweiten, der ethischen Stufe, das Gefühl wieder, daß man noch nicht zu sich selbst gelangt ist, und daß man im Bemühen, seinen echten Namen sich (wieder) anzueignen, noch weit vom Ziel entfernt ist. «Der ästhetische Mensch», sagt Kierkegaard, «wahrt die Distanz zur Existenz durch die feinste der Listen, durch das Denken». Es ist klar, daß sich der Übergang von der Ästhetik zur Ethik nicht durch die Bekehrung zu einer moralischen *Orthodoxie* vollzieht, sondern vielmehr durch eine fortschreitende Annäherung und Eroberung der persönlichen *Orthonymie*. Sich selbst verwirklichen, sich als Aufgabe besitzen, das sind einige der Formeln, wie man sie in *Entweder-Oder* findet:

> Wer ethisch sich selbst wählt, der hat sich selbst als seine Aufgabe, nicht als eine Möglichkeit, nicht als ein Spielzeug für das Spiel seiner Willkür. (...) Das ethische Individuum erkennt sich selbst, diese Erkenntnis aber ist keine bloße Kontemplation, denn damit würde das Individuum nach seiner Notwendigkeit bestimmt werden, sie ist eine Besinnung auf sich selbst, die selbst eine Handlung ist, und deshalb habe ich statt «sich selbst erkennen» mit Fleiß den Ausdruck «sich selbst wählen» gebraucht. (...) Das Selbst, das vom Individuum erkannt wird, ist zugleich das wirkliche Selbst und das ideale Selbst, welches das Individuum außer sich hat als das Bild, nach dem es sich bilden soll, und das es doch andererseits in sich hat, da es es selbst ist.

Man sieht, was dem Namen einen heiligen Gehalt verleiht: seine Wirklichkeit ist außerhalb von mir begründet, durch einen göttlichen Beschluß, der ihn mir zulegt. Er ist eine Essenz, ein Archetypus. Aber er hat nur *meine* Existenz. Und mein Name ist deshalb auch mein Werk, denn ich muß ihn wählen, ihn

mir aneignen, ihn bewußt annehmen. Damit bedeutet die Inkarnation des Namens den unendlich weit vor mir liegenden Berührungspunkt zwischen einer Transzendenz, die mich benennt und einem einzelnen und zufälligen Ich, das dem Ruf Folge leisten muß. Die Begegnung muß statthaben zwischen der menschlichen Entscheidungsfreiheit und der Willkürlichkeit des transzendenten Beschlusses, der dem Menschen ein einziges Wesen zuweist. Es steht dem Menschen frei, den Ruf zu überhören oder zurückzuweisen, auf die Gefahr hin, daß er sich in der unwirklichen Künstlichkeit eines gemimten und schattenhaften Lebens verliert. (Das Künstliche ist, was wir selbst gemacht haben.) So genügt es nicht, daß das Wesen gegeben ist; vielmehr muß es erobert werden. Ebenso genügt es nicht, daß es die Ewigkeit gibt; es ist nötig, daß man sie einhole, wiederfinde und daß die Zeit, ohne zu verschwinden, in ihr aufgehe durch ein Opfer, das wir durchleben müssen. Indem der Mensch seine Identität anerkennt und seinem Wesen gemäß existiert, bewährt er sich in der unübersteigbaren *Endlichkeit*, die sein Schicksal als Geschöpf ist, und nur um diesen Preis empfängt er sich selbst in seinem *unendlichen* Wert. Die neue Freiheit liegt nicht mehr im Durcheilen des «unbegrenzten Reichs der Möglichkeiten», im Übergang von einer Identität zu andern; sie öffnet sich uns auf der Achse, die im Zentrum einer einzigen und unersetzlichen Identität ruht. Auf Grund einer gewissen Tiefe des religiösen Glaubens wird alles Mögliche zurückgegeben werden, und die *Wiederholung* wird stattfinden. Man muß zugeben, daß hier eine Selbsterschaffung vorliegt. Der Mensch bringt sich zum Sein, aber nach einem vorgegebenen Modell (dem «idealen Selbst»), das seiner Wahl vorausgeht und sie so ausrichtet, daß er sich nur dann ethisch sich selbst *geben* kann, wenn er sich bemüht, jener Gestalt näher und näher zu kommen, die ihm schon vorher gegeben ist. Er wird, was er ist. Er vermag sich erst dann auf echte Weise sich selbst zu geben, wenn er sich *angenommen* hat. In diesem Augenblick der Entscheidung, sagt Kierkegaard, «bedarf der Mensch Gottes Beistand». Die Suche nach sich selbst mündet so in eine Art Gegenüber mit der göttlichen Transzendenz als dem Ziel und undurchdringlichen Grund der Existenz. Von Gott als Antlitz erhält der Mensch sein eigenes Antlitz. Und jetzt erscheint der Name, den er erlangen muß, und der ihm doch gegeben ist — der Name, der die persönliche Fülle ist, der gleichzeitig begrenzte und unendliche Name, den der Mensch nie ganz zu verkörpern vermag — jetzt erscheint dieser Name als der symbolische Bevollmächtigte der Transzendenz. Kierkegaard spürt, daß sein wahrer Name ihn jenseits des gegenwärtigen Augenblicks, jenseits der Welt der Pseudonyme erwartet. «Zwischen meiner Traurigkeit und meinem Ich erstreckte sich eine fiktive Welt... Sie habe ich in den Pseudonymen teilweise ausgeschöpft.» Wer noch nicht zu seinem wahren Ich gefunden hat, fühlt sich aus seinem Namen ausgestoßen, darf ihn nicht tragen: es wäre eine lügnerische Vorwegnahme dessen, wozu man höchstens ganz zuletzt einen Zugang finden kann.

Die imaginären Gestalten, die Kierkegaard als die Autoren seiner ästhetischen Schriften ausgibt, bezeichnen untergeordnete Existenzebenen, «Beobachtungsposten», von denen Kierkegaard sich lossagen möchte, die er aber zuerst «ausschöpfen» muß.

Das Geschriebene ist daher zwar das Meine, aber nur insofern, als ich der *produzierenden* dichterisch-wirklichen Individualität ihre Lebensanschauung mittels der Hörbarkeit der Replik in den Mund gelegt habe. Denn mein Verhältnis ist noch äußerlicher als das eines Dichters, der Personen *dichtet* und doch *selbst* im Vorwort der *Verfasser* ist. Ich bin nämlich unpersönlich, oder persönlich in dritter Person, ein Souffleur, der dichterisch *Verfasser* hervorgebracht hat, deren Vorworte wiederum ihr Erzeugnis sind, ja deren *Namen* es sind. Es ist also in den pseudonymen Büchern nicht ein einziges Wort von mir selbst; ich habe keine Meinung über sie außer als Dritter, kein Wissen um ihre Bedeutung außer als Leser, nicht das entfernteste private Verhältnis zu ihnen, wie dies zu haben denn auch unmöglich ist zu einer doppelt-reflektierten Mitteilung.

So könnten wir behaupten, unser eigenes Bild nicht zu erkennen, wenn es uns von zwei oder drei schrägstehenden Spiegeln zugeworfen wird. Aber hier begnügen sich die Spiegel nicht mit der Spiegelung: sie verändern und entfremden. Man kann sich kaum mehr von sich selbst lösen als es Kierkegaard hier tut, der gewisse abgesonderte Möglichkeiten seiner Existenz nicht als die seinen anerkennt. Ist das ein Zeichen völliger Erlösung? Man weiß aus den Zeugnissen der *Tagebücher*, daß Kierkegaard die Geschichte der *Prinzessin Brambilla* nicht vergessen hat, jenen außerordentlichen Maskenscherz, in dem Hoffmann das Thema der Befreiung durch den Humor entwickelt: Der Mensch entledigt sich seines tödlichen Ernstes, indem er das Bild seines eigenen Doppelgängers wachruft, um sich über ihn lustig zu machen. Es liegt hier eine neue Geburt vor, wie bei der Zellteilung. Dennoch bemüht sich Kierkegaard im *Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller* zu beweisen, daß er nicht erst am Ende einer fortschreitenden Befreiung ein «religiöser Schriftsteller» geworden sei. Sogleich nach der Veröffentlichung des ersten pseudonymen Buches *(Entweder-Oder)* läßt er unter seinem richtigen Namen *Zwei erbauliche Reden* erscheinen. Das orthonyme und pseudonyme Schaffen sind also genau gleichzeitig. Die Pseudonyme bezeichnen Übergänge, aber der Übergang wird sogleich als bereits vollzogen gegeben. Kierkegaard sieht darin den Beweis dafür, daß «das Religiöse nicht allmählich entdeckt wurde, sondern von Anfang an da war». Und er fügt hinzu: «Die ästhetische Hervorbringung war unter Beschlag des Religiösen gelegt; das Religiöse fand sich in diese Ergießung, trieb aber in einem fort an, als wollte es sagen: bist du nicht bald damit fertig. Indessen dichterische Hervorbringungen erzeugt wurden, lebte der Verfasser in entscheidenden religiösen Bestimmungen.» Und an anderer Stelle: «Das Religiöse ist zur Stelle alsogleich von Anbeginn an. Umgekehrt, das Ästhetische ist wiederum zur Stelle noch im letzten Augenblick.» Nur, so sagt Kierkegaard, darf der Verfasser eins nicht vergessen, «den Gedanken,

was beides eigentlich ist: das Religiöse nämlich das Entscheidende, das Ästhetische das Inkognito».

Der Vorgang ist: eine dichterische und philosophische Natur wird beiseite geschafft des Christ Werdens wegen. Das Ungewöhnliche aber ist, daß die Bewegung gleichzeitig beginnt, und daher ist es ein bewußter Vorgang; man bekommt zu sehen, wie es dabei hergeht; das zweite tritt nicht erst so ein, daß es durch eine Reihe von Jahren vom Ersten geschieden ist. Auf die Art ist freilich die ästhetische Schriftstellerei eine Täuschung, jedoch in einem andern Sinne eine notwendige Ergießung.

Kierkegaard gesteht, daß die Ästhetik ein integrierender Teil seiner selbst war; aber weil er sie überwunden hat, erhält sie in seinen Augen einen anderen Sinn: sie ist immer eine Maske gewesen. Wenn die Aufeinanderfolge der Pseudonyme einen Zwang zu innerer Verwandlung anzeigt, so versichert Kierkegaard, daß sich die Verwandlung sowohl in ihrer Dringlichkeit als auch in ihrem Vollzug auf Anhieb offenbart hat. Man soll ihn nicht für einen reuigen Ästhetiker halten, der allmählich für den religiösen Glauben gewonnen wurde. Die ästhetische Produktion stellt eine «notwendige Läuterung» dar, die das religiöse Schaffen begleitet. Das ist eine Lösung von sich selbst nicht nur im Sinne der *epoché* der phänomenologischen Analyse, sondern als leidenschaftliche Weigerung, die Rechtmäßigkeit einer Existenzebene anzuerkennen, welche dem «einzigen Bedürfnis, dem des Ewigen», nicht genügt. Eine existentielle Haltung wird durch die einfache Tatsache, daß sie einem Pseudonym zugeschrieben wird, als überwunden oder überwindlich erklärt, in einer Hierarchie steigender Werte, deren Endpunkt der Glaube ist.

Am Grunde einer derartigen Spaltung ist zweifellos ein neurotisches Element erkennbar, das die Fachleute als Schizoidie bezeichnen würden. Zwei unvereinbare, getrennte, radikal verschiedenartige Persönlichkeiten stehen einander gegenüber, und jede trägt einen anderen Namen. Jedoch wissen diese beiden isolierten Persönlichkeiten voneinander, und das widerspricht bereits dem Begriff der Schizoidie. Bei Kierkegaard überwindet die Reflexion die anfängliche Schizoidie. Er lebt den Widerspruch, aber er wird sich seiner bewußt, er hebt ihn auf die Ebene der Begrifflichkeit, setzt ihn dialektisch in Bewegung; und diese Bewegung ist ein Ansatz zur Erlösung. Was in der Schizoidie ein steriles Gegenüber schlecht integrierter Tendenzen ist, das gliedert Kierkegaard in eine abgestufte Wertordnung. Die höheren Stadien beherrschen die unteren. Kierkegaard stellt sie als Parteien vor, die eine Wahl verlangen. Für einen Schizoiden liegt im Stellen der Frage «entweder — oder» und in der Antwort darauf der Sieg über seine Neurose. Er stellt sich damit vor die zu fassende Entscheidung und in die unmittelbare Nähe der wiedererlangten Einheit.

Dieser Pseudonymität, die aus geheimer persönlicher Notwendigkeit hervorgegangen ist, gibt Kierkegaard die Bedeutung eines methodischen Kunstgriffes. Er biegt eine besondere Voraussetzung seiner leidenden Persönlichkeit

zum maieutischen Prinzip um. Kierkegaards Pseudonyme haben nie jemanden getäuscht. Es sind keine Abenteurerdecknamen, sondern Schriftstellerverkleidungen. Sie nehmen immer irgendwie Bezug auf den Inhalt des Buches. Constantin Constantius, der pseudonyme Verfasser der *Wiederholung*, trägt die Wiederholung in seinem Namen (ganz abgesehen von der direkten Huldigung an Benjamin Constant, der mit *Adolphe* ebenfalls die Geschichte eines Bruches schrieb). Frater Taciturnus und Johannes de Silentio deuten an, daß das Wesentliche verschwiegen wird. Für den, der Griechisch versteht, ist Climacus ein Name, der die Stufenleiter der Stadien bezeichnet. Aber wenn die Pseudonymität niemanden täuscht, so wünscht Kierkegaard doch, daß sie den beunruhigten Leser auf die Bedeutung eines solchen schon fast aufgedeckten Betruges aufmerksam mache.

Die indirekte Methode verzichtet darauf, zu überreden, zu überzeugen und zu beweisen; sie begnügt sich damit, *aufmerksam zu machen*. Die pseudonymen Verfasser sind nicht in der Existenz, aber sie «haben die Existenz ständig im Auge». Dadurch verpflichten sie den Leser, sich über seine eigene Existenz zu befragen. Die direkte Mitteilung — Unterweisung oder Ermahnung — hätte Verrat bedeutet. Kierkegaard hat es auf die Innerlichkeit des Lesers abgesehen; «die Innerlichkeit läßt sich nicht direkt ausdrücken, denn ihr direkter Ausdruck ist gerade die Äußerlichkeit». Die Nichtübereinstimmung des Inneren mit dem Äußeren geht also so weit, daß jede Sprache Verfälschung wird: die Innerlichkeit hat kein Recht mehr, sichtbar zu werden; nichts kann sich außen zeigen ohne zu verderben. Selbst das religiöse Opfer darf weder zu sehen sein, noch sich offen als Opfer geben; es verlöre so alle Wirksamkeit und sein religiöser Charakter verschwände, wenn es zur Schau würde. Die einzige Möglichkeit liegt in der verschwiegenen Anspielung auf die Innerlichkeit, indem man dem Leser den Spiegel vorhält; im Angesicht seines eigenen Bildes wird ihn die Angst erfassen. Der Leser ist also nicht in der Lage dessen, der eine Rede oder Predigt, einen Ruf oder eine Mahnung vernimmt; er muß sich über sich selbst befragen und beunruhigen. Durch die Ablehnung der Beredsamkeit verdünnt Kierkegaard seine Präsenz als Verfasser nach Möglichkeit, um den Leser seiner eigenen Innerlichkeit zu überlassen. Dieser wird durch die Angst hindurch die «innere Aneignung» vollziehen. Kierkegaard verhält sich als Dritter gegen den pseudonymen Autor, den er erfindet; aber der pseudonyme Autor verhält sich seinerseits als unbeteiligter Psychologe zu dem Versuchssubjekt, das er beobachtet. Nirgends ist die Scheidung so deutlich wie in *Schuldig? — Nicht schuldig?*. Kierkegaard teilt sich in Frater Taciturnus und den *Quidam*, Subjekt des psychologischen Versuches. Dieser letztere teilt sich wiederum. Sein Tagebuch ist eine Gegenüberstellung von Tag für Tag im Abstand eines Jahres geschriebenen Texten. Was Frater Taciturnus angeht, so sagt das Pseudonym deutlich genug, daß Kierkegaard Abstand nimmt. Kierkegaard beobachtet Frater Taciturnus, der seinerseits den Quidam beobachtet,

der sich selbst beobachtet. Im komischen Ton könnte man eine solche Situation bei Toepffer wiederfinden... «Je me voyais me voir.» Im Fortschreiten der Blicke muß sich auch der Leser von diesen nachdenklichen Personen erkannt und durchschaut fühlen. Für gewöhnlich beherrscht der Leser die Buchseite; hier aber, gerade weil sich der Verfasser hinter dem Inkognito der Maske verflüchtigt, fühlt sich der auf sich selbst verwiesene Leser beherrscht, durchdrungen und in seinem schlechten Gewissen getroffen, ohne daß jemand außer er selbst ihn angeschaut hat.

Außerdem hat die Pseudonymität den überzeugenden Wert eines zwiefachen polemischen Angriffs. Einerseits mindert sie die metaphysische Spekulation, das System Hegels herab; denn indem es Wahrheiten zu objektivieren und einzuordnen versucht, opfert das System notwendig die Innerlichkeit, die sich nicht objektivieren läßt. Anderseits macht die Pseudonymität die «Täuschung der Christenheit offenbar».

Ist es ein Sinnentrug damit, daß alle Christen sind — und soll da etwas getan werden, so muß es mittelbar geschehen, nicht von einem der mit lauer Stimme verkündigt, er sei ein außerordentlicher Christ, sondern von einem, der besser Bescheid wissend erklärt, er selber sei auch kein Christ. Das heißt, man muß von hinten her über den kommen, welcher im Sinnentrug befangen ist. Anstatt den Vorteil haben zu wollen, daß man selber der seltene Christ ist, muß man dem Verstrickten den Vorteil lassen, daß er Christ sei, und selber Selbstbescheidung genug haben, um der zu sein, der weit hinter ihm zurücksteht — sonst bekommt man ihn denn gewiß nicht aus dem Sinnentrug heraus, auch so noch kann es schwierig genug sein. Unter dem alles umfassenden Gesichtspunkt der gesamten Wirksamkeit als Schriftsteller ist die ästhetische Schriftstellerei eine Täuschung: dies ist die tiefere Bedeutung der «Pseudonymität»... Man lasse sich von dem Wort «Täuschung» nicht täuschen. Man kann einen Menschen täuschen über das Wahre, und man kann, um an den alten Sokrates zu erinnern, einen Menschen hineintäuschen in das Wahre.

Weil jede Stellung den anderen gegenüber notwendig eine Maske sein muß, ist es besser, die Maske des Unwürdigen als die der Würde zu wählen. Man zeigt dadurch, daß man nicht mit den Wichtigen und Ehrbaren gemeinsame Sache macht und daß man jede Versuchung des Pharisäertums von sich weist. Sich auf eine kirchliche Autorität oder auf einen blendenden Ruf etwas zugute tun, sich als Apostel ausgeben oder gar das Martyrium suchen: all das hieße das Werk verpfuschen, indem man sich rein äußerliche Stützen gäbe. Auf diese Weise erreicht man nur die Zustimmung der Lippen, nicht die des Herzens. Kierkegaard muß vielmehr jede Chance einer Autorität zunichte machen, sich von jedem Ernst fernhalten, sich als ein Original und als ein Halbverrückter ausgeben — kurz: «ein Abwesender werden».

Das ist das Drama Kierkegaards, der Regine vor der Verzweiflung retten will. Wenn er seine Verlobte verläßt, so will er sie wenigstens glauben machen, er sei ein lockerer und unmoralischer Mensch und habe sie nicht wirklich geliebt. Um nicht des geistigen Mordes schuldig zu werden, wünscht er, daß sie ihn verabscheue, lieber als daß sie verzweifle und den Glauben verliere. Ebenso

geht der *Quidam* in *Schuldig? — Nicht schuldig?* vor; und in der *Wiederholung* empfiehlt Constantin Constantius dieselbe Taktik. Als Abraham Isaak zum Berg Morija führt, verleugnet er Gott vor seinem Sohn, damit dieser nicht sterbend den Namen des Herrn verfluche. Das ist das Problem von *Furcht und Zittern*, wie es in der Fabel von Agnete und dem Meermann symbolisiert ist. Man kann jemanden zu seinem Guten täuschen. Und von dieser umgekehrten Täuschung geht Kierkegaard aus, um die falschen Christen auf den Weg des «Christ Werdens» zu führen. «Die teleologische Suspension im Verhältnis zur Mitteilung der Wahrheit (etwas bis auf weiteres verschweigen, eben damit das Wahre desto wahrer werde) ist geradezu Pflicht gegen die Wahrheit und in der Verantwortlichkeit enthalten, die ein Mensch hinsichtlich der ihm vergönnten Reflexion vor Gott hat.»

Auch hier kann, wie bei Stendhal, die Pseudonymität teilweise durch den Konflikt mit der sozialen Umgebung erklärt werden. Die indirekte Methode rechtfertigt sich durch das Bewußtsein Kierkegaards, isoliert in einer entchristlichten Christenheit zu leben. Er fühlt sich berufen, mit seiner Person dafür einzustehen, daß das Ärgernis eines *Scheins* aufgedeckt wird, der nicht mehr dem Sein entspricht. Ein Mensch, der sichtbar eine Maske trägt, verpflichtet seine Zeitgenossen zu der Frage, ob ihr Gesicht, das sie für wahrhaftig halten, ihre Aufrichtigkeit, die sie rein vermuten, ihre Tugenden, die ihnen genügend und verdienstlich scheinen, nicht Heuchelei, Vorspiegelung, Zufallsgesichter und ungedeckte Schecks seien. Der absichtliche Betrüger ist ein Warner für das Gewissen: er beschuldigt indirekt die anderen, daß sie nicht in ihre eigenen Karten sehen. Wenn Johannes Climacus erklärt, er sei kein Christ, so muß nach Kierkegaards Absicht der Leser sogleich selber fragen: Und ich, bin ich ein Christ? Indem er sich die Maske aufsetzt, enthüllt der Satiriker den anderen die Lüge, die sie ohne ihr Wissen verseucht. «Die gewöhnliche Wahrhaftigkeit», sagt Nietzsche, «ist eine Maske ohne Bewußtsein der Maske.» Es kommt nicht darauf an, die anderen zu demaskieren, sondern ihnen die Augen zu öffnen, damit sie sich plötzlich als Maskierte erkennen, so wie Adam und Eva nach dem Sündenfall ihre Nacktheit entdeckten. Dazu braucht es das Paradox, und um das Paradox zu verstärken, die *Paronymie*.

So stellt sich das Problem der Mitteilung. Bei Kierkegaard herrscht ein tiefes Mißtrauen gegen alle Mittel der direkten Mitteilung. Es scheint, als drohe der Akt der Mitteilung das Mitzuteilende zu zerstören. Die Sprache ist das Maß des Allgemeinen — gehört also zum ethischen Stadium, das Gehorsam gegen das *allgemeine* moralische Gesetz ist. Sobald wir aber in das religiöse Stadium eintreten, lassen wir das Allgemeine hinter uns, und jedes gemeinsame Maß wird unanwendbar. Es gibt keine Beziehung zum anderen, die nicht Mißverständnis wäre, und der Fehler liegt nicht nur beim Ungenügen der Sprache. Es liegt darin geradezu die Bedingung der «Kategorie des Religiösen». Das religiöse Individuum lebt seine Existenz als eine Ausnahme in der «Suspension des

Ethischen». «Der Religiöse kann sich nicht offenbaren, er ist *verborgene* Innerlichkeit. Wollte er religiös *erscheinen*, so hörte er auf, es zu sein.» Und Kierkegaard fügt folgende Erklärung hinzu:

> Er läßt sich von der Umwelt dazu nötigen, zu tun, was die dialektische Verinnerlichung von ihm fordert, nämlich die verborgene Stätte zwischen die Menschen und sich zu setzen, um die Innerlichkeit des Leidens und des Gottesverhältnisses zu schützen und zu sichern. Daraus folgt jedoch nicht, daß ein solcher Religiöser untätig wird, im Gegenteil, er geht ja gerade nicht aus der Welt hinaus, sondern bleibt in ihr; denn das ist ja gerade sein Inkognito.

So hat das zeitliche Leben keine andere Funktion mehr, als die Innerlichkeit des Bezugs zum Ewigen zu maskieren und zu schützen. Aber für den religiösen Menschen ist das Martyrium gerade «das Leben in der Welt mit dieser Innerlichkeit, ohne einen Ausdruck dafür zu haben». Sich nicht vom ersten besten unterscheiden, während man innerlich das Drama der Ausnahme erleidet — das ist die Weise des religiösen Menschen, «gegen die Kommensurabilität von Außen und Innen zu protestieren». Das ist es, was Kierkegaard unter Humor versteht: ist die Ironie das Inkognito des ethischen, so ist der Humor das Inkognito des religiösen Stadiums.

All das mag als ein ausgeklügeltes System der Isolierung und des Protestes erscheinen. Es gilt ein Geheimnis zu bewahren, eine Schande zu verbergen, die für immer vor dem öffentlichen Bekenntnis bewahrt werden muß und die nicht einmal in den intimen Aufzeichnungen durchscheinen darf. Muß man sich dennoch aussprechen, und ist die Beichte für den Heilsuchenden unumgänglich, so kann sie sich nur an einen richten: Gott. So wie Kierkegaard sie definiert, bedingt die Kategorie des Religiösen die dauernde Unmöglichkeit des Gesprächs mit einem menschlichen Wesen und den gleichzeitigen Wunsch, die Geltung des Geheimnisses und der Einsamkeit zu festigen, ihnen den Wert der Vorsehung und einen theologischen Sinn zu geben, damit sie das Zentrum einer *privaten* Beziehung zu Gott werden. Kierkegaard als erster hat den Verdacht, daß eine solche Weigerung, sich mit den anderen zu verständigen, eher Stolz als eine ausschließliche Liebe zu Gott sein könnte. Und man fragt sich, ob die Kategorie des Religiösen nicht einen Versuch darstellt, das Geheimnis durch höhere Motive zu legitimieren. Man bewahrt sich das Geheimnis, indem man es zur Vollendung der geistigen Aufgabe für notwendig erklärt. Da man um jeden Preis schweigen muß, macht man aus diesem Schweigen besser ein wesentliches Bemühen und gibt ihm die Bedeutung des verschwiegenen Bezugs zwischen Individuum und Transzendenz. Es liegt hier — und das ist die psychologische Kehrseite des «qualitativen Sprungs» — eine Umwandlung vor, die zwar die Forderung der Nichtkommunikation auf menschlicher Ebene unverändert aufrechterhält, ihr aber den Wert eines dramatischen Versuchs zur Kommunikation mit Gott gibt und ihr eine entscheidende Funktion bei der Erwirkung des Heils zulegt. «Im Schweigen entsteht das Bewußtsein

unseres göttlichen Ursprungs.» Auf der ästhetischen Stufe ist das Geheimnis dämonisch, weil sich der Mensch gleichzeitig vor sich selber verbirgt und sich Gott verweigert: sein Hermetismus schließt ihn allseitig ein, er will undurchsichtig sein und sondert sich verzweifelt in seine Verschiedenheit ab. Auf der religiösen Stufe, vor Gott, wird der Mensch absolut durchsichtig, während er vor den Menschen weiterhin schweigt. Aber, so fügt Kierkegaard hinzu, «die Unmöglichkeit, sich zu offenbaren, das Geheimnis, ist ein Schrecken, im Vergleich zu dem das Geheimnis der Ästhetik nur ein Kinderspiel ist». Der Schrecken beruht auf der Einsamkeit. Auf wen außer auf sich selbst könnte man sich berufen, um zu wissen, was Gott fordert? Aber die Einsamkeit muß erhalten bleiben: sie ist der vorgerückteste Punkt, sie hat den Wert eines Opfers erhalten, vor dem man nicht zurückweichen darf. Man ersieht daraus, warum für Kierkegaard das ethische Stadium unbefriedigend ist und überwunden werden muß: es verlangt die Abschaffung der Einsamkeit und die Auflösung des Geheimnisses, die Einordnung des besonderen Dramas in die allgemeinen Kategorien der Moral. Kierkegaard aber braucht das Geheimnis, und das Drama zwischen Sohn und Vater wird bis zum Ende unausgesprochen bleiben.

Ein Abwesender werden: Kierkegaards Pseudonymität ist der Wille, aus dem Blick der anderen zu verschwinden und schließlich überhaupt kein *Außen* mehr zu haben. Der einzige wirkliche menschliche Gesprächspartner ist Regine, aber Regine antwortet nicht. In Wahrheit ist sie Adressat und nicht Partnerin. Für sie hat Kierkegaard die Maske des Unwürdigen aufgesetzt, und das muß er Gott erklären. Tatsächlich richtet sich also das Wort des maskierten Philosophen nur an eine einzige Person.

«Die Menge ist die Lüge.» Und doch weiß Kierkegaard, daß die Wahrheit (und die christliche Wahrheit) für alle gilt, oder genauer: für jeden einzelnen. Wenn man der Zeuge und vielleicht der Märtyrer der Wahrheit wird, so schließt das eine Art Ausweitung in sich, einen Übergang von der Einsamkeit zur Gemeinschaft; aber diese Ausweitung ist für Kierkegaard nur gerechtfertigt, wenn sie auf dem *indirekten* Ruf zur Verinnerlichung und inneren Konzentration beruht. Man muß nicht bekehren, sondern sein Leben und seine Worte so einrichten, daß die anderen die Lehre daraus ziehen und sich selber bekehren, indem sie die Wahrheit für und aus sich selbst annehmen. In diesem Sinn kann eine gewisse Form des Ärgernisses erbaulicher sein als eine erbauliche Rede. Die Maske, als Instrument des Bruchs, wird zum Träger einer zweiten, neu ansetzenden, bedachten Verständigung, die durch die Negation hindurch zustande kommt und sich auf die «unendliche Reflexion» gründet. Es bedarf des Bruches, damit die Kommunikation auf höherer Ebene wiedererstehe. Aber der Schrecken und das Bangen sind für Kierkegaard nicht ausgeschaltet, denn auch dieser Bruch und die Zuflucht zum Scheinhaften können dämonisch sein. Die Maske ist ein dämonisches Instrument, und wer sie aufsetzt, kann

nicht wissen, ob er sich dem absolut Bösen hingibt oder ob er eine dialektische Etappe in Richtung auf das Heil durchläuft.

* * *

Es mag seltsam erscheinen, daß der Anspruch auf Zugang zur Wahrheit des Ichs bei Kierkegaard wie bei Stendhal die Maskierung verlangt. Bei beiden impliziert die Maske das Bewußtsein der Lüge, die sie konstituiert. Wer sich maskiert, weiß, daß er sein Äußeres verfälscht, er verzichtet darauf, seine Wahrheit in Gesten und Worte zu übersetzen. Er fürchtet diese innere Wahrheit im Akt des Zeigens bloßzustellen. Er würde sie durch den Ausdruck entstellen, da er sie nicht gänzlich gefunden und herausgearbeitet hat. Wenn die absolute Wahrhaftigkeit außer Reichweite ist und man immer eine Rolle spielen muß, so veranlaßt eine Art Schamhaftigkeit dazu, ausdrücklich die Rolle der Arglist zu wählen, anstatt eine Aufrichtigkeit zu erstreben, die als eine Mischung von Ungeschick und Spiel stets unrein bleibt. An seiner Sache verzweifelnd, maskiert sich der Aufrichtige willentlich, um nicht unbewußt zu lügen. Eine flammende und verzweifelte Lüge ist vielleicht die beste Art des Protestes gegen die matte Lüge der alltäglichen Beziehungen. In einer Welt des tückischen Betruges in aller Offenheit zu betrügen ist eine Verteidigung durch eine Art Präventivfeuer. Stendhal maskiert sich aus Abscheu vor der in der bürgerlichen Gesellschaft legalisierten Lüge, Kierkegaard maskiert sich aus Abscheu vor der religiösen Lüge. Das ist eine subtile Huldigung an die unzulängliche Wahrheit des Ichs: man verzichtet lieber darauf, sie auszudrücken, als daß man sie schlecht ausdrückt. Man muß aus dem ständigen Mißverständnis, das die menschlichen Beziehungen sind, das Beste machen. Kierkegaard und Stendhal behalten, selbst wenn sie ihre Umgebung täuschen, ohne Unterlaß eine Wahrheit im Auge. Sie wissen mehr oder weniger deutlich, daß die absolute Verneinung mehr Gewicht hat als eine mangelhafte Bejahung.

Man wird einwenden, daß sie die Wichtigkeit der Suche und der Verwandlung des Ichs übertreiben und daß sie die Verwandlung der Welt zu sehr vergessen. Sie mühen sich mit ihrer eigenen Wahrheit ab und wollen ihr Gesicht vor der Ansteckung durch eine Gesellschaft bewahren, die sie ablehnen. Aber denken sie auch daran, das Gesicht dieser Gesellschaft zu verwandeln? Kierkegaard verachtet die «historisch-weltlichen Gründe». Stendhals Fall liegt weniger einfach. Es steckt in ihm ein Revolutionär, aber er verhält sich letztlich wie ein isolierter Freischärler, ein einsamer Nörgler. Er fordert die Demokratie und fürchtet sie gleichzeitig. Er braucht eine Aristokratie von seltenen Lesern, um mit ihnen auf halbvertraulichem Fuße Verschwörung spielen zu können, aber er braucht auch jemanden, gegen den er sich empören kann: die Jesuiten. Er braucht sie, damit sein Ressentiment nicht brachliegt und sich verliert. Die Maske könnte hier das Indiz einer Trennung sein, die sich in der Trennung,

eines Ressentiments, das sich als Ressentiment gefällt. Aber sie ist vor allem das Zeichen des ungeduldigen Wartens auf ein neues Gesicht. Das letzte Ziel liegt im Sich-selbst-Finden und Sich-selbst-Sein. Aber zwischen ihm und ihm selbst steht bei Stendhal die ganze bürgerliche Gesellschaft als Hindernis. Für Kierkegaard gibt es das Leiden der Zeitlichkeit, das Paradox des Endlichen im Unendlichen. Das «wahre Ich» ist also für beide eine Frage, ein fliehender Horizont, eine zu treffende Entscheidung — eine Aufgabe. Das Ich erscheint ihnen als eine Wirklichkeit, die man erobern muß. Es gibt keine Authentizität, die nicht zuerst Authentifikation wäre.

Noch andere Fragen tauchen auf, die ich in der Frage belassen will. Bedeutet nicht diese Suche nach dem wahren Ich durch die Maske bis zu einem gewissen Grade das gleichzeitige und vielleicht widersprüchliche Nebeneinander eines Willens zur Beständigkeit und eines Willens zu werden? Das «wahre Ich» ist eine endgültige Form; es stellt das Ende des Werdens dar: man setzt sich im Unwandelbaren fest, und jeder weitere Fortschritt wird nur dessen Festigung sein. Das kann Gegenstand eines sehr innigen Wunsches sein. Aber ein kaum geringerer Wunsch fordert den Wechsel, den Übergang, die Zerstörung des Seienden im Namen des Werdenden. Denn weil die Zukunft die innere Freiheit anruft, ist sie stets wahrer als die Gegenwart. Man wird sich nun fragen, ob nicht die Maske und das Pseudonym nur dieses doppelte Bedürfnis nach Wechsel und Beständigkeit ausdrücken. Die schützende Maske hebt das Gesicht im gegenwärtigen Augenblick auf; aber sie beschließt in sich das Versprechen eines zukünftigen Gesichts. Die Maske erlaubt es uns, unsere Identität, unsere Einheit, unsere Permanenz, die wir nicht ohne Verzug verwirklichen können, aus der Perspektive einer fernen Zukunft in den Blick zu bekommen. Eines Tages, wenn wir die Maske abnehmen, werden wir zu uns selbst zurückkehren und werden wahrer sein, als wir es heute sind; eines Tages werden wir unserem Gesicht entgegenwachsen und der Maske ledig sein. Unsere Dauerhaftigkeit leuchtet in der Entfernung; sie ist eine verführerische Künftigkeit; zwischen uns und ihr ist Platz für eine lange Reihe von Veränderungen. Die Maske hält uns in der Schwebe, im Rückhalt und weiht den Raum, der sich unserem Aufschwung bietet.

Diese Selbstverwandlung ist vielleicht nur ein vergeblicher Vorsatz. Andere sagen uns, daß man sein Gesicht nicht umformt, wenn man nicht gleichzeitig die Welt verwandelt: im Verändern der Welt wechselt der Mensch das Gesicht. Der Mensch wirkt nur dann tief auf sich, wenn er auf das Äußere einwirkt. Das reine innere Werden ist das Unterfangen dessen, der sich — freiwillig oder nicht — aus dem gemeinsamen geschichtlichen Werden ausgeschlossen findet und darauf verzichtet, die wesentlichen Strukturen der Welt, in der er lebt, zu verändern. Die Freiheit dieses Menschen, so absolut sie sich auch setzt, reicht nicht so weit, daß sie an den bestehenden Tatsachenzustand rührte: sie nimmt ihn implizite an. Unter anderem entwickelt Goethes Faust die Lehre,

daß der faustische Mensch solange unbefriedigt bleibe, als er sich mit der Verwandlung seines Gesichts begnügt; das kostbarste Glück kündigt sich ihm erst in der Minute an, da seine Tat sich auf das Gesicht der Welt erstreckt.

Diese Argumente sind begründet, wenn man zugibt, daß sich der Geist in jedem Augenblick des geschichtlichen Werdens gleichzeitig im Bewußtsein der Menschen und in dem tätigen Bezug ausdrückt, den sie mit der äußeren Welt unterhalten. Da uns die Totalität in jedem Fall auferlegt ist, wäre es unsere einzige Aufgabe, den Sinn der Totalität zu begreifen und danach zu handeln. Für Kierkegaard liegen die Dinge anders: wenn uns der Sinn fehlt, so fehlt uns auch die Totalität, und die Epiphanie des Geistes ist nur eine ferne Hoffnung. Es könnte sein, daß in der Tätigkeit, die uns an die Welt bindet, unsere ruhmreichsten Unternehmungen nur eine Entstellung der Welt bewirken und uns vor dem Absoluten das Gesicht verlieren lassen. Die Geschichte hat keinen Sinn, wenn unsere Beziehung mit der Transzendenz nicht zuvor unserem Einzelleben einen Sinn gibt. Nur das Bewußtsein, das seine Einheit gefunden hat, kann sich mit anderen verbinden und so eine lebendige Totalität errichten. Kierkegaard ist zu bescheiden oder zu stolz, um zu glauben, daß die unvollkommenen Wesen, die wir sind, in ihrem gespenstischen Zusammenleben etwas anderes darstellen können als eine Karikatur der Gemeinschaft, in der der Geist wohnt. Es muß nicht nur das kollektive Heil geschaffen werden (der revolutionäre Aktivismus würde dazu genügen), sondern der Mensch muß zuvor die existentielle Fülle erobern, die ihn allein berechtigt, im Namen der Geschichte zu handeln. Solange er das nicht erreicht hat, sind auch seine scheinbar willentlichsten Taten nur das glänzende Äußere der sündigen Angst. Das Leben unter der Maske ist eine Art, dies auszudrücken, ist ein Hinweis für uns, daß wir noch nicht zu unserer eigentlichen Verantwortung gelangt sind. Auch die, welche ihre Hoffnung in die geschichtliche Praxis setzen, sollten die Lehre Kierkegaards nicht überhören: sie weckt uns zu einer Wachsamkeit gegenüber uns selbst, ohne die alles Schaffen Gefahr läuft, nicht mehr als eine flüchtige Grimasse zu sein.

1947/1962