

Reviews

Elke Beck:
Identität der Person.
Sozialphilosophische Studien zu Kierkegaard,
Adorno und Habermas

Epistemata (Würzburger wissenschaftliche Schriften).
Reihe Philosophie Band 94.
Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1991, 152 S.

In den letzten Jahren hat die Anzahl der Interpretationen, die Kierkegaards Werk auf Fragen der politischen Philosophie beziehen, beträchtlich zugenommen. Dabei scheinen in Zeiten zunehmender gesellschaftlicher Individualisierung seine Texte nicht mehr primär als Kritik der industriellen Massen- und Warengesellschaft interessant zu sein, so wie dies für die ältere Forschung galt. Vielmehr erweist sich Kierkegaards Werk nun als eine Hilfe zum Verständnis genau dieser gesellschaftlichen Individualisierung und zum (philosophischen) Umgang mit ihr.

Auf das Phänomen der Individualisierung nimmt auch Elke Beck in ihrem Buch, einer philosophischen Dissertation aus München, Bezug. Doch ist dies nur das Sprungbrett für ihr eigentliches Thema: das Verständnis der personalen Identität. Zur Aufklärung dieses Begriffes untersucht sie Texte von Kierkegaard, Adorno und Habermas. Doch muß der oder die erwartungsvolle Kierkegaard-Leserin bereits hier vorgewarnt werden: Dies ist nicht nur keine Monographie speziell über Kierkegaard, es ist überhaupt keine Monographie über Kierkegaard! Zwar kommt dem Dänen für die Argumentation der Verfasserin eine zentrale Stellung zu, doch umfaßt die eigentliche Kierkegaard-Interpretation wenig mehr als 20 Seiten; dies ist auch gemessen am geringen Umfang des gesamten Buches (138 Seiten Text) sehr knapp (freilich kommen auch die beiden anderen behandelten Autoren nur unwesentlich besser weg). Doch weiß der gelehrige Kierkegaard-Schüler um den kategorialen Unterschied zwischen quantitativer und qualitativer Betrachtung und wird sich daher nicht der Möglichkeit verschließen, daß auch auf engem Raum wichtige Einsichten verbreitet werden können.

Man kann in dem Buch eine Zweiteilung erkennen: In einem ersten Teil wird der Begriff der Identität in mehreren geistesgeschichtlichen Durchgängen einleitend entwickelt. Der zweite Teil bringt dann die Diskussion mit den drei Hauptzeugen der Untersuchung. Beck arbeitet von Anfang an mit einem grundsätzlichen Dualismus in der Bestimmung des Identitätsbegriffs: Danach wird *einerseits* in vielen Theorien Identität unter der leitenden Kategorie des Allgemeinen verstanden, und zwar in zweifacher Richtung. Zunächst ist Identität in diesem Fall ausschließlich "soziale" Identität, die als personale Bestimmung stets durch soziale Bezüge und Interaktionsprozesse vermittelt und in Auseinandersetzung mit der Öffentlichkeit erworben wird. Insbesondere in der Sozialpsychologie (Mead, Goffmann, Erikson) werde Identität auf die Funktion psychosozialer Integration reduziert (S. 22-34). Dazu gesellt sich jedoch auch die philosophische Identitätsvorstellung. Ein kurzer Durchgang von Descartes bis Hegel (S. 35-48) zeigt, daß hier Identität zwar in ihrer Bedeutung für das Verständnis eines moralisch handelnden Subjekts gesehen wird. Gleichwohl dominiert auch hier das Element des Allgemeinen, und zwar in Form des "abstrakten" Sittengesetzes (Kant, Fichte) und der Geschichte (Hegel). Was damit für den Identitätsbegriff verlorengelht, ist nach Becks Meinung die Erfahrung der moralisch-praktischen Individualität als eines kontingenten Besonderen, das nicht metaphysisch oder geschichtlich ableitbar ist. An diesem Defizit setzt Beck ihren *zweiten*, positiven Begriff von Identität an. Dieser hat zum einen eben diese unvermittelbare Partikularität gegen die Kräfte des Allgemeinen zum Ausdruck zu bringen, muß damit aber zum anderen die Voraussetzung gerade der sozialen und politischen Existenz des Individuums artikulieren. Personale Identität als "innere Einheit" (S. 36) eines Lebensentwurfs soll ein nicht-metaphysischer Begriff von Subjektivität sein, der es erlaubt, Individualität und Sozialität als vermittelt zu denken. So gewinnt Beck ein klares Begriffsgebäude, mit dem sie im folgenden ihre drei Hauptautoren bearbeiten kann. Allerdings ist zu fragen, ob diese Gegenüberstellung der beiden Identitätsbegriffe nicht viel zu schematisch ist. Auch ergibt sich aus dem bloßen Schema noch nicht ohne weiteres seine Bewertung. Warum der moralisch-praktische Identitätsbegriff dem anderen eigentlich vorzuziehen ist, wird nirgends begründet, sondern immer nur als scheinbar evident behauptet. Ontologische oder metaphysische Argumente werden nicht erörtert. Ferner fallen die Ausführungen zu den verschiedenen hochkarätigen Autoren sehr oberflächlich aus.

In der Auseinandersetzung dieser beiden Identitätsbegriffe nimmt nun Kierkegaard für Beck eine zentrale Stellung ein. Bei ihm sieht sie in exemplarischer Weise das Recht "des konkreten Subjektes gegenüber dem Allgemeinen" verteidigt (S. 48). Diese traditionelle Einordnung Kierkegaards erhält nun aber durch ihren normativen Identitätsbegriff eine wichtige Erweiterung, indem Kierkegaards Subjektbegriff auf seine politisch-sozialen Implikationen und Voraussetzungen hin befragt wird. Die Darstellung setzt beim Mitteilungsproblem an, erörtert daraufhin unter den Begriffen der "paradoxen Dialektik" und der "Geschichte" die Frage der gesellschaftlichen Vermittlung des Subjekts und gelangt schließlich zur Nächstenliebe als der Form, in der sich bei Kierkegaard personale Identität in der Konkretion sozialer Existenz gestaltet. In der Theorie der indirekten Mitteilung entdeckt Beck die Reflexion der kommunikativ nicht mehr einholbaren und vom einzelnen unvertretbar selbst zu leistenden Verantwortlichkeit, die so überhaupt erst "die Voraussetzung diskursiver Willensbildung" darstelle (S. 52f.). Die Bestimmung des Menschen als "Zwischenwesen" (S. 54), die jede metaphysische Hierarchisierung des Allgemeinen entmachte, und die Entobjektivierung der Geschichte führten dazu, daß "die Qualität der Entscheidungen des Einzelnen" für die Konstitution von Identität entscheidend würden (S. 62). Die Nächstenliebe schließlich sei die Praxisform, in der die Partikularität des Anderen anerkannt und so der "Tauschcharakter der sozialen Verhältnisse" (S. 64) überwunden werde. Gegen Adornos berühmte Kierkegaard-Kritik wird die soziale Dimension auch des Totengedenkens aufgezeigt. So zeige Kierkegaards Nächstenliebe als Begriff von Selbstverantwortung eine "normative Kategorie politischen Handelns" (S. 70), das nicht dem metaphysischen Identitätsdenken und seiner Praxis der Selbsterhaltung und Naturunterdrückung folge.

So wichtig die Arbeit an der politischen Dimension der Kierkegaardschen Texte ist, so offensichtlich sind die Mängel dieser Untersuchung. Becks Interpretation ist leider kaum textgebunden und nicht in der Auseinandersetzung mit einzelnen Schriften entwickelt. Aus ihrem Cocktail von verstreuten Kierkegaard-Zitaten und längeren Auszügen aus der Sekundärliteratur läßt sich für die Kierkegaard-Exegese jedenfalls nichts lernen. Es drängt sich der Eindruck auf, daß hier ein Thema auf Kierkegaards Texte gestülpt wird, ohne zu fragen, was diese Texte selbst dazu sagen können. Diesem Eindruck entspricht auf der inhaltlichen Ebene der Umstand, daß Beck nicht nach dem Ort des Identitätsbegriffs in Kierkegaards Semantik fragt. Es gibt eine Vielzahl von Begriffen und

Texten, die man zu dieser Thematik auswerten könnte, etwa den Selbstbegriff oder die Rede über die Einheit des Willens (GW18). Diese Begriffe reflektieren Kierkegaards Bemühen um die Frage, das relationale Handeln des Einzelnen in bestimmten Formen des Selbstverständnisses zu gründen. Der Selbstbegriff wie auch die Theorie der Nächstenliebe scheinen nämlich die Perspektive des guten, gelingenden Lebens mit der deontologischen Perspektive des geforderten Handelns verbinden zu wollen. Ohne eine solche Verbindung aber wird nicht klar, worin die Forderung der Liebe ontologisch gründet. Gerade diese Begründungsfunktion aber könnte der Identitätsbegriff übernehmen (eine ontologische Interpretation des Identitätsbegriffs bietet z.B. H. Schulz, *Eschatologische Identität*). Wendet man den Identitätsbegriff auf Kierkegaards Texte an, so kann dies vor einem Mißverständnis dieser Ethik als reiner Sol-lensethik bewahren. Doch gerade in dieser Weise, als reine deontologische Ethik stellt Beck die Nächstenliebe dar und begibt sich damit der produktiven Möglichkeiten ihrer Auslegungskategorie. Denn wieso soll eigentlich jemand um die eigene und fremde Individualität leidenschaftlich besorgt sein? Kierkegaards Texte drehen sich immer wieder um diese Frage, bei Beck aber bleibt die Forderung leer und unbegründet. Sie reflektiert nicht auf die Voraussetzungen von Identität, sondern reduziert diese selbst auf eine letzte Forderung. Und so endet dann ihr Kierkegaard in eben jener abstrakten Allgemeinheit, gegen die sie doch ursprünglich ihren Identitätsbegriff zu Felde ziehen ließ: "Existenzdialektik als Begründung von Selbstverantwortlichkeit, die Voraussetzung und nicht Inhalt politischer Praxis bildet" (S. 70). Spätestens hier zeigt sich der vergrößernde Schematismus der Gegenüberstellung von "sozialer" und "personaler" Identität, der die Kierkegaard-Interpretation zu einer falschen Einseitigkeit verführt. In der Dialektik der Selbstwahl, in der "man das Wollen wählt" (GW3, 180) und damit als Wählender immer schon innerhalb eines politischen Rahmens steht, warten viele Interpretationsfragen; aber Beck blendet sie aus zugunsten eines undialektischen Identitätsbegriffs. Letztlich ist ihr Urteil widersprüchlich: Behauptet sie einerseits den Verlust des Politischen bei Kierkegaard (S. 50), so gilt ihr auf der anderen Seite sein Liebesbegriff als politische Handlungskategorie (S. 70). So kann man zusammenfassend feststellen: Der Identitätsbegriff ist sicherlich eine Kategorie, unter der die ethisch-politische Dimension der Kierkegaardschen Texte aufgeschlossen werden kann; doch dazu bedarf es intensiver Textarbeit und ontologischer Reflexion, die man in diesem Buch leider vergeblich sucht.

Die beiden noch folgenden Kapitel zu Adorno und Habermas führen keinen Vergleich Kierkegaards mit diesen Autoren durch. Vielmehr will Beck der "Erinnerungsspur des Begriffs der 'Identität der Person'" nachgehen (S. 2), und darin bildet Kierkegaard ein entscheidendes Glied: Er formuliere als "Korrektiv" des Idealismus die "Hintergrundannahmen" für Adorno und Habermas (S. 14). Diese (unbewiesene) Dignität erhebt ihn zum Maßstab der anderen beiden Denkansätze. Gemessen an diesem Maßstab fällt das Urteil über Adorno positiv aus, insofern er sich ebenso wie Kierkegaard zugunsten der personalen Partikularität gegen die destruktive Übermacht des Allgemeinen wehre. Über diese allgemeine Übereinstimmung hinaus werden nur wenige direkte Vergleichspunkte benannt, abgesehen von Adornos Liebesbegriff, der etwas ausführlicher auf Kierkegaard bezogen wird. Beck bezieht Adornos Kritik des Identitätsdenkens ziemlich sorglos auf den sozialen Identitätsbegriff, um dann die (subjektivitätskritische!) negative Dialektik für ihren positiven Identitätsbegriff zu beanspruchen. Das Urteil über Habermas fällt kritischer aus. Er wiederholt in Becks Sicht sämtliche Fehler der Sozialpsychologie *und* des Idealismus. Sein ethischer und sprachphilosophischer Universalismus sei zu formal, um der "Grundwahl" der Individuums (S. 131) gerecht werden zu können; und immer wieder interpretiere er Phänomene der moralisch-praktischen Identität durch sozialpsychologische Theoreme. Vergleichende Hinweise auf Kierkegaard sind hier nur noch selten. Die Chance, Kierkegaard mit diesen beiden Philosophen erneut (Adorno) oder neu (Habermas) ins Gespräch zu bringen, wird nicht ergriffen.

Abschließend muß noch mitgeteilt werden, daß das Buch sehr viele orthographische Fehler und sprachliche Ungenauigkeiten aufweist, die das Lesen manchmal sehr mühselig machen.

Ulrich Lincoln

Otto Bertelsen:
 Søren Kierkegaard og de første grundtvigianere
 [Søren Kierkegaard und die ersten Grundtvigianer]

C.A. Reitzel, Kopenhagen 1996, 169 S.

Dieses Buch kann dem Autor zufolge als eine Fortsetzung des früher erschienenen Buches *Dialogen mellem Grundtvig og Kierkegaard* [Der Dialog zwischen Grundtvig und Kierkegaard] aus dem Jahre 1990 verstanden werden. Die These war damals wie heute: "Grundtvig hat vermutlich in den allerersten Jugendjahren Kierkegaards eine nicht geringe Bedeutung für dessen Entwicklung gehabt" (S. 166). In der vorliegenden Studie untermauert Bertelsen seine These weiter, indem er das enge Verhältnis Kierkegaards zu den ersten Grundtvigianern untersucht.

Das Buch besteht aus vier Teilen, die unabhängig voneinander gelesen werden können. Der erste Teil: "Kierkegaard und der Grundtvigianismus" ist eine nochmalige Einführung in das Verhältnis zwischen Grundtvig und Kierkegaard (S. 14-24). Der zweite Teil: "Dansk Kirketidende" [Dänische Kirchenzeitung] ist eine Darstellung dieser Zeitschrift in Auszügen von 1845 bis zum Beginn des Kirchenkampfes 1854. Sie wird mit den Kommentaren Kierkegaards gelesen, wie sie sich in dessen persönlichen Aufzeichnungen finden (S. 25-72). Im dritten Teil: "Das Jahr des Kirchenkampfes 1855", dem längsten Abschnitt des Buches, werden nach demselben Prinzip die 1855 erschienenen Artikel analysiert (S. 73-142). Im letzten Teil: "Nachbeben des Kirchenkampfes 1856-1858", mit einer kleinen "Nachschrift" versehen, werden Artikel aus *Dansk Kirketidende* 1856-1858 behandelt (S. 143-170). Das Buch ist zudem mit Anmerkungen versehen, in denen sich kurze Informationen über die vielen vorkommenden Personen finden.

In seinem Vorwort schreibt Otto Bertelsen: "Wenn Grundtvig in der Gedankenwelt Kierkegaards eine gleichgültige Person gewesen wäre, hätte dieser ihm wohl kaum so große Aufmerksamkeit gewidmet" (S. 9). Das ist zweifellos eine richtige Beobachtung, und es ist deshalb eine originelle Idee Bertelsens, Artikel und Besprechungen in *Dansk Kirketidende* im Hinblick auf das Verhältnis Kierkegaards zu den ersten Grundtvigianern zu analysieren. Und die Idee ist gut umgesetzt. Das Buch ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, daß es diesbezüglich noch viel Material gibt, das auf eine Bearbeitung wartet. Das Buch liefert Beispiele dafür, wer über Kierkegaard schrieb und über wen Kierkegaard schrieb.

Hier tauchen viele interessante Gestalten auf: A. P. Adler, Rasmus Nielsen, Vilhelm Birkedal, Ludvig Helweg, P. W. Christensen, R. T. Fenger und natürlich nicht zuletzt N. F. S. Grundtvig selbst. Bei der Lektüre hat man freilich das Gefühl: Auch wenn diese Gestalten Kierkegaards Verhältnis zum Grundtvigianismus beleuchten können, scheint das wichtigste Verhältnis in diesem Zusammenhang das komplizierte Verhältnis Kierkegaards zu seinem Bruder Peter Christian Kierkegaard zu sein. Die Tagebücher des letzteren sind noch unveröffentlicht, aber Bruce H. Kirmmse hat in seinem letzten Buch *Søren Kierkegaard truffet* [Begegnungen mit Søren Kierkegaard] (1996) eine Bemerkung veröffentlicht, die Peter Christian im Mai 1838 über Søren fallen ließ: "P. Købke hat einen Rückfall erlebt und ist sehr geschwächt. Desgleichen Søren, aber er kommt nun Gott sei Dank nicht nur einzelnen Christen, z.B. Lindberg, sondern auch dem Christentum näher" (S. 203). Dieses Zitat unterstützt die These Bertelsens, aber man muß unterscheiden zwischen den Eindrücken, die Kierkegaard von den Grundtvigianern empfing, und dem grundtvigischen Einfluß, den er durch das Verhältnis zu seinem Bruder empfing.

Einer der feinen Züge des Buches ist die Analyse einer Besprechung Ludvig Helwegs der unter dem Pseudonym H. H. 1849 erschienenen *Zwei ethisch-religiöse Klein-Schriften*. Daß Kierkegaard unter Pseudonymen schrieb, war damals allgemein bekannt, aber eben diese Veröffentlichung wurde nicht als Werk Kierkegaards erkannt. Man kann deshalb über die Bemerkung Helwegs lächeln, wenn er schreibt, daß diese beiden kleinen Abhandlungen ihr Entstehen "der Lektüre der Schriften des Mag. S. Kierkegaard zu verdanken" hätten, "sowohl was die Gedanken angeht als auch deren Form. Überwältigt von dem Reichtum, der sich ihm hier eröffnet hat, hat der zweifellos sehr junge Autor sich selbst produktive Fähigkeiten zugetraut, ohne daß er jedoch in seiner Arbeit anderes bewiesen hat als daß er das, was anderswo vorlag, verstanden und aufgefaßt hat" (S. 45). Kierkegaard war über diese Besprechung so überrascht, daß er glaubte, sie sei geschrieben, um ihn "aufs Glatteis" zu locken (S. 46). Interessant ist auch Helwegs indirekte Anerkennung der Kritik Kierkegaards während des Kirchenkampfes (S. 75).

Auch wenn es Otto Bertelsen meistens gelingt, die Dinge nüchtern zu sehen, ufert seine Argumentation an einigen Stellen etwas aus. Wenn Bertelsen z.B. erklären will, warum von Kierkegaard keine Aufzeichnungen vor 1834 vorliegen, verfällt er auf die These, Kierkegaard habe diese Aufzeichnungen "verworfen, weil sie zu sehr durch Grundtvig beeinflusst waren" (S. 20), eine doch wohl etwas gewagte These.

Und wenn Bertelsen so großes Gewicht darauf legt, daß Kierkegaard 1855 offenbar darüber enttäuscht gewesen sei, daß ihn die Grundtvigianer nicht unterstützten (S. 110), so scheint Bertelsen nicht allein mit der Kritik Kierkegaards an dem, was Grundtvig unter dem Christentum des Neuen Testaments verstand, in Konflikt zu geraten, sondern auch zu Kierkegaards eigenen sehr starken Vorstellungen davon, was es heißt, ein Märtyrer zu sein. Das Martyrium erhält gerade einen Teil seiner Kraft aus dem Kampf des Einzelnen gegen die Masse. Es erscheint ziemlich undenkbar, daß Kierkegaard sich in seiner Auseinandersetzung mit der etablierten Kirche die Unterstützung der Grundtvigianer gewünscht hätte. Nicht zuletzt wenn man daran denkt, wie sich das Verhältnis zu Peter Christian Kierkegaard entwickelt hat.

Diese Einwände sollen jedoch nicht verdunkeln, daß Bertelsen wichtiges Quellenmaterial gefunden hat, das mit großem Interesse studiert und interpretiert werden wird.

Søren Bruun

Michael Bongardt:

Der Widerstand der Freiheit

Eine transzendentaldialogische Aneignung
der Angstanalysen Kierkegaards

Frankfurter Theologische Studien, Band 49.
Knecht, Frankfurt a.M. 1995, IX + 392 S.

Was hat Kierkegaard der Transzendentaldialogik zu sagen? Und über welche Einsichten verfügt diese, die über Kierkegaard hinausgingen? In seiner Dissertation verwickelt M. Bongardt beide Partner in ein Gespräch, dessen Diskussionsthema sich von selbst ergibt. Denn sowohl dem dänischen Denker des vorigen Jahrhunderts als auch den heutigen Transzendentaldialogikern geht es in ihrem innersten Anliegen um die Freiheit, genauer noch: um die Frage nach den Bedingungen konkreter Freiheitsrealisierung in der menschlichen Existenz.

“Ein fruchtbares Gespräch [ist] möglich” (S. 95). So M. Bongardt, der Kierkegaards Analysen aus transzendentallogischer Sicht durchaus kritisch aneignet. In vier Gesprächsgängen und einem abschließenden Protokoll werden beide Partner in einen schrittweise vorgehenden Prozeß gegenseitiger Verständigung geführt.

Angetrieben wird dieser Prozeß durch die innere Entwicklung im Werke Kierkegaards, die sich vor allem in den unterschiedlichen Positionen der einzelnen Pseudonyme widerspiegelt. So werden auf Kierkegaards Seite zunächst *Assessor Wilhelm*, dann *Johannes Climacus*, *Constantin* und *Taciturnus*, schließlich *Vigilius Haufniensis* und *Anti-Climacus* ins Feld geführt. Auf der anderen Seite wird transzendentallogisch vor allem aus der Sicht H. Krings, J. Heinrichs und Th. Pröppers argumentiert. Innerhalb dieses sukzessiven Gesprächsganges verbindet M. Bongardt darüberhinaus zwei gegenläufige Ansätze zur Interpretation Kierkegaards. In einer ersten, als "analytisch" bezeichneten Auslegung (S. 28) kommen die Pseudonyme um der Eigenständigkeit der jeweiligen Existenzverständnisse willen selbst zu Worte. Daran schließt sich ein zweiter "synthetischer" (S. 29) Interpretationsgang an, in dem es nun um die durchgehende Zielsetzung geht. Davon ausgehend, daß Kierkegaard selbst zwar keine der pseudonymen Existenzauffassungen teile, dafür jedoch die Zielrichtung ihrer Diskussion vorgebe, zitiert der Verfasser hier Kierkegaard unter eigenem Namen. In der regen Diskussion kommt dann vor allem Vigilius mit seinem Angstanalysen eine zentrale Rolle zu.

Die Angst in ihrer Bedeutung als "Widerstand der Freiheit" aufgezeigt zu haben, versteht der Verfasser als Kierkegaards entscheidende Entdeckung, die er aus dialogischer Perspektive neu zu formulieren versucht (vgl. S. 214f.).

Ob und wie angesichts von Angst und Schuld Freiheit realisiert werden könne, ist die Frage, die dem gesamten Gespräch zugrundeliegt. Dabei werden – laut M. Bongardt – die Schwerpunkte der Diskussion von beiden Partnern unterschiedlich gesetzt. Während es Kierkegaards Verdienst sei, betont zu haben, daß Freiheit unter den konkreten Bedingungen der Endlichkeit jeweils individuell zu verwirklichen sei, haben die Transzendentaldialogiker vor allem gezeigt, daß Freiheit nur als Geschehen gegenseitiger Anerkennung von Freiheit möglich sei. Während Kierkegaard folglich über die von ihm mitgesetzten Voraussetzungen noch einiges zu lernen hätte, würden seine Gesprächspartner von ihm vor allem zur Rückkehr in die konkrete Wirklichkeit aufgefordert (vgl. S. 95). Diese Frontlinie nun scheint mir etwas zu eindeutig gezogen.

M. Bongardts Vorwurf gegenüber Kierkegaard, daß er unter Freiheit nahezu ausschließlich die Fähigkeit des Einzelnen, sich zu sich selbst zu verhalten, und deren Realisierung verstehe (vgl. S. 215), hält meines Erachtens an einem Vorurteil fest, das zur Genüge widerlegt sein dürfte. Zeigt doch z.B. Kierkegaards bekannte Definition des Selbst am Ein-

gang der Schrift *Die Krankheit zum Tode* gerade die Doppelung in der Verhältnisstruktur des Selbst auf. Und daß der Mensch erst im Überschreiten der eigenen Wirklichkeit auf eine ihm fremde Wirklichkeit hin seine Freiheit gültig ergreift, läßt sich schon aus der Argumentation der *Nachschrift* schließen. Nur daß Climacus diese fremde Wirklichkeit nicht daraufhin eingrenzt, Wirklichkeit des anderen Menschen zu sein.

Auch die von M. Bongardt zusammengefaßte Einsicht der Transzendentaldialogiker, daß Freiheit nur begrenzt verwirklicht werden könne, weil der Mensch weder den Anderen ganz zu erfassen, noch der Andere sich ganz zu öffnen vermöge, ist schon Climacus nicht neu. Nur erklärt letzterer diese Freiheitsbegrenzung etwas besser. Denn mag M. Bongardt auch zugestanden sein, daß die begrenzte *Einsicht* in die Bedingungen und Verfaßtheit der eigenen wie der fremden Existenz einer vollkommenen gegenseitigen Anerkennung im Wege steht (vgl. S. 102), so bleibt diese Erkenntnis doch hinter der des Climacus zurück, welcher die Aneignung eigener wie fremder Wirklichkeit aus dem *Interesse* begründet. Da der Mensch jedoch nur an seiner eigenen Wirklichkeit – und im Glauben an der Wirklichkeit Gottes – unendlich interessiert ist, begegnet ihm jedes andere Gegenüber nicht als Wirklichkeit, sondern wird ihm zur Möglichkeit. Auch in einer solchen Begegnung aber wird – vom Interesse begrenzte – Freiheit realisiert. Und selbst wenn M. Bongardt als entscheidende Einsicht der Transzendentaldialogik ein Dialogverständnis anführt, welches “das auf Freiheit und die Freiheit gründende wechselseitige Anerkennungsverhältnis fremder Freiheit” (vgl. S. 97) umfaßt, so verwendet er – wohl ohne darauf aufmerksam zu sein – Kierkegaards eigene Terminologie. Ist doch die Rede von der Wirklichkeit des anderen als einer *fremden* Wirklichkeit gerade für die Begrifflichkeit des Dänen kennzeichnend, während in der Transzendentalphilosophie die Wirklichkeit eines Gegenübers vorrangig unter dem Begriff des *Anderen* verhandelt wird.

Doch abgesehen davon, daß M. Bongardt das von ihm inszenierte Gespräch auf einer überzogenen Konfrontation beider Positionen aufbaut, sind ihm innerhalb dieses Disputes überzeugende Analysen der Angst in ihrem Widerspiel zur Freiheit gelungen. Einerseits als Indiz der Freiheitsbegabung, andererseits als Fessel der Freiheit weist das Angstverständnis Kierkegaards über die begrenzte Sicht der Humanwissenschaften hinaus und inspiriert den Verfasser zu einem konstruktiven Umgang mit transzendentaldialogischen Aussagen, die ihrerseits nicht zuletzt von Paul Tillichs Schrift *Der Mut zum Sein* inspiriert sind. Ausgehend

von Kierkegaards Verständnis der Angst gelingt dem Verfasser dabei unter anderem auch ein erfreulich klarer Nachweis der Schwierigkeiten, in die W. Pannenberg mit seinem in der *Anthropologie in theologischer Perspektive* entfalteten Verständnis von Sünde, Erbsünde und Freiheit gerät. W. Pannenberg, der es seinerseits in kritischer Auseinandersetzung mit Kierkegaards Angstverständnis ablehnt, die Angst als neutrale Zwischenbestimmung verstehen zu wollen, gelangt in Anlehnung an das augustini-sche Verständnis der Konkupiszenz zu einer weitgehenden Identifikation von Angst und dem Selbstischen als Sorge um sich selbst. Von diesem Ansatz her ist ihm dann nicht mehr möglich, zwischen der Angst als Voraussetzung der Sünde und der Sünde selbst klar zu unterscheiden. W. Pannenberg zufolge ist die Angst selbst schon Sünde, entsteht sie doch erst, wo das Vertrauen des Menschen zerbrochen ist (vgl. S. 182ff.).

Es ist das Verdienst M. Bongardts, die Schwierigkeiten dieses Ansatzes W. Pannenbergs gerade von dessen Kierkegaardrezeption her aufgedeckt zu haben. Unter Berufung auf Vigilius hält er fest: "So verständlich die Angst den Sprung in die Sünde auch zu machen vermag – die Angst selbst ist nicht Sünde, denn die Sünde jedes einzelnen Menschen kann nur Sünde sein, wenn sie auf einen Akt der Freiheit rückführbar ist" (S. 186). Daß W. Pannenberg diese Rückführung verweigere, versteht M. Bongardt als dessen eigentlichen Fehlschluß. Und etwas vorsichtig formuliert er, daß W. Pannenbergs Deutung des Verhältnisses von Sünde und Freiheit in der Gefahr stehe, die Zurechenbarkeit des Menschen gegen ein universales Verhängnis einzutauschen (vgl. S. 188).

So verteidigt M. Bongardt nicht nur Kierkegaard, sondern hält auch am Postulat der Freiheit fest. Denn bei aller Polarität des von ihm geführten Gesprächs versteht er folgende Einsicht als grundlegende Überstimmung der beiden von ihm angeführten Partner: "Nur wo die Freiheit sich selbst ergreift, gewinnt sie Realität" (vgl. S. 109). Daß M. Bongardt diesen Optimismus letztlich in dem die Angst entmachtenden Glauben verankert, weist ihn als Theologen aus, der Kierkegaard als christlichen Schriftsteller ernst nimmt.

Dorothea Glöckner

Lise Busk-Jensen, Jørgen Holmgaard og Jens F. Jensen (ed.):
 Kultur og Klasse
 [Culture and Class]

25th Annual Series, no. 1. Medusa, Copenhagen 1997, 138 pp.

This number of *Kultur og Klasse* is almost exclusively dedicated to Søren Kierkegaard and, in the first four articles, primarily to a reading of his authorship with special emphasis on the concept of the esthetic.

Isak Winkel Holm opens the ball as he asks the master of dance for a waltz, trying to give a new definition of the esthetical. *Winkel Holm's* article is clearly the most interesting and pioneering, as he suggests a third position for viewing the esthetical in the works of Kierkegaard. The traditional view has been a kind of twofold definition going back to Adorno's division in *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen* of the esthetical into on the one hand, a theory of arts and on the other, an existential sphere. *Joakim Garff* follows this double determination in "Den Søvnløse" as he makes a division between the esthetical as a *medium* and as a *stage*. In short, the traditional definition is in a way a division between form and content, but *Winkel Holm* finds this definition too simple and too unprofitable. He therefore elegantly advocates a threefold division: Firstly, the esthetic as *gestalt*, secondly as *genese*, and in between something which he calls "the implicit poetics" of Kierkegaard. This implicit poetics is not a theory, but a practice that takes place each time Kierkegaard produces or literally stages his own texts. This third position is a kind of combination of form and content since the one cannot be separated from the other. *Winkel Holm* thus tries to *reestheticize* Kierkegaard's works since he wishes to avoid a subordination of the content to the form or vice versa. The esthetic is neither pure form nor pure content, but the almost sublime combination of both, especially in the early works of Kierkegaard.

Without referring to or directly using this third definition of the esthetic, *Jacob Bøggild* in a way makes the same distinction in his very vigorous and informative article. He argues that the *chiasm* is a tremendously important figure in the Kierkegaardian works and that this gives the texts a kind of inverse structure, which is used to seduce the reader. Kierkegaard does not try to recount the truth as consistently as possible, but he wants to speak to the senses. He therefore uses a language of poetry - an esthetic language, where the content in fact lies implicit in the form - or vice versa.

Bo Kampmann Walter writes about *Fear and Trembling* and in particular about Abraham's silence. Abraham's inability to speak also makes it impossible for Johannes de Silentio to write about the event. But since he does it anyway, even though he himself is aware of the problem, this creates a special kind of language: an esthetic language which can express what cannot be expressed. The esthetic is thus a form of language for the inexpressible and unutterable, which means that again in this article form and content seem to meet in a happy collision. The first three articles thus directly or indirectly introduce a new approach to the esthetical in Kierkegaard's works and avoid a traditional view that only looks negatively and with distrust on the esthetical, as if it were something suspect.

The next article concerning Kierkegaard, on the other hand, is very traditional. *Michael Juul Therkelsen* writes about the esthetic as a tool by which Kierkegaard seduces his reader. Kierkegaard himself makes this statement in *The Point of View for my Work as an Author*, which *Therkelsen* also refers to. *Therkelsen*, like most recent research, expresses a mistrust concerning Kierkegaard's retrospective explanation of his authorship in *The Point of View*, but in any case *Therkelsen* seems to adopt the idea and use it for his very standard reading of *The Seducer's Diary*. For *Therkelsen* the esthetic seems to be pure form; it has to do with *how* something is written and *how* this affects the reader. But the esthetic is clearly more than that, something which the three earlier contributions so elegantly have expressed. I also find it a bit peculiar that *Therkelsen* equates the esthetic with *skønlitteratur*. Isn't that a genre?

Also *Henrik Stampe Lund's* article could in a way be described as traditional. Lund's main argument is that the theological structure of Kierkegaard's authorship can be explained as an expression of a special psychological structure that has to do with Kierkegaard's view of the relation between a father and a son as a relation of authority. *Lund* states that Kierkegaard's strict and absolute concept of God is built upon a special kind of authoritative relation between man and God, and he uses Kafka's *Brief an den Vater* for a comparison with *Fear and Trembling* to illustrate this. But who has really ever doubted that? Nonetheless the comparison with Kafka plus the solidity of the argumentation and the verbal eloquence make the article more than traditional and worth reading.

Taken as a whole this number of *Kultur og Klasse* is very recommendable. It is especially exciting reading since the literary approach to Kierkegaard's works opens new perspectives, particularly for a determination of the esthetical.

Pia Søltøft

Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup:
Skriftbilleder.

Søren Kierkegaards journaler, notesbøger,
hæfter, ark, lapper og strimler

[Picture-Writing. Kierkegaards journals, notebooks,
exercise books, folios, loose sheets and slips]

G.E.C. Gad, Copenhagen 1996, 178 pp.

Reviewers in *Kierkegaardiana* do not usually comment on the production qualities of the books they review, but *Skriftbilleder* is a very unusual book, in which (as the title suggests) the visual impact is integral to what the authors are aiming to achieve: to bring us face to face with the material record of Kierkegaard's literary productivity. And so, to the book itself, and to what first strikes the reader (or even the bookshop browser): the outstanding quality of the design and colour reproductions. These are Kierkegaard's writings as we who have not manoeuvred our way through the complex protocols of Denmark's Royal Library have never seen them before – and fascinating they are too, in their marbled, inlaid or brightly coloured bindings, with their crossings-out, marginal notes, doodlings and editors' markings. And there is more: there are items witnessing the momentous events and the minutiae of Kierkegaard's life – pictures he sent to Regine, his Magister's diploma, receipts for donations to societies as varied and as unlikely as 'The Society for the Promotion of Fisheries' and 'The Women's Association of 1843' and more.

'So what?' the sceptic might ask. 'This might make a pretty coffee-table book, something to leaf through in an idle ten minutes – but what does it add to our understanding of Kierkegaard?'

The first point of reply could well be to emphasize, as the sceptic's words themselves suggest, that there is a place in life for the coffee-table book, the sort of book that is happy just to give an impression of its subject, without advancing to the kind of crystalline clarity we might expect (but rarely find!) in an academic work. This is the sort of book of which one could say, 'It's good to have around; I like to have the odd browse in it now and again.'

But that is by no means all. The book itself does have more serious themes and points to the way in which a closer acquaintance with the papers themselves can potentially alter our understanding of Kierkegaard's authorship. Let us take some examples.

Kierkegaard's many crossings-out, marginal additions and reworkings are, of course, the sort of thing we all do. Of themselves they are perhaps not significant. But they do serve, importantly I think, to remind us that 'Kierkegaard's Thought' was precisely the sort of 'thought' that got worked out in the process of writing, with all the passion, experimentation, hesitation, and sometimes wholesale obliteration of botched efforts that that involves. In thus strengthening our sense of Kierkegaard as a thinker who thought in *writing*, *Skriftbilleder* will perhaps correspondingly weaken the view of Kierkegaard as a philosopher, at least, as the sort of philosopher concerned primarily with the exposition of a rigorous and logically seamless teaching. Kierkegaard appears here as much more of a working-it-out-as-he-goes-along kind of thinker.

And then the nature of the writing affects how we read it. Take the body of 1849 notes looking back on the engagement crisis, a page of which is reproduced on p.130. In the cold light of print, these notes can seem to confirm the view of Kierkegaard first, maliciously, put forward by P. L. Møller, that here was an individual who coldly dissected Regine on the operating table of his abstract intellect. But it is clear from the speed and vigour of the primary writing and the multiple marginal additions filling every corner of the page that this was no clinical operation. This is writing forged in the heat of passion and, even, obsession.

Skriftbilleder is a short work, a taster, perhaps, and it can do little more in this direction than arouse our curiosity. It is to be hoped that the lessons of the materials will in due course be shared with a larger readership by way of the apparatus of the new edition of Kierkegaard's *Samlede Skrifter*.

In addition to throwing new light on Kierkegaard himself, the authors also unravel the fascinating and complex story of what happened to the papers after his death, a story that reads almost like something concocted by Victor Eremita or Hilarius Bookbinder and that reveals further dimensions of the collective unhappiness of the Kierkegaard family.

It is to be hoped that an early translation into English will follow. This could also make one minor improvement on the original if it made a closer connection between image and text (e.g., the 'Prussian' officer discussed on p. 128 is illustrated on p. 30 – could he not be moved?).

George Pattison

Jacques Caron:
 Angoisse et Communication chez Kierkegaard

Odense University Press, Odense 1992, 264 pp.

Jacques Caron's book is divided into three parts concerned with the "discourse of anxiety", as he himself states in his Preface. The first part deals with this specific discourse from a double historical point of view, namely, Romanticism and Hegelianism, both having been contextualized in Denmark by references to P.M. Møller in the first case, and to J.L. Heiberg and H.L. Martensen in the second case. Parts two and three deal with the "discourse of anxiety" from a categorial or thematical perspective, by employing the concepts of *transparency* and *communication* respectively.

In terms of bibliographical resources, Caron's text pays special attention to *The Concept of Anxiety*, but also, and this is worth noting, to a not very well known but not therefore less significant text in Kierkegaard's *Papers*, "The Dialectics of Ethical and Ethico-religious Communication".

After the first historical and well-documented part, Caron goes to what seems to be his real goal, i.e., to display the capacities of anxiety in terms of human existence when these are discursively mediated. Assuming that every individual copes with the process of existing as the necessity of bringing "une clairvoyance plus vive de nous-mêmes" (p. 9), and that this is a basic human experience in Kierkegaardian terms, Caron goes further and states that it is and must be by means of *anxiety* that it is possible for every individual to fulfill the main task which constitutes experience.

By the same token, it is Caron's thesis that this possibility cannot only be considered phenomenologically, but also discursively. Both *anxiety* and the text *The Concept of Anxiety* itself are not only to be subjected to a phenomenological or even anthropological analysis, provided by the concept of *transparence* and its opposition to the concepts of *silence* and of *melancholy*, main characteristics of the *demoniacal*, but also and specifically to a hermeneutical and textual analysis, provided by the concept of *communication*. In so doing, it is possible, explains Caron, to understand that "le discours sur l'angoisse dévient discours d'angoisse" (p. 10), first of all, and, secondly, *anxiety* is truly read as the "catégorie d'ensemble" (p. 11) it is meant to be. Finally, only such a reading of *anxiety* can shed light on the very Kierkegaardian concept of *reduplication*, that is, of the actualization of ideality, in this case, the ideality of sin.

Very interesting and insightful is the explicative parallel established by Caron in the second chapter of the third part of his book, devoted to the Kierkegaardian *communication*, a parallel between *anxiety*, understood as “objective” as opposed to “subjective” in *The Concept of Anxiety*, and *the communication of anxiety*, understood as “explication” as opposed to “formation”. In Caron’s words: “L’angoisse formatrice est intimement dépendente de son explication, de son discours, de sa communication” (p. 215). With the text about the dialectics of communication from the *Papers* as background for his argument, it is clear for Caron that the “deux points sources susceptibles d’intérêt pour le discours d’angoisse” are “la réalisation et l’interaction *maïeutique-reduplication*” (p. 232).

Finally, the result of the parallel that has been established is that the discourse about “subjective anxiety” develops into a demand for “actualization” of anxiety, that is, of sin and of freedom.

Thus, Caron makes the significant point that the true ethico-religious experience of anxiety is, in the beginning at least, a textual experience or, as he calls it, an “aesthetical” experience. But he also makes the less clear point that, there is no way around anxiety to achieve “toutes les conditions d’une communication d’habilité (kunnen) telle que Kierkegaard en dessine les contours dans sa dialectique de la communication” (p. 237). Why do irony, despair, humor, rhetoric, etc. not achieve these conditions? Or, in other words, are the very important characteristics of anxiety, in relation to textuality and communication in Kierkegaardian terms, that Caron is insightfully analyzing in his text exclusively related to anxiety, or are they rather characteristics of the Kierkegaardian categories in general that should be also considered? What seems to be missing in Caron’s text is a more explicit explanation of why the concept of anxiety has been chosen (in his reading) from among the conceptual panorama of the Kierkegaardian corpus, an explanation of why anxiety is the only eligible existential and textual phenomenon in the Kierkegaardian universe to make the point Caron is making, although his truly insightful point seems to apply the Kierkegaardian categories without exception.

Nevertheless, this is indeed a very recommendable book for those who are eager to read Kierkegaard from an aesthetical point of view which does not exclude the ethico-religious but, on the contrary, which forcefully conveys it.

Begonya Saez Tajafúerce

Jørgen Bonde Jensen:
 Jeg er kun en digter.
 Om Søren Kierkegaard som skribent
 [I am but a Poet. Søren Kierkegaard, The Writer]
Babette, Copenhagen 1996, 191 pp.

“The essay is an honest genre. One might also regard it, in direct reference to its name, as a modest one. The essayist makes an attempt, but he does not guarantee the result. Modesty does not exclude courage” (p. 178). Thus writes essayist Bonde Jensen in the last of his six essays which comprise a meditation in essay form on the genre and communicative capacity of the essay. And, to a great extent, this characterization also applies to Bonde Jensen’s own essays which are all modest, low-key in tone, unostentatious, tending toward a certain carelessness of style, and with a predilection for gaps or, at the very least, slips in presentation, so that the reader does not always afterwards perceive how it was that he got from point A to point B.

Right before the essay on the essay we encounter the collection’s least quiet member, an essay which is refreshingly more courageous than modest. “Indeed, unfortunately, our greatest man” – is its title, which comes from a letter that Georg Brandes wrote in 1911 to the young English literary critic Edmund Gosse. The tension or ambivalence found in that formulation is also expressed by Bonde Jensen, who in many ways is attempting to rebel against that very tradition of the intellectual left of which he himself is a product and from which he is only slightly removed. With quick wit and sharp insight, he shows how Brandes, in his 1877 monograph on Kierkegaard, employed a reductionistic and often capricious interpretation in which he criticized the man by means of his works and the works by means of the man: “Brandes *will* not argue with him, but rather points out his errors, his incorrect views, and explains them all by referring to his nature, his psyche, his upbringing, and his times. (...) In this, Brandes is not thinking freely, he is simply a ‘free thinker’, a party man, whose aim is merely to bring down his opponent once again, and with the same weapon that was the cause for his own going to war: intimidation” (pp. 156f.).

On the other hand, Bonde Jensen’s essay “Copenhagen as looking-glass – for Søren Kierkegaard in *The Seducer’s Diary*,” in which he – beginning in the historic present – guides the ignorant reader round-

about Copenhagen *anno dazumal*, is a little more limp-wristed. Basically, it is a little essay that cannot really decide whether it wants to be a care-free stroll through or a literary analysis of the famous diary with its pertinent Late Romantic minuet of motives. The same indecision, but of a more dialectical nature, marks the essay bearing the, to be polite, rather lengthy title of “Søren Kierkegaard’s conception of literature and his own literary practice.” In it, Bonde Jensen shows his strength as a *literary* lion; especially outstanding is the textual surgical skill which is exercised upon the body of *Concluding Unscientific Postscript*, in particular by stitching that well-known scene of the old man and his grandson in The Garden of Death to that no less famous scene of the cigar-puffing Climacus in Frederiksberg Garden. It is boldly done, subtle to the point of almost seeming far-fetched, but nonetheless so convincing that Bonde Jensen’s reader will never be able to completely separate these two scenes again in his mind. For the existential perspective so concerns the paradoxical experience that one can only become one’s self by losing one’s self and thus can only be reborn by suffering the privation of dying.

This kind of dying is a recurring theme in Bonde Jensen and also the main point of his detailed presentation of (some of) the difficulties which lurk within the title of Kierkegaard’s belligerent book on Hans Christian Andersen. Bonde Jensen begins by expressing mild wonder over the repeated attempts of the secondary literature to understand the title apart from the book’s deeper concerns, and he differentiates between a biographical and a more textually-centered interpretation. The latter approach is the stronger of the two, but it is somewhat tainted by the biased notion that dying should be a negative process. But it is precisely this which is the misunderstanding, claims Bonde Jensen, for dying is, in fact, a requirement and one who is “still living” still has a long way to go. The title, then, expresses not so much a criticism of, but a sympathy with, Andersen, who also – and also like Kierkegaard – is all too immediately linked with the immediate.

The first essay in the collection is concerned with the ending of both Kierkegaard’s life and work, with his publication of *The Moment* and his attack on the banality of the self-understanding found among the clergy and citizenry of Denmark. The perspective taken is primarily that of biography, although aiming with more focused reflexion at the relationship between becoming a Christian and being a poet, neither of which one achieves without privation, without dying; thus the later Kierkegaard must die another time before his death, inasmuch as he must

give up his work as a poet. Can it be done, does he succeed in freeing himself from the aesthetic? Not quite, answers Bonde Jensen: "It lingers behind like a stubborn remnant, like a self-resisting feature in a style which would like to be something else, like a persistent whim, an idle thought, like an opponent, like a scrap, like something which calls no particular place home, and which is irritating, because in setting it aside one cannot avoid setting it up as some *other* – satirical, self-ironic – form of literature" (p. 21).

These six essays both fortify and elevate the literary interpretation of Kierkegaard. And with its tall and slender shape, this book can easily slip into the breastpocket of that modern intellectual who has a need for an advanced introduction to Søren Kierkegaard.

Joakim Garff

J. Kellenberger:

Kierkegaard and Nietzsche, Faith and Eternal Acceptance
Library of Philosophy & Religion

Macmillan Press (GB) and St. Martin's Press (USA) 1997, IX + 150 pp.

The comparison Prof. Kellenberger explores in this important study is at once classical and controversial. In 1935 Jaspers made the same comparison arguing that Kierkegaard and Nietzsche represent two distinct ways of countering the basic tendency of Western thought to ground reason on its own basis and to transform everything counterrational into rationality.¹ In what could easily be read as an allusion to Jaspers' work, Heidegger dismisses the comparison between Kierkegaard and Nietzsche as fundamentally mistaken since it fails to recognize "that Nietzsche as a metaphysical thinker preserves a closeness to Aristotle" while Kierkegaard as a religious writer "remains essentially remote from Aristotle, although he mentions him more often."²

While Jaspers' juxtaposition was rested upon the conviction that Kierkegaard can and should be read as a significant thinker in the tradition of Western philosophy, Prof. Kellenberger's comparison is based on the view that Nietzsche can and should be read as a religious writer (p. 2). This radical change of approach is perhaps not as problematic as it may seem at first. The ethos of Zarathustra is clearly much closer to that

of the ancient prophets than to that of, say, Sartre. With this view of Nietzsche as, in part, a religious writer, the point of comparison changes. The relationship between the two thinkers is no longer discussed in terms of their respective ways of countering the claim of reason, but in terms of "Faith and Eternal Acceptance". Rather than comparing the conceptual content of Kierkegaard's and Nietzsche's thought, Prof. Kellenberger therefore juxtaposes two of their significantly religious figures, viz., Abraham in *Fear and Trembling* and Zarathustra in *Thus Spoke Zarathustra*. Indeed, the aim of his study can be described as that of defining the difference between the joy of Abraham and that of Zarathustra.

The ten chapters of the book are divided into three parts, one on Kierkegaard (ch 1-4), one on Nietzsche (ch 5-8), and the last one comparing the two (ch 9-10).

The reading of *Fear and Trembling* in Part One could in itself serve as a helpful introduction to this work. The discussion of the distinctions between the knight of faith and the tragic hero, faith by virtue of the absurd, infinite resignation, etc. are both clear and sensitive to the imagery of the text. The second part, on *Thus Spoke Zarathustra*, does not in the same way present a coherent interpretation of that book, or, if it does, it does not seem quite as successful. The point that is being made in this part of the book is perhaps most clearly captured in the analysis of the three songs of Zarathustra. This section concludes that "for Nietzsche the joyfulness is precipitated by Dionysian means, and the means of attaining joy influences the character of the joy attained" (p. 104).

This point is clearly spelled out in the concluding comparison of Kierkegaard and Nietzsche (Part Three). It is here argued that the joy of Zarathustra is distinct from that of Abraham in two fundamental ways. Firstly, the difference between their respective kinds of joy is explained in terms of the difference between passion and emotion. While for Abraham (and Kierkegaard) the affirmation of life is not an episode in consciousness but a state of being, for Zarathustra it is "a feeling of delight, of elation, which takes its character from the means by which it comes upon him" (p. 109). Secondly, the two kinds of joy are different in their provenance. Zarathustra's joyful acceptance is the product of his will. Abraham's joy, by contrast, does not come about by his own willing, but is the result of his confident awareness of God's goodness.

While Prof. Kellenberger's way of distinguishing the two kinds of world-affirmation is illuminating and helpful, it also raises a number of questions, e.g. the following two: (1) despite the Dionysian ecstasy in

Zarathustra's songs, it is not clear that Nietzsche saw the world affirmation of the Übermensch as "an episode in consciousness." The whole point of the Zarathustra book could be seen as that of describing the affirmation of the world as *a state of being* that comes about when a person surrenders to the eternal recurrence of the same, and (2) if the joy of Abraham is not based on his own will, but on his confidence in God, what, then, is this confidence based on? There is a sense in which the possibility of confidence or faith in God is a problem Johannes de Silentio addresses rather than an answer he gives. The question of how Abraham, despite God's command that he should kill the son of promise, could be confident in his consciousness of God, this question which contains the challenge of nihilism – seems to remain unanswered in Prof. Kellenberger's understanding of Abraham's joy.

Despite these reservations, Prof. Kellenberger's book can be recommended as a thought-provoking and original contribution to the study of the relationship between Kierkegaard and Nietzsche.

Niels Nymann Eriksen

1. This comparison appears in the introduction to Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Munich 1973.
2. Heidegger: *The Words of Nietzsche: God Is Dead*, in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, transl. by W. Lovitt, Harper Torchbooks, New York 1977, p. 94.

Bruce H. Kirmmse:

Søren Kierkegaard truffet. Et liv set af hans samtidige

C.A. Reitzel, Copenhagen 1996, 463 pp.

Encounters with Kierkegaard

A Life as Seen by His Contemporaries

Transl. by Bruce H. Kirmmse and Virginia R. Laursen

Princeton 1996, xx + 358 pp.

Together with the story of H. P. Barfod's struggle to publish Kierkegaard's posthumous papers also belongs the laudable zeal with which he turned to scores of chosen people to get them to write down what they remembered about Søren Kierkegaard's person and character. Indeed, it

was Barfod's great idea that his selection of the posthumous papers should give a portrait of the mysterious main character. At that moment he certainly must have experienced the truth that the information which was available from Kierkegaard's own hand was seldom of a clear, unambiguous sort. In the first volume of the *Papirer* from 1869, Barfod made use of excerpts of the letters sent to him which contained relevant information in order to outline the contours of a biographical sketch. These "introductory notes" were supposed to be source material for future biographies. In the following volumes, which appeared in the years up until 1881, new material continually appeared, even though many years passed before all of it came to print unabridged.

Barfod's edition of the posthumous papers doubtless contributed to the fact that in the decades leading up to the turn of the century a great mass of literature recalling Kierkegaard was published. The edition practically caused a sensation. Many people were scandalized, others were scandalized by those who were scandalized. Some had to defend their own role in the events, while others tried to give a sober, nuanced picture. Still others were so stamped by the debate that in the memoirs of their own lives they had to tell whether they had met that famous man. The struggle surrounding the correct picture of Kierkegaard, which had already begun long before, now was so abundantly supplied with new biographical fuel that then one needed merely to blow a little on the fire in order to get an idea of it. In general all the memoirs written with the public in mind are fairly honest. This has often contributed more to the production of biographical myths than to the difficult work of elucidation. The last package of Kierkegaard-recollection treats was finally opened after the death of Regine's beloved husband in the 1890's. Regine contributed quite varying accounts of the events of fifty years earlier, events which now seemed so distant. But she was occasionally able to find support in Barfod's edition of the posthumous papers, and indeed she did not refrain from doing so.

This entire literature of memoirs, which has come down long after Kierkegaard's death and is characterized by many interesting anecdotes, constitutes the one part of the material which we today have handed down to us. The second part, by contrast, was written down at the same time that Kierkegaard lived and wrote. It consists mainly of extracts from diaries and letters and its private character often gives it a captivating aura of credibility. It almost goes without saying that this contemporary portrait material, to a much higher degree than is the case with the

memoir literature, conjures up a picture of the one doing the writing more than of Kierkegaard himself.

The story of this entire literature's appearance is as exciting as it is many-sided. Most of the material has today been published in various books and journals in a manner more or less faithful to the original handwritten manuscripts, which can be found in various archives. In 1955 Steen Johansen published a small, insignificant book with the title, *Erindringer om Søren Kierkegaard*, in which he printed everything which was found in the Kierkegaard Archive. In 1980 the book appeared in a new form; the mass of material had grown considerably and was now accompanied by an apparatus of notes, which could have been even more extensive but which certainly contributed to the fact that the book became a standard work. Today this book is superfluous.

Bruce H. Kirmmse has published the book *Søren Kierkegaard truffet*, in which not only every last line from Johansen's work has been included, (along with a careful double-checking of the original source), but in which the mass of material has also grown to double the volume. That a doubling of this kind has been possible is due, among other things, to the fact that Kirmmse has not wanted to limit himself to the "good" memoir material; he has only reluctantly wanted to sort out material, which indeed is the job of the reader: the result is that he has included all and sundry. Not only has he included material which directly paints a portrait, but also material of a more accidental nature, material which was a matter of indifference to the times, official records and opinions. If the book thus strives to be quantitatively extensive, it cannot hide the fact that parts of the included material are virtually devoid of any actually portrait-painting quality. Since most of this material has been published previously in the most diverse contexts, it has of course been a great undertaking to track it down; it is therefore particularly praiseworthy that Kirmmse has, moreover, succeeded in uncovering some handwritten manuscripts which have never before been published. Thus *Søren Kierkegaard truffet* has with every right become a new standard work, which, moreover, includes in the preface an invitation to the readers who may know of even more material. May this invitation not go unheeded! Give Kirmmse tips about other references so that we in the future can have all of this material collected in one place, in a book, which insofar as possible collects everything which has survived about Kierkegaard's person from his contemporaries.

In *Søren Kierkegaard truffet* the large and variegated material has

been divided up into 11 clearly organized chapters, which makes the book particularly worth reading. The book is, moreover, accompanied by a useful index and an extensive appendix of notes with information about the sources and about the some 200 people involved, with welcome cross-references, but not least with additional material, which often can be of such an essential character that one is astounded at the fact that it is hidden away in a note. Moreover, the book contains an indispensable and excellently worked out overview of the Kierkegaard genealogical table.

Søren Kierkegaard truffet is also available in an English edition with the title *Encounters with Søren Kierkegaard*. It hardly needs mentioning that a large hole has been filled in this fashion. Kierkegaard can hardly be separated from his age, regardless of whether it understood him or not. This is up to the reader to decide. May the reading, then, be not only pleasurable but also thorough.

Tonny Aagaard Olesen

Ole Morsing:
Sprækker til det uendelige

Søren Kierkegaard i 1990'erne – en bog om bøgerne
[Spalten zum Unendlichen. Søren Kierkegaard in den 90er Jahren
– ein Buch über die Bücher]

Slagmarks Skyttegravsserie, Aarhus 1996, 104 S.

Orla Villekjær:
Betjent og reformator – om Søren Kierkegaard
[Beamter und Reformator – über Søren Kierkegaard]

Lohses Forlag, Kopenhagen 1996, 224 S.

Flemming Madsen Poulsen:
Mød Søren Kierkegaard
“– det mest begavede hovedet blandt alle yngre”
[Beegne Søren Kierkegaard
“– der begabteste Kopf unter allen Jüngerer”]

OP-forlag, Kopenhagen 1995, 88 S.

Petter Bjerck-Amundsen:

Søren Kierkegaard for begyndere

[Søren Kierkegaard für Anfänger]

Fiskers Forlag, Kopenhagen 1995 (1990), 125 S.

John Rydahl:

Korsvejen. En bog om Søren Kierkegaard

[Der Kreuzweg. Ein Buch über Søren Kierkegaard]

Nyt Nordisk Forlag, Kopenhagen 1995, 64 S. + 49 S.

Kierkegaard ist wieder in Mode gekommen, jedenfalls in seinem Vaterland – und dies nicht nur an Universitäten und Forschungseinrichtungen, sondern auch unter den “gewöhnlichen Menschen”, für die Kierkegaard ja nach eigener Aussage geschrieben hat. Über die *Ursache* dieses erneuten Interesses ist viel gerätselt worden: Liegt es an einem neuen Krisenbewußtsein, einem neuen Interesse für das Subjekt – oder handelt es sich nur um eine oberflächliche Modeerscheinung, man findet vielleicht Kierkegaard, vor allem seine Person und sein Leben “interessant” und sucht nach leichtverdaulichen Lebensweisheiten?

Die Ursachen der Kierkegaard-Welle sind sicher vielschichtig, die *Folgen* dagegen deutlich: Eine Flut von popularisierenden Büchern über Kierkegaard sowie populäre Kierkegaard-Ausgaben. Denn Kierkegaard ist trotz der Popularität schwer zugänglich – vielleicht aber ist er eben gerade deshalb so populär.

Ole Morsings kleines Buch ist eine Art Sammelbesprechung der dänischen Kierkegaardliteratur der letzten zehn Jahre, etwas anspruchlos, aber sehr informativ und ausgewogen im Urteil. Der Verfasser bespricht alle Bücher jeweils für sich in jeweils einem Kapitel, ohne die Besprechungen zu einem Gesamtbild zu verschmelzen. Das mag ein Mangel sein und auch für den, der das Buch im ganzen liest, zu Wiederholungen führen. Für den aber, der Informationen über einzelne neuere Veröffentlichungen sucht, ist das Buch von Morsing sehr ergiebig, dabei nicht nur referierend, sondern auch selbständig in der Diskussion der besprochenen Bücher.

Daß Kierkegaard auch im Schulunterricht in allen Stufen eine Rolle spielt, zeigen die Bücher von *Flemming Madsen Poulsen* und *John Rydahl*: Sie sind als Unterrichtshilfen gedacht und versuchen, Kierke-

gaard nicht nur historisierend darzustellen, sondern auch aktualisierend in einen heutigen Kontext zu stellen. Dabei sind die ersten beiden Bücher vor allem aktualisierend aufgebaut und versuchen, über heutige Problemstellungen den Zugang zum Werk Kierkegaards zu eröffnen. Flemming Madsen Poulsen sieht, vielleicht etwas zu traditionell, Kierkegaard im Lichte klassischer, fast schon kanonischer Fragestellungen. John Rydahls Buch – bestehend aus einem Buch für Schüler und einem für Lehrer – ist mehr historisch-biographisch aufgebaut und orientiert sich an der Biographie Kierkegaards (“Wer war dieser Søren?”) – andererseits ist das Buch sehr gut illustriert und versucht, die kierkegaardschen Texte, die in modernisierter Fassung auszugsweise abgedruckt werden, mit modernen Geschichten, Bildern und Szenen (auch aus dem alltäglichen Leben) in Beziehung zu bringen. Man müßte praktisch erproben, ob diese ehrgeizigen Versuche, Kierkegaard für Volksschüler (sic!) zugänglich zu machen, wirklich gelingen können, ohne entweder die Schüler zu überfordern oder Kierkegaard zu trivialisieren. Wie dem auch sei, der Versuch ist aller Ehren wert.

Die Bücher von *Petter Bjerck-Amundsen* und *Orla Villekjær* sind allgemeinverständliche Einführungen in das Werk Kierkegaards. Daß Kierkegaard auch heute noch als frommer Erbauungsschriftsteller gelesen wird und gelesen werden kann, bezeugt besonders das Buch von *Orla Villekjær*, das eine oft verdrängte Seite Kierkegaards hervorhebt. Ob es für Nichtfachleute, die den Mut und den Willen haben, sich mit Kierkegaard zu beschäftigen, wirklich solcher einführenden Darstellungen bedarf, kann man bezweifeln. Mag sein, daß eine Biographie hilfreich ist, vielleicht auch ein summarischer Überblick mit Kostproben aus dem Werk Kierkegaards oder philosophiegeschichtliche Erläuterungen, aber all dies kann auch einem echten, d.h. unmittelbaren und unvoreingenommenen Verständnis der Texte im Wege stehen. Deshalb würde ich einem künftigen Kierkegaardleser (d.h. einem “Anfänger”) stets empfehlen, sich zunächst nicht mit der Literatur *über* Kierkegaard zu befassen, sondern seine *Texte selbst* ohne Anleitung anderer zu lesen – im Stillen, für sich allein als “jener Einzelne”, so wie Kierkegaard sich stets seinen idealen Leser vorgestellt hat. Der Erklärungsbedarf kommt erst hinterher, und die vielen Bücher über Kierkegaard können zuweilen auch den Weg zu den Texten selbst mehr verstellen als eröffnen. Kierkegaard selbst ist vielleicht für Anfänger besser geeignet als die Literatur über ihn.

Eberhard Harbsmeier

Peter Thielst (ed.):

Lykkens dør går udad

Søren Kierkegaard-tekster på nudansk

[Die Tür des Glücks geht nach außen.

Søren Kierkegaards Texte in heutigem Dänisch]

Sprachlich bearbeitet von Claus Angelo und Henning Petersen

Gyldendal, Kopenhagen 1995, 211 S.

Anders Kingo (ed.):

At være samtidig med sig selv

Søren Kierkegaard-tekster på nudansk

[Mit sich selbst gleichzeitig sein.

Søren Kierkegaards Texte in heutigem Dänisch]

Sprachlich bearbeitet von Claus Angelo und Henning Petersen

Gyldendal, Kopenhagen 1996, 318 S.

Claus Angelo og Henning Petersen (ed.):

Forførerens dagbog

Søren Kierkegaard-tekster på nudansk

[Tagebuch des Verführers.

Søren Kierkegaards Texte in heutigem Dänisch]

Vorwort von Peter Thielst. Det lille Forlag, Kopenhagen 1996, 160 S.

Claus Angelo og Henning Petersen (ed.):

Gentagelsen

Søren Kierkegaard-tekster på nudansk

[Die Wiederholung. Søren Kierkegaards Texte in heutigem Dänisch]

Vorwort und Nachwort von Peter Thielst.

Det lille Forlag, Kopenhagen 1997, 112 S.

Das Projekt von Claus Angelo und Henning Petersen, Kierkegaards Texte in einer sprachlich modernisierten Fassung herauszugeben, ist unstritten, es ist ein Projekt, das von so unterschiedlichen Kierkegaardauslegern wie Anders Kingo und Peter Thielst begleitet und unterstützt wird. Man braucht kein Pedant zu sein, um an der Notwendigkeit dieses

Vorhabens seine Zweifel zu haben, die Schwierigkeiten der Kierkegaardschen Texte liegen m.E. nicht in der sprachlichen Form, sondern in der Sache, und dies bezeugen die Ausgaben selbst: Es sind nur geringfügige und mehr kosmetische Änderungen im Text. Der Anspruch, hier könne man Kierkegaard im "heutigen Dänisch" lesen, macht sich gut als Verkaufsargument, entspricht aber nicht der Wirklichkeit: Die Texte sind durch die wenigen kosmetischen Veränderungen m.E. nicht viel zugänglicher geworden. Die Zeichensetzung und Rechtschreibung wurde modernisiert, man hat (m.E. etwas gewagt) neue Absätze eingefügt und so den Text neu gegliedert, einige etwas altertümliche Worte und Wendungen modernisiert ("Dette eller Hiint" wird zu "det ene eller det andet", "just" wird zu "netop") sowie einige Fremdwörter durch dänische Wörter ersetzt bzw. erläutert. Gleichzeitig wird betont, daß man die Wortwahl Kierkegaards und seine eigenwillige Syntax beibehalten, die "Bedeutung" der Worte und den Text aber "zugänglicher" gemacht habe. Mir ist nicht ganz klar, wie man einen Text in seiner Bedeutung zugänglicher machen kann, wenn man – wie beteuert wird – weder Wortwahl noch Syntax ändert. Und wenn z.B. das Fremdwort "ethischer Rigorist" durch den Begriff "strenger Moralist" erklärt wird oder das Wort Endlichkeit durch "etwas Abgegrenztes", so hält sich der Erkenntnisgewinn für den heutigen Leser in Grenzen.

Man muß freilich den Initiatoren dieses Projekts zugute halten: Der kierkegaardsche Text ist kein Museum, es ist legitim, ihn als einen Gebrauchstext zu betrachten, lesbar auch für andere als Fachleute. Und natürlich ist der modernisierte Text etwas lesbarer, und Erklärungen von Fremdwörtern und dergl. sind immer nützlich, auch wenn man im Einzelfall streiten mag über Sinn und Berechtigung von Erklärungen. Aber die Schwierigkeit des Kierkegaardschen Textes liegt m.E. in erster Linie nicht im Formalen, so fremd ist der Originaltext Kierkegaards für den heutigen Leser nicht.

Deshalb ist trotz der oft beklagten Mängel und Ungenauigkeiten die vielgescholtene dritte Ausgabe der Samlede Værker mit ihrem erklärenden Kommentar noch immer die eigentliche Volksausgabe der Werke Kierkegaards, die große Verbreitung gefunden hat. Ich habe oft auch in anderen als wissenschaftlichen Zusammenhängen mit dieser Ausgabe gearbeitet und habe deshalb meine Zweifel, ob der Kierkegaardsche Text wirklich einer *sprachlichen* Bearbeitung bedarf, um dem modernen Leser zugänglich zu sein.

Eberhard Harbsmeier

George Pattison:
 Agnosis: Theology in the Void

MacMillan Press (UK) & St. Martin's Press (USA) 1996, ix + 196pp.

George Pattison is known among Kierkegaard readers for his study of the role of art in Kierkegaard (*Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious*, 1992), and for his recent introductory book, *Kierkegaard and the Crisis of Faith* (1997), not to mention numerous articles on different aspects of Kierkegaard's thought. In most of these publications Kierkegaard is discussed in the context of nihilism and the crisis of modernity.

Unlike most of these earlier publications, *Agnosis: Theology in the Void* is not a book about Kierkegaard, but a study of the meaning of the experience of nothingness which draws on a number of ancient, modern and post-modern writers. Kierkegaard's writings, however, play a prominent role in the the unfolding of its thesis. In what follows I shall first outline the structure and argument of the book and then turn more specifically to Kierkegaard's role in this argument.

Considering the complexity of the questions being discussed, *Agnosis* is a surprisingly accessible and readable book. This is due to the fact that the thesis which makes it hang together is at once simple and compelling. The thesis is that nihilism, while seeming to announce the end of religion, has in fact opened the way to a new beginning for it. The basis of this new beginning is not, as the non-realist theologians claim, Feuerbach's anthropocentric reduction of the theological discourse. Rather the very *experience* of nothingness provides the ground for religious life. "What if we could speak of an *experience of nothingness* such that nothingness was no longer conceived as the simple non-existence of objective structures of meaning and value... but instead as an *experience* of the subject, as that which befalls it in its foundational moment, as given to it – indeed, the purest of all givens, givenness itself, experience of nothing but just experience, pure experience; in a word: grace? Nothingness, then, would no longer be a cipher for the death of God that surreptitiously advances a metaphysics of a subjective kind, but a place of revelation – a place where truth is revealed to the subject, not decided by it" (84).

The first two chapters provide an overview of the history of Western religious thought from the point of view of the meaning of non-being. Augustine and Hegel mark the turning points in this historical ac-

count. Chapter One traces the development of the notion of nothingness from Augustine's adoption of Platonic metaphysics to the rejection of traditional metaphysics in the reformers and Pascal. The second chapter deals with the return of a metaphysics in Hegel. Nothingness is here brought into the centre of the philosophical project; but it is redefined in dynamic terms in the context of the self-seeking divided self. The whole development from Augustine to Derrida is summed up as follows: "It is precisely in his manner of appropriating the Platonic doctrine of evil as non-being that Augustine prepares the ultimate demolition of Platonic cosmology and the advent of an existential and radically religious understanding of human existence – an understanding that, in its turn, was to provide the paradoxical foundation for a renewal of metaphysical thinking in the early modern era that, in its turn, has provoked a still more resolute attempt by philosophers and anti-philosophers to settle the metaphysical accounts once and for all." (p. 8)

Chapter Three, "The Experience of the Void", takes as its point of departure the transvaluation of philosophical values implied by a post-Hegelian philosophy of nothingness. It would seem that philosophies such as those of Nietzsche and Sartre are the most consistent expressions of this philosophical paradigm. This chapter argues, however, that the concept of an experience of nothingness can serve to qualify the subjective metaphysics of nothingness of Nietzsche and Sartre. The subject should not be seen as grounded on nothing, but as grounded on the experience of nothing; in this sense it is "determined-as-experience or, to speak the language of religion, founded on grace" (85). The meaning of the experience of the void is explored through an exposition of the Kierkegaardian notions of becoming-as-nothing, patience, expectancy, the moment etc. Kierkegaard's discourses in particular point to the experience of being-as-nothing in which the self understands itself "as 'founded' on a non-being, that cannot be encompassed within any system of knowledge" (90). The experience of being-as-nothing is thus no longer judged negatively as a defection from primal being, but as the point at which "being itself comes to be for us" (107). In Chapter Four the discussion moves from Western metaphysics to Japanese Buddhism. The Kyoto school has for many years been engaged in a dialogue with Western philosophy which, it is argued, has made Buddhism accessible to the West as a philosophical and religious resource for the overcoming of nihilism. Most interesting is the analysis of Hajime Tanabe's concept of repentance and of philosophy as the self-realization of metanoetic consciousness.

The fifth and final chapter clarifies methodically the use of the notion of an experience of the void. If, as it has been claimed since the linguistic turn, there were no world behind the linguistic self-production, it would not make sense to understand the self in terms of experience. Pattison, however, rejects the post-modern expulsion of experience from textuality. On the basis of an analysis of Bataille's notion of "inner experience," he claims that there is "a dimension of experience that makes fundamental demands on language rather than (as is claimed by the post-modern consensus) language being determinative for what can or can't count as experience for us" (159).

It appears, then, that Pattison has provided what Kierkegaard readers have often missed: a book which approaches Kierkegaard from the outside, that is, a book which does not simply explore the internal structures of his thought, but in which Kierkegaard plays a vital role in a project that is not his own. *Agnosis* manages to retell the history of religious thought in such a way that it becomes clear that Kierkegaard (along with Schleiermacher and others) not only marks a turning point in its development, but even the point to which our age must return in order to understand itself.

The fact that Pattison's theology in the void is construed on the basis of a universal human experience means that it is anti-Christological (cf. pp. 165f. & 183). In Climacus' terminology, *Agnosis* not only remains within the realm of religiousness A, but it deliberately dissociates itself from religiousness B. Despite these disclaimers, however, the Christological categories of sin and forgiveness could, I suggest, could serve to clarify what seems to me to be an essential obscurity in Pattison's project. I am here thinking of the relationship between the experience of nothingness and openness towards the other.

The problem about the subjective metaphysics of nothingness in Nietzsche and Sartre, it is argued, is that it not only excludes the possibility of God but also the possibility of essential otherness as such. The only voice to be heard in their universe is one that is "resoundingly monological." The question is how the experience of the void can be said to create "the space wherein, for the first time, another voice can be heard." Pattison admits that if the void does not become an opening to dialogue, then nothing has been achieved at all since the subject would then predetermine whatever is to count as meaning (pp. 82f.). But how does otherness and nothingness combine?

One answer would be that, in becoming as nothing, we under-

stand that our being is unconditionally derivative and that we are absolutely dependant on God as our creator (p. 90). But this line of thought does not seem to lead to a strong concept of otherness. Rather, the sense of being derived and indebted excludes the sense of separation, without which there is no genuine otherness. One way of clarifying the relational significance of the experience of nothingness would therefore be to interpret “becoming as nothing” as “being in the wrong.” (The discussion of self-power and other-power in Tanabe’s philosophy (pp. 130ff.) is profoundly interesting in this context; but unfortunately it is not followed up in the concluding chapter.)

In the *Concluding Remark* about the difference between A and B in the *Postscript*, Climacus makes alterity the distinguishing criterion for these two kinds of religious life. Religiousness A is “the negative, the self-annihilation which finds the relationship to God in itself, which in suffering sinks in the relationship to God and grounds itself in it because God is in the ground,” while on the other hand religiousness B depends on “something outside the individual” (SV3 10,229 cf. pp.30f.). Climacus’ distinction between religiousness A and religiousness B can thus clarify what seems to me a central difficulty in the thesis in *Agnosis*, namely that of combining the experience of nothingness with otherness. George Pattison may have other ways of answering this question. I am merely suggesting is that the questions of Christology are not as far removed from a religious understanding of the meaning of nothingness as *Agnosis* makes it seem.

These remarks have been written, on the one hand, with the conviction that *Agnosis: Theology in the Void* will provide an indispensable stimulus and challenge to Kierkegaard scholarship and, on the other hand, with the hope that it will also provoke an attempt to think through a Christologically grounded concept of the experience of nothingness – an attempt in which Kierkegaard could play an even more central role than he does in *Agnosis*.

Niels Nymann Eriksen

Robert L. Perkins (ed.):
 International Kierkegaard Commentary
 Philosophical Fragments and Johannes Climacus

Vol. 7. Macon 1994, xii + 291 S.

Dieser Band reiht sich ein in die englischsprachige Serie: *International Kierkegaard Commentary*, in der Kierkegaards Werk in repräsentativen Artikeln zur jeweiligen Schrift vorgestellt und aus verschiedener Perspektive diskutiert wird. Grundlage dieser Kommentarreihe ist im Entstehen begriffene vollständige Übersetzung von Kierkegaards Schriften in die englische Sprache (Princeton 1980 ff.).

Der vorliegende Band 7 zeichnet sich dadurch aus, daß in ihm Werk und Pseudonym, d.h. die *Philosophischen Brocken* und *Johannes Climacus*, zu gegenseitiger Interpretation herangezogen werden. Damit gehört es zum gemeinsamen Ansatz der zusammengestellten Aufsätze, daß sich nur im Zusammenspiel von der Eigendynamik der in den *Brocken* verhandelten Fragestellung einerseits und ihrer spezifischen Behandlung durch das Pseudonym Johannes Climacus andererseits in angemessener Weise darstellen läßt, wie Kierkegaard hier ein grundlegendes Problem westlichen religiösen Denkens aufarbeitet.

Es geht um die Begegnung zwischen christlicher Religion und philosophischem Denken, in deren Konsequenz auch das Verhältnis von christlicher und sokratischer Existenz verhandelt wird. Für die westliche Diskussionslage ist diese Fragestellung spätestens seit der Bekehrung Justin des Märtyrers (100-165) grundlegend, und die *Philosophischen Brocken* des Climacus stellen sich diesem weitgreifenden geschichtlichen Horizont.

So schreibt R. Perkins in seiner Einleitung zum vorliegenden Band der Kommentarreihe: "Mit seiner Untersuchung der Beziehung zwischen Offenbarung (oder Glauben) und Vernunft (oder Philosophie) verbindet Climacus hier und auf brillante Weise ein weite Strecken der Philosophiegeschichte seit Plato bestimmendes Interesse an der Geschichte hierarchischen Denkens mit einem in der Neuzeit vorherrschenden Interesse an der Beziehung zwischen Glaube und Geschichte" (S. 1). Dabei lenke Climacus die Aufmerksamkeit auf eine kontinuierliche, wenngleich gut getarnte Aneignung der Tradition hierarchischen Denkens im modernen Geschichtsdenken. Zu bemerken sei, daß dieses Problem in der Debatte über Nützlichkeit, Unbrauchbarkeit oder gar Schaden einer neuen Weise hierarchischen Denkens für die Entwick-

lung eines christlichen Selbstverständnisses von zentraler Bedeutung war. In dieser Debatte zeichne sich Kierkegaards Position gerade dadurch als innovativ aus, daß er die neue Form der Hierarchie nicht – wie Plato – ontologisch, sondern auf seinem Konzept der Zeit begründe (S. 9).

Die mit dieser kierkegaardschen Modifikation des Hierarchiedenkens verbundenen Problemstellungen sind es, die von den Autoren der einzelnen Aufsätze vor allem diskutiert werden. R. Perkins benennt in diesem Zusammenhang drei zentrale Themen: Das erste besteht im Problem der Einmaligkeit des Erscheinens des menschengewordenen Gottes in der Geschichte. Das zweite bezieht sich auf das Fortschrittsverständnis der Neuzeit und das dritte erwächst aus der prinzipiellen Infragestellung der Möglichkeit geschichtlicher Erkenntnis (S. 9).

Soweit die Themen, die die Autoren der einzelnen Aufsätze aus der Perspektive des Johannes Climacus zu betrachten versuchen. Was dies allerdings bedeutet, ist selbst Gegenstand der Diskussion. Zwar könnten die Autoren durch das Vorwort der *Brocken*, in dem Climacus sich als Gesprächspartner gleichsam aus der Diskussion verabschiedet, gewarnt sein. Doch sie versuchen trotzdem, ihr pseudonymes Gegenüber festzuhalten und es auf eine Meinung einzugrenzen, die zu haben es doch verneint. Der Schwierigkeit dieses Unterfangens begegnen die Autoren dabei vor allem durch das Mittel des Vergleichs. So stellt M. Westphal Johannes Climacus und Johannes de Silentio – entsprechend der von Kierkegaard vorgegebenen Konfrontation zwischen dem Ästhetiker A und Assessor Wilhelm – einander gegenüber (S. 13). Und auch S. N. Dunning unterzieht den Johannes der Frühschrift: *De omnibus dubitandum est* einem Vergleich mit dem Ästhetiker A (S. 204).

Um dem geschichtlichen Horizont der aufgeworfenen Fragestellung gerecht zu werden, versammelt der Kommentar über die werkimmanenten Vergleiche hinaus auch theologie- und philosophiegeschichtliche Parallelen zum Ansatz des Climacus. Kierkegaards Motto getreu, daß jeder Fortschritt zunächst ein Rückgang sei, wird dabei in umgekehrter Chronologie verfahren. Die Rede vom Tode Gottes in der Philosophie Hegels beispielweise dient H.C. Pyper als Anhaltspunkt, Climacus' Äußerungen zur Kreuzigung zu analysieren. Anliegen seines Artikels ist es dabei auch zu zeigen, daß schon Hegel den Gedanken von Christus als Lehrer vertreten habe. Durch den Nachweis dieses versteckten Gesprächspartners nun soll die Darstellung des Climacus in ein schärferes Licht gerückt werden (S. 132).

Einen weiteren versteckten Gesprächspartner Kierkegaards zerrt

R. M. Green aus dem von Climacus Verschwiegenen hervor. An seine Beobachtung, daß sich gerade in den *Philosophischen Brocken* zahlreiche Verweise auf frühere Philosophen häufen, der Name Kants jedoch kurioserweise unerwähnt bleibt, schließt R. M. Green die Behauptung an, daß nichtsdestoweniger gerade Kant der hauptsächlichste Inspirator der *Brocken* gewesen sei (S. 169). Ein Überblick über Kants Philosophie – insbesondere über dessen erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Schriften – und deren Beziehung zu Kierkegaards Werk soll diese Behauptung untermauern.

Fast scheint es, als wären sich die Autoren dieser Aufsatzsammlung darin einig, daß Kierkegaard als Meister der indirekten Mitteilung noch am ehesten in Bezug auf von ihm Unerwähntes interpretiert werden könne. Auch J. D. Glenn entdeckt einen ungenannten Dialogpartner Kierkegaards. Ihm zufolge habe sich dieser in vielfältiger Weise besonders mit dem Denken Anselm von Canterburys auseinandergesetzt (S. 223). J. D. Glenns Essay allerdings deckt keine versteckten Gemeinsamkeiten auf, sondern verdeutlicht, wie wesentlich sich Climacus in seinem Verständnis von Inkarnation und Versöhnung von Anselm absetzt.

Schließlich verwickelt G. Pattison Climacus in einen fruchtbaren Dialog mit Augustin, in dem geklärt werden soll, wieweit die in den *Brocken* vorgenommene Unterscheidung zwischen sokratischem und christlichem Wahrheitsverständnis angemessen sei (S. 246). G. Pattison argumentiert hier vor allem in bezug auf Augustins Frühschrift *Der Lehrer* sowie unter Berücksichtigung der *Bekennnisse*. Von Augustin her, der erklärt, daß auch auf dem Wege der Erinnerung der Lehrer der Erkenntnis die Wahrheit selbst sei, wird Climacus kritisch in Frage gestellt.

Doch wie soll noch "leicht im Dienste des Gedankens tanzen" (*Philosophische Brocken*, SV3 6, 11), wer so auf seinen Platz gesetzt wird?

Die sieben weiteren hermeneutischen, epistemologischen und sprachphilosophischen Analysen dieser Kommentarsammlung allerdings können bezeugen, daß es Climacus als Apologetiker, Ironiker sowie als Meister der auf Unterscheidungen aufbauenden Argumentation gelingen wird, seinen Lesern weiterhin ein Rätsel zu bleiben. So setzen die Autoren dieses Kommentars Climacus letzten Endes auf freien Fuß und schicken ihn zurück in die Arme seiner im Vorwort der *Brocken* beschworenen Tänzerin. D.h. sie überlassen Climacus dem Gedanken an den Tod, welcher ihm zufolge einzige Garant geistiger Beweglichkeit ist.

"Ohne einen solchen pathosgeladenen Partner (aber) kann kein christlicher Entwurf tanzen" (S. 279). Mit diesem Satz zieht L. Barrett

gleichsam die Summe, die den einzelnen Artikeln bei aller Unterschiedlichkeit der Problemstellungen gemeinsam scheint. Insgesamt ist es dieser Aufsatzsammlung gelungen, die in den *Brocken* aufgezeigte Spannung zwischen Christentum und Philosophie dahingehend aufzunehmen, daß als ein Anliegen dieser Schrift deutlich wird, die christliche Botschaft aus dieser Spannung heraus als Anstoß und Ärgernis – und damit zugleich wesentlich – aufzuzeigen.

Dorothea Glöckner

Roger Poole:
Kierkegaard: The Indirect Communication

University Press of Virginia, Charlottesville & London:
1993, x + 318 pp.

Immediately after having dedicated *Repetition* to the book's real reader, Constantin Constantius asks this presumably rather disoriented reader: "Who in our day thinks of wasting any time on the curious idea that it is an art to be a good reader, not to mention spending time to become that?"¹ The question is almost impudent, but, regrettably, the secondary literature has not rendered it irrelevant; in fact, it has perhaps done the opposite. Moreover, because it is customary for a scholar to occupy himself with Kierkegaard's works in an academic fashion by reporting on his chosen method and the like, it is extremely seldom that a scholar takes the trouble to reflect upon Kierkegaard's forms of re/presentation and thus upon the way he re-writes Kierkegaard's authorship. The scholar rarely considers his role as *reader* of a *text*, but rather as the *interpreter* of a philosophical or theological *structure* which is to be found lying either behind or beneath the text itself, a text whose rhetoric is perceived as a kind of veneer which is, perhaps, pleasant and charming to look at but which is, fundamentally, just as superfluous as it is superficial.

Roger Poole has obviously followed Kierkegaard's prescription and taken the time to develop the art of being a good reader, which is to say, he not only keeps a watchful eye upon *what* is being said, he also keeps a listening ear open for *how* what is being said is said. In all its apparent obviousness, it is precisely this listening reading, this zig-zagging be-

tween the epistemological and the rhetorical, which is Poole's method or textual strategy and by means of which he calls to account Jacques Derrida, Harold Bloom, Christopher Norris, and Paul de Man. Or, as it is stated in a compact, heuristic credo: "Kierkegaard is first and foremost a writer. He knew, before Derrida, that *il n'y a pas de hors texte*, and he would have agreed with the de Manian assertion that 'the impossibility of reading should not be taken too lightly'" (p. 11).

This more than hints at a deconstructive approach, but this does not mean that Poole, as so many other deconstructionists, succumbs to the temptation to let his own position evaporate into a non-committal textual metaphysics. Instead, despite its sophisticated grasp and bold hypo/theses, his presentation always remains controlled, and his discourse is upheld by solid argumentation. For as much as Poole wishes to deconstruct Kierkegaard, it is not Poole's intention to penetrate Kierkegaard's work, but rather to see its fiction and ambiguity as that which is precisely its constitutive feature. Poole knows that if the attempt is made to distill out the epistemological substance from the Kierkegaardian very little is left remaining: "I shall do the very opposite of suggesting that there is one right final reading. I shall suggest that the mystery is impenetrable to the end, and that is because Kierkegaard's writing has made all solutions impossible" (p. 1).

The book itself is divided into nine chapters, essentially following Kierkegaard's life in chronological order, beginning with his murderous book on Hans Christian Andersen and concluding with his passionate one-man-revolution, with the main emphasis being laid on a close rhetorical reading of *Repetition*, *The Concept of Anxiety*, *Stages on Life's Way*, and *Concluding Unscientific Postscript*. The last third of the book concerns itself with a dialectic between "The Text of the Body" and "The Body of the Text" as being that dialectic which is brought to the forefront in Kierkegaard's relationship to the public before and after his catastrophic collision with *The Corsair*. The very last two chapters, "Theory of the Sign" and "Reduplication" present a controversial interpretation of the subtle semantic of the sign, first in an architectonic context and then in a psychosomatic one. The individual chapters are brilliantly organized and the language itself flows like a fresh breeze out over the Kierkegaardian texts.

For Poole has understood that Kierkegaard's concerns are, to a large extent, bound to his forms of re/presentation: his style, rhetoric, jokes, silence, yes, even to his choice of typographic forms, to a series of visual patterns, and Poole has, quite literally, demonstrated this in connection

with his controversial reading of (and listening in on) *The Concept of Anxiety*, the text of which is read and commented upon both in English and in Danish. His skill at listening catches one off-guard, whether it shows forth in his hearing the recurring “s” in the work’s various incestuous terms or in his later interpretation of the statues of Christ and the Apostles by Thorvaldsen as found in Vor Frue Kirke, it is impressive. Whether, in either case, it is a kind of (Schlegelian) *Sinn-hineinlegen* is not that crucial, for as Poole himself has articulated it: “A new reading of Kierkegaard should discover that the aesthetic texts do not mean but are” (p. 5). For example, the master’s dissertation is really “a kind of extended joke” (p. 3) and Poole does not shrink from putting too fine a point upon it: “Kierkegaard determines to carry out one cadenza after another of non-referential writing. He sets up literary machines that, like those of the Dadaists, actually work but carry out no function at all” (p. 7).

One of these Dadaistic perpetual motion machines is *Repetition*, about which Poole, with a fearlessness that stands in a class by itself, claims that Kierkegaard consciously makes it impossible, becomes coy, and lets the form swallow up any and every conceptual content: “The text of *Repetition* employs with even greater persistence a technique first visible in *The Concept of Irony*, and that is the technique of oscillating terms. The term *repetition* itself, as it is disseminated over the first few pages, is given so many definitions, counterdefinitions, and paradoxical redefinitions that any chance of ever defining the concept of repetition is made deliberately impossible from the start” (p. 63). *Repetition* thus seems to thrive upon its own unreadability, and Poole can conclude his own reading with the following subversive salute: “Paul de Man could never have wished a more perfect case of aporia” (p. 82).

Thus, it begins to be clear why the impossibility of reading should not be taken too lightly and that the possibility of misreading is actually all the more likely. That Poole, the whole book through, must contend with the sort of philosophical or theological reader who – like Niels Thulstrup – “is unaware of all literary technique, all irony, all play, all textual practice” (p. 72) goes without saying. But there is a terrific tension between the claim of the impossibility of reading, in principle, and Poole’s insistence upon that same reading’s necessity. Thus, it can rightly be asked whether Poole, with his conception of the authorship as indirect communication, does not himself indirectly advance the idea that the *only* reading which is *not* possible among countless others would be that which Kierkegaard himself had intended.

In other words, Poole tends toward a totalization of the text's ambiguity to such a degree that even that ambiguity which is an inescapable textual condition is deemed identical to Kierkegaard's indirect communication. Since this is a crucial point, I ought to expand upon it. For instance, in his introduction, Poole claims: "The aim of the aesthetic texts is not to instruct, or to inform, or to clarify, but on the contrary to divert, to subvert, and to destroy clear biographical intelligibility" (p. 9). Such a statement already presents the temptation of asking the question of where it was that Poole got his information about the "aim" of the texts, something which becomes much more relevant when, a few pages later, Poole writes that "the pseudonyms themselves are fakes, the dummies that mime and simulate a drama of inwardness which is at once unendurable and inexpressible. The very similarity of their stories to Kierkegaard's is the trap" (p. 11).

Again: How does Poole know that this is actually the case? This is not a biographical question, but a hermeneutical one, which becomes critical in connection to Poole's readings of the insets in *Stages on Life's Way*. Here Poole observes that these six insets are all dated on the fifth on the month and that they therefore must have deep significance. "Kierkegaard was born on 5 May. Selecting the date of his birthday, then, six times over, Kierkegaard weaves into Quidam's Diary materials that make every reader feel that, at last, he has found something interesting. Herein lies the trap. The insets seem to be directly informative about the secret past life of the 'real' author, Søren Kierkegaard, and in particular about his relations to his father (...). Again and again, the reader is tempted to believe that here, at last, through the veiling technique of the Silent Brother, some truth we need in order to understand the written work of Kierkegaard is to be found" (p. 109). It cannot be overlooked that perhaps it is precisely this rather sophisticated reading which Kierkegaard actually intended, and thus, it is, as far as it goes, the truest – but by this I do not say that it is also the best!

The problem lies in specifying the criteria by which one chooses whether a given reading falls into the trap or escapes from it. Poole, who himself supplies a host of masterful readings of these insets, here seems to make himself guilty of a certain arbitrariness, in that a mere ten pages later, in his interpretation of "Solomon's Dream" he reveals: "What is apparently sought for high and low is actually on the wall, framed, for all to see. He had a great need to keep himself secret, but he also had a great need to explain himself, particularly to Regine. So he tells the sto-

ry literally as it is, trusting for the *Entfremdungseffekt* of social prudery and good will to make people doubt their eyes as they read. (“He can’t mean *that!*”)” (p. 120).

It is a charming reading, but it is also vulnerable to that same “biographical” criticism which Poole has been arguing for. Moreover, from another perspective, his position seems to beg the question of whether Kierkegaard would ever be able to articulate himself in a direct fashion. Poole is inclined to answer in the negative, even claiming that *Training in Christianity* was an indirect communication (cf. p. 24), and not even the attack on Christendom seems to mark a break with Kierkegaard’s prior communication praxis. Here Poole, to my eyes, is almost *plus kierkegaardien que Kierkegaard*, and I cannot suppress this banality: can an indirect communication actually have meaning if a direct one is not also given?

However it stands, one must admit that Poole’s own approach to the Kierkegaardian material is, in many regards, absolutely direct. Thus, he gives a nuanced, historical reckoning of the circumstances surrounding *The Corsair* and the *menage à trois* which was played out between Kierkegaard, Goldschmidt, and P. L. Møller. Poole is here as elsewhere refreshingly free from all biographical animosity, and thanks to his competence as a reader, his is well above the general fear of creating intentional fallacies. He straight-out says that there “never has been any willingness to recognize that it was the caricatures that did the damage, because the theme of Kierkegaard’s embodiment is never allowed to be put” (p. 192), and thus he breaks through one of the iron curtains of biographical prejudice, which has, for decades, separated the historically concrete Kierkegaard from the philosopher of the same name.

And just as Poole is opening new insights into Kierkegaard’s works by means of his reading, he is also contributing, albeit perhaps indirectly, to a reinstating of the *Journals* as texts which in a new era of interpretation must be integrated into an understanding of that complex phenomenon which is known by the sign of Kierkegaard. For this reason, Poole writes: “There is a whole lost phenomenology of the Copenhagen street in these volumes of the *Journal* (...). In a certain sense, this private text, the *Journal*, is most public, because it traces the changing relationship of a public figure forced to be private by an organ of the public that pretends to be speaking for that public. It is certainly no mere biographical interest these *Journal* entries have: they trace a process of alienation day by day” (p. 220).

Poole has written a generous book, which is scintillatingly elegant in relation to the writer Kierkegaard; a book which, with its lively readings, could convince anyone of the necessity of reading and re-reading Kierkegaard both literarily and rhetorically; a book which is wonderfully congenial in its treatment of that unpredictable and absolutely uncommon lightning bolt, Kierkegaard.

Joakim Garff

1. *Kierkegaard's Writings*, tr. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, vol. I-XXVI, Princeton: Princeton University press, 1978- present, VI, p. 225.

Joachim Ringleben:
Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard.
Erklärung und Kommentar

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1995, 323 S.

Obwohl die *Krankheit zum Tode* nicht nur als ein Hauptwerk in Kierkegaards Œuvre – wenn nicht als das Hauptwerk, sondern auch als eines der theologisch und philosophisch wichtigsten Bücher des 19. Jahrhunderts gilt, gibt es nur wenige Versuche, eine methodische und inhaltliche Gesamtinterpretation dieser kleinen Schrift zu leisten. Das Buch von Joachim Ringleben zeigt, daß sich dies in den letzten Jahren geändert hat. Es will – wie der Untertitel sagt – Erklärung und Kommentar zur *Krankheit zum Tode* geben. Schon aus diesem Grunde ist das Buch zu begrüßen.

Die Darstellung des Buches folgt dem Duktus des Kierkegaard-schen Textes. Dieser wird Abschnitt für Abschnitt kommentiert, indem besonders die Kernaussagen und die gedankliche Struktur erläutert werden. Beachtenswert ist, daß die gründliche Exegese im Haupttext von detaillierten und aufschlußreichen Anmerkungen zu der Geistesgeschichte begleitet wird, in die sich die *Krankheit zum Tode* einschreibt. Das bedeutet aber auch, daß die Anmerkungen sich nur in zweiter Linie mit der Forschungsliteratur über Kierkegaard auseinandersetzen.

Als Beispiel für die geistesgeschichtliche Perspektivierung kann man die zahlreichen Anmerkungen zu Hegel nennen. Diese Erläuterungen bezeugen, daß der Verfasser nicht nur Kierkegaard-Interpret, sondern auch ein Hegel-Kenner ist, der imstande ist, die Lektüre der *Krank-*

heit zum Tode von Hegel aus in fruchtbarer Weise zu differenzieren. Dies wirkt sich nicht nur in den Hinweisen zu Hegel aus, sondern auch in den Erläuterungen zu Kierkegaardschen Begriffen, besonders zu dem komplexen Schlüsselbegriff der Dialektik.

Das Buch liefert aber nicht nur eine eingehende Erklärung und geistesgeschichtliche Perspektivierung der *Krankheit zum Tode*. Es zeichnet sich auch dadurch aus, daß es eine Gesamtinterpretation leistet, die nicht nur versucht, die einzelne Abschnitte zu erklären, sondern auch die Frage nach der Komposition und dem Anliegen oder der Anlage der *Krankheit zum Tode* zu beantworten.

Eine Gesamtinterpretation hängt in erster Linie davon ab, wie man den großen C-Abschnitt über die Gestalten der Verzweiflung im ersten Teil der *Krankheit zum Tode* auslegt. Ringleben interpretiert ihn mit Recht als die Erscheinungslehre oder Phänomenologie der Verzweiflung. Er legt die Erscheinungsgeschichte in der Weise aus, daß sich darin Verzweiflung "verwirklicht" (S. 197): Die Verzweiflung kommt in dieser Krankheitsgeschichte als Verzweiflung zu sich selbst. Der Verlauf ist in dem Sinne ungebrochen, daß der Trotz als höchste und letzte Gestalt dieser krisenhaften "Werdegeschichte" zu verstehen ist. Denn als Trotz kommt die Verzweiflung zu sich als Aufstand gegen die eigene Geschöpflichkeit des Menschen, und daß heißt: als Aufstand gegen Gott als Schöpfer. "Verzweiflung weiß sich jetzt unwiderruflich als verzweifelt im Gegenüber zu Gott, sie vollzieht sich im Bewußtsein von Gott vor ihm" (S. 205). "Der Abschluß der Erscheinungsgeschichte der Verzweiflung" eröffnet damit dialektisch "eine neue Sphäre: das Reich der Sünde" (ibid.). Denn "Sünde ist der bewußte Trotz gegen Gott selber und insofern die religiöse bzw. christliche Gestalt der "Verzweiflung des Trotzes"" (S. 248).

Damit ist die Frage gestellt, wie sich die zwei Teile ("Abschnitte") der *Krankheit zum Tode* zueinander verhalten. Das eben Zitierte deutet an, daß dieses Verhältnis auch ein dialektisches ist. Wie aber? Ringleben beantwortet die Frage in folgender Weise: Die Synthese von Zeitlichkeit und Ewigkeit bestimmt "die Aufbau-logik" der *Krankheit zum Tode* (des-halb entfällt sie in C. A, es gibt keine eigenständigen Formen der Verzweiflung von dieser Synthese). Der Übergang von Verzweiflung (im ersten Teil) zu Sünde (im zweiten Teil) arbeitet diese "umfassendste und letztgültige Synthese des Selbst" im Modus ihrer spezifischen Verfehlung aus (S. 212).

Wenn Trotz als letzte und höchste Gestalt der Erscheinungsge-

schichte der Verzweiflung nichts anderes als Verkehrtwollen vor Gott ist (S. 241), kommt die Bestimmung der Verzweiflung als Sünde im zweiten Teil als Ergebnis dieser Geschichte vor. Diese Bestimmung ist aber nicht nur Resultat, sondern auch Neuanfang (S. 209). Der Übergang von Verzweiflung zu Sünde bedeutet den Umschlag eines Steigerungsprozesses der Verzweiflung in die Unhintergebarkeit des Sündenbewußtseins. Die Krankheitsgeschichte der Verzweiflung, die im ersten Teil beschrieben ist, "muß verstanden werden als Prozeß, der auf die Offenbarung ihres letzten Sinnes hintreibt und sie vorbereitet" (S. 245). In dem Verhältnis von vorbereitendem Vertiefungsprozeß und qualitativ neuer Offenbarung spiegelt sich das Verhältnis von Anthropologie und Theologie: Die Theologie wird anthropologisch vorbereitet, und die Anthropologie wird theologisch vollendet (S. 211). Die Erscheinungsgeschichte der Verzweiflung ist "zugleich auch die Selbstaufklärungsgeschichte des Gottesverhältnisses" (S. 245). Dies ist aber so zu verstehen, daß Gott selber als die geheime Antriebskraft dieses Prozesses offenbar wird, in dem ein Mensch – durch die Negativität der Verzweiflung – dazu geführt wird, bewußt vor Gott zu stehen. Der Prozeß setzt Gottes Selbstoffenbarung voraus. Gott selber führt die Verzweiflung durch alle ihre Gestalten – "bis an den Punkt, wo die Verzweiflung ihre eigene Verstellungsgeschichte durchschauen kann" (S. 224, vgl. S. 278f).

Diese Gesamtinterpretation geleistet zu haben, ist das große Verdienst des Buches. Die Fragen, die sie anregt, gelten nicht zuletzt der Bedeutung der Erscheinungsgeschichte der Verzweiflung. Obwohl Dialektik das Schlüsselwort dieser Interpretation von der *Krankheit zum Tode* ist, könnte man fragen, ob sie der Dialektik der Kierkegaardschen Phänomenologie ganz gerecht wird. Die Dialektik betrifft – wie Ringleben betont (z.B. S. 132f) – die Zweideutigkeit, aber damit auch die Negativität des Prozesses. Dieser ist sowohl eine "Aufklärungsgeschichte" als auch eine Geschichte der Verdunkelung. Er ist eine komplizierte Geschichte von Verstellung und Wahrheit: Wahrheit durch Verstellung oder Wahrheit als Enthüllung von Verstellung. Ringleben hebt die Dialektik als die Logik dieses Prozesses hervor: Je tiefer die Verzweiflung in sich steigert, um desto näher kommt sie in Wahrheit Gott (S. 214). Das Ergebnis selber ist aber zweideutig. Wenn die Verzweiflung sich verzweifelt – als Verzweiflung – weiß, wird sie sich der Unentrinnbarkeit der Gottesbeziehung bewußt. Die Verzweiflung hebt sich aber nicht auf, indem sie ihrer selbst bewußt wird. Was sich enthüllt, ist eben Verzweiflung als Widerstand. Der Prozeß ist auch eine Krankheits-

geschichte in dem Sinne, daß das Bewußtwerden nicht zum Glauben als Gesundheit, sondern zu immer tieferer Verzweiflung führt. Der Weg aus der Verzweiflung wird nur als eine Möglichkeit am Rande des Prozesses angegeben. Wenn Ringleben “eine unausweichliche dialektische Notwendigkeit” darin sieht, daß das Bewußtsein vom Ewigen im Selbst durchbricht, indem die Verzweiflung sich selber in sich vertieft (S. 189), ist die Frage erstens, ob dieser Vertiefungsprozeß notwendig ist (vgl. S. 177), und zweitens, ob die Negativität des Prozesses nicht die offene, zweideutige Möglichkeit festhält: Verzweiflung oder Glaube. Die negative Dialektik der Phänomenologie der Verzweiflung ist in diesem Sinne eine Logik der Zweideutigkeit.

Es ist Ringleben gelungen, eine eingehende und perspektivreiche Kommentierung in der Form einer anregenden Gesamtinterpretation der *Krankheit zum Tode* zu geben, deren Verdienst nicht zuletzt darin besteht, daß sie beides dartut: daß die *Krankheit zum Tode* mit ihrem Verständnis vom Selbst in der Tat auf dem Wege von Hegel zu Freud angesiedelt ist, und daß sie eine unüberholte Herausforderung an die Philosophie und an die Theologie bietet: eben das Verhältnis von philosophischer Anthropologie und christlicher Dogmatik noch einmal zu durchdenken. Solange diese Frage aktuell ist, lohnt es sich, die *Krankheit zum Tode* noch einmal zu lesen.

Arne Grøn

Sophia Scopet a:

Kierkegaard og Gr citeten: En Kamp med Ironi

[Kierkegaard and Hellenism: The Battle with Irony]

C.A. Reitzel, Copenhagen 1995. xxix + 481 pp. English summary.

There is no plain sense of things to be had. We are all helpless together. Let us face the great Socrates and see if we can stand up to him!

Roger Poole

In one of his dialogues, namely the *Phaedo*, Plato decisively withdrew himself from his text by making Phaedo declare that “Plato was ill” at the time that the dialogue took place. It is more than anyone else this

absent Plato that Scopet ea battles with in her book on Kierkegaard's relationship to ancient Greece.

Kierkegaard was of course much more occupied with the figure of Socrates than with ancient Greek culture and thought as a whole. And the Socrates that he related himself to – and certainly disfigured – was Plato's, though he claimed to be talking about the real, historical Socrates. Unfortunately, Plato has forever made it impossible to distinguish with any degree of certainty between the actual Socrates and his written version of him. This predicament Kierkegaard almost completely chose to ignore, thus cunningly permitting the withdrawn Plato to remain in the shade. Consequently, Scopet ea, in her attempt to determine the influence of Plato upon Kierkegaard's work, right from the outset has to face up to the fact that the two of them together did their utmost to make such an enquiry a self-defeating one. Pulling the carpet out from under one's own feet in such a fashion is of course a highly ironic – and eminently Kierkegaardian – move. But in an academic text of such considerable proportions it could well prove suicidal, especially if one, like Scopet ea, is not writing in one's native tongue, and indeed it almost does. Scopet ea puts herself in a position where she is unable to formulate any substantial tenets or assumptions to take off from and therefore she all too easily indulges in repetitions, circumlocutions and superfluous summaries, with the result that her book lacks structure and cogency. Furthermore, it is often difficult for the reader to establish whether she is being ironic, evasive or just struggling with the Danish language. As a result of this, the reader quickly experiences the not un-Kierkegaardian sensation of having been thrown into a sea of almost unfathomable depths. Little is done to save him; most of the questions Scopet ea raises prove unanswerable and subsequently she produces mainly negative results.

One such question is whether Plato was indeed ill in a more specific sense: did he suffer from the otherwise modern ailment of irony? Kierkegaard had his own battle with this question in *The Concept of Irony*, for which reason Scopet ea of course commences with a lengthy analysis of this text. However, she chooses to sidestep the question whether Kierkegaard dealt with the negative concept of irony in a negative – ironic – fashion, which makes it even more difficult for her to come to any positive conclusions in the rest of her enquiry. She would therefore have benefited greatly from discussing negative readings of *The Concept of Irony* like Louis Mackey's or Roger Poole's,¹ especially because

she is clearly aware of a certain negativity of this text when she demonstrates that Kierkegaard therein for the first but certainly not last time practices ambivalence, sympathetic antipathy and antipathetic sympathy, as a textual and hermeneutical *modus operandi*, identifying with Socrates by distancing himself from him and distancing himself from Hegel via identification (*Kierkegaard og Græcitetten*, p.126). Furthermore, this insight enables her to point out illuminating affinities between the nothing of irony and the nothing that provokes anxiety, which in turn paves the way for an interesting conception of *The Concept of Anxiety* as a poetical work. *Kierkegaard og Græcitetten*, though, has more virtues than that.

One gets a brilliant reading of Kierkegaard's rewriting of Plato's *Symposium*, *In Vino Veritas*. For reasons already made explicit, it is not possible to determine to what extent this rewriting is a polemical one. Anyway, Scopetéa points out that the ghost of the seducer, which makes a formidable reappearance in *In Vino Veritas*, cannot be said to be successfully exorcised within the totality of *Stages on Life's Way*. This is the case not only because Judge Wilhelm's 'reply' to the discourse of the aestheticians is the weaker text, but also because it in fact raises doubts about the alleged happy state of his marriage (*Ibid.*, p.310) This nicely supplements what Joakim Garff has discovered about Judge Wilhelm.²

It is also intriguing that Scopetéa, via references to amongst others Mary Shelley and E. T. A Hoffmann, invokes the notions of terror and *das Unheimliche* when discussing the demonic positions that most of Kierkegaard's 'heroes' occupy and the cruel aspects of his God. One would have liked a more thorough development of this, however. But at any rate the stakes are hereby raised to considerable heights before the concluding discussion of the possible martyrdom of Socrates and the maieutic poet writing in his footsteps. Scopetéa, albeit referring to Kierkegaard's papers and journals in far too haphazard a way, produces a convincing portrait of the later Kierkegaard desperately trying to free himself from the dialectical web that he has woven by means of poetical and ironic devices – a hopeless enterprise because he battles against writing as he produces it.

The plot which eventually surfaces is as follows: Scopetéa's Kierkegaard starts out as a romantic character, an unhappy lover, then becomes a no less romantic suffering poet, and finally comes full circle as the unhappy lover of a God that he has himself situated at an absolute distance; the dialectic eats up itself and swallows the dialectician as well – enter modernism. This is what Kierkegaard's battle with irony amounts

to in this account, where he is continually kept oscillating like the romantic poet he discarded in his dissertation.

Thus, the reader who has the patience to battle his way through *Kierkegaard og Græcitetten* is rewarded with a series of interesting observations and an overall interpretation of Kierkegaard which is productively provoking. This is a strange case of almost snatching victory from the jaws of defeat (or defeat from the jaws of victory?), that Plato, had he not once and for all excused himself, might have appreciated.

Jacob Bøggild

1. I am thinking of Mackey's essays 'Starting from Scratch: Kierkegaard unfair to Hegel' and 'A Ram in the Afternoon: Kierkegaard's Discourse of the Other', both published in his *Points of View: Readings of Kierkegaard* (Florida State University Press, 1986) and Poole's chapter on Kierkegaard's dissertation in *The Indirect Communication* (University Press of Virginia, 1993).
2. In his essay, 'Victor Eremita – og Kierkegaard. "Det æstetiske er overhovedet mit Element"', published in the anthology *Kierkegaard Pseudonymitet* (Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter 21, C.A. Reitzel 1993), and in his chapter on Either-Or in "*Den Sovnløse*". *Kierkegaard læst æstetisk/biografisk* (C.A. Reitzel 1995).

Michael Strawser:

Both/And. Reading Kierkegaard from Irony to Edification

Fordham University Press, New York 1997, XI + 398 pp.

This new study has many good points, especially the readings of a wide range of texts from diverse strata of Kierkegaard's authorship. These include, notably, *The Concept of Irony*, *Johannes Climacus*, Climacian and Anti-Climacian writings and some of the edifying works (in relation to which he also has some judicious remarks about the meaning of edification in Kierkegaard's works and a novel reason for preferring 'edifying' to 'up-building'). There are original reflections on issues that have been regularly discussed in the secondary literature (such as the title of *From the Papers of One Still Living*) and the author has a good eye for underdiscussed points, such as Climacus's description of irony as a 'synthesis between ethical passion and culture' (p. 135) and the statement in *The Point of View* that Socrates has become a Christian (p. 242).

Strawser wants to bring Kierkegaard onto the inside track of post-

modern discourse, affirming Christopher Norris's statement that Kierkegaard pre-emptively deconstruction by 'exhaustively rehearsing its tactics in advance' (p. 241). As Strawser sees it, the tension between the ironic and the edifying plays a crucial role in this, since it requires readers to judge for themselves as to whether the text moves 'from irony to edification? [Or] [f]rom edification to irony? Or both, beginning from either end?' (p. 242) However, I detect a certain reserve at this point, and in the pages that follow Strawser leaves us with the impression that there *is* a final congruence between Kierkegaard's project and Christianity. I say 'leaves us with the impression' because the final paragraphs are sufficiently protected by scare quotes, question marks, bracketings, negations and erasures that it would (clearly?) go against the 'authorial intention' to impose such any 'finality' on Strawser's text.

Readers of Kierkegaard will find a great deal to engage with in this book, and much to stimulate their own further interpretative efforts. Nonetheless, there are also points I would want to argue with. Some of these are relatively minor, but I have three substantive objections to Strawser's case which, I believe, are interconnected.

The first concerns the tone of contempt that Strawser adopts when writing about those he calls 'Kierkegaardologists', who emerge, collectively, as a fairly pedestrian bunch. From A. F. Beck onwards, these academic plodders, 'well-intentioned but misguided' (p. xviii), have overlooked all the subtleties and ambiguities of Kierkegaardian irony, turning the *HOW* into a *WHAT*, and using the indirect communication as the material of dogmatics.

No one would deny that there have been some fairly crass interpretations of Kierkegaard during the last hundred and fifty years, but it is a cheap trick to lump all Kierkegaard scholarship together in this way. I should add that I can say this without ire, because I am myself exempted by name from this crew of unfortunates. In fact, it turns out that Strawser acknowledges a number of debts to previous scholarship, so why does he insist, repeatedly, on this blanket condemnation?

This is not just a matter of academic courtesy. It also has to do with an appropriate sense of the perspectival constraints on all interpretative work, including that of our own time. Of course, those who wrote about Kierkegaard in previous generations came to the texts with different presuppositions and read them differently. They were often blind where we are seeing – but the converse also holds! Moreover, differences in expression sometimes conceal significant affinities. The kind of

debates about how to read Kierkegaard carried on by Heidegger, Bultmann and Löwith in the late 1920s and early 1930s, for instance, turn on questions that are importantly analogous to some of the key questions of 'postmodernity'.

This brings me to my second point. Strawser makes two very strong claims regarding his own reading. Firstly, that it is 'without anticipations or expectations' (p. xix) and, secondly, that it is a total reading, i.e., a reading not misled by the deceptively restrictive categorizations of *The Point of View*. However, like any other Kierkegaardologist, Strawser does have his own leading questions and, like any other Kierkegaardologist, he actually works by focussing on a particular range of texts. Let me be clear: I do not regard either of these limitations as 'faults'. They are part of the inescapable structure of interpretation, within which, as I have said, Strawser does a lot of good and even important work.

Finally, and following on from this, Strawser's study lays particular emphasis on irony, taking this as a general term by which to cover the dehiscence of meaning inherent in the very structures of language. This is undeniably a major theme in Kierkegaard, but it should not be pursued at the expense of looking at the more detailed and specific ways in which Kierkegaard's rhetoric explores and exploits a whole range of linguistic forms (such as figuration, metaphor, mood, person, dialogue and polemic) that depend on or that illuminate the gap between language and 'reality'. Irony may be the beginning of a worthwhile literary life, but it is not the middle and the end.

I am aware that this review is sounding more hostile than I intend it to be. I also realize that it is threatening to outgrow its limits and turn into an article. This is a sign that there is real matter for argument here, and that has to be good. I hope it will be clear that I am arguing with, not against Strawser. Whatever I disagree with in this book, it has made me think again about questions of interpretation that are central to my own work and I am sure it will do the same for others.

George Pattison

Michael Theunissen:
Vorentwürfe von Moderne.
Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters

Walter de Gruyter, Berlin/New York 1996, 56 pp.

The meanings of concepts change. In order to understand the significance of such changes, an effort must be made to reconstruct the original meaning of the concept in question. This is not only of historical interest, but it is also relevant for the philosophical consequences that might be drawn from pointing out a modern meaning of a concept.

We are, for instance, used to considering the concept of melancholy in connection with the idea of the modern artist as a genius. This springs from an interpretation of Renaissance poetics, and especially the texts of Marsilio Ficino's revived Platonism. One work from the Aby Warburg school has been particularly successful in advocating this view: Raymond Klibansky, Erwin Panofsky and Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, Nelson, London 1964. The modern implication of the concept of melancholy is here presented as a liberation from its medieval intermingling with the theological concept of acedia.

In his small but very important book *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters* (Walter de Gruyter, Berlin/New York 1996), Michael Theunissen challenges our taken for granted modern way of viewing the concept of melancholy. Modifying any straightforward definition of *the* modern, he establishes a dialectical connection between ancient melancholy and medieval acedia which forms a structure of experience that is to be called modern. Moreover, he thereby suggests elements of a general anthropology.

The first main object of Theunissen's analysis is an extract from a work by Theophrastus to be found in the peripatetic *Problemata Physica* (XXX,1) from the third century B.C. He makes a careful reconstruction of the text, showing that Theophrastus reflects a decay of classical antiquity and thereby points towards "eine Spielart von Moderne" (p. 4). Melancholy is no longer conceived of within the Hippocratic doctrine of the four humours of the human body, and so what Theunissen calls a de-substantialisation and a de-cosmologisation take place. The mixture of *mania* and depression in the melancholic is not to be explained by any kind of physicalism. Instead Theophrastus discovers "die Grundlosigkeit

sowohl der guten wie der schlechten Stimmung” (p. 16). So melancholy consists in a kind of natural division-of-the-self, *Selbstentzweiung* (p. 13), which the melancholic is forced to come to terms with.

Theunissen rejects a solution derived from Aristotelian ethics in which the melancholic is submitted to an ideal of a mean state or balance between two extremes. He is also critical of an interpretation that seeks to impose on Theophrastus Plato’s remarks on *mania* in the *Phaidros*. Such a reading tends to overlook “[das] in Genuss verwandelten Leiden” (p. 22). This reading springs mainly from an appropriation of the Ficinian notion of the eminent genius, artist, or philosopher; i.e., the appropriation of the Warburg school and Wilhelm Szilasi. Theunissen regards this as a false mediation, based on a confidence in a modern idea of *Übermensch*. He instead interprets Theophrastus’s text as modern in the sense that it articulates a kind of scepticism in terms of a general anthropology. Any human being has to accept certain limits and then try to make the best of it. So melancholy might be transformed into another quality: “Vielleicht liegt in der Steigerung etwas von Selbstüberschreitung. Aber wenn, dann keine, die gegen die Ohnmacht Macht mobilisierte, sondern eine, die sie durchdringt und Freiheit nur mittels der Bereitschaft zu ihr verschafft” (p. 23). When you have to make the best of the experience of negativity, this can only be the second best. Reconciliation, then, is not to be seen as an act of *mania*, but as depending upon one’s readiness to embark upon the second (best) voyage, *ho deuterous plous* as Plato writes in the *Phaedo*.

However, the modernity of the concept of melancholy cannot be adequately conceived of if the medieval notion of *acedia* is not taken into account. The second principal text in Theunissen’s analysis is the passage *De acedia* in St. Thomas Aquinas’ *Summa theologica* II,2 (*quaestio* 35). Unlike melancholy, *acedia*, sloth, has its opposition outside itself, namely joy, *gaudium*. So *acedia* is an experience of the absence of joy, i.e., a privation. And it is a sin in so far as it is an act of freedom, where you remove yourself from the source of joy, God. *Acedia*, then, is disgust with the divine good, and in Theunissen’s words “eine Gotteserfahrung im Modus der Negation” (p. 28). In a strange way *acedia* hereby unveils reality (*Realitätser-schliessung*). This is precisely what makes the concept attractive for a modern philosopher such as Martin Heidegger, who in his analysis of *Sorge*, care, discovers a *Stimmung*, mood or attunement, which is relevant to ontology, because it does not disappear between two extremes, but unveils reality: “Sie erschliesst das je eigene Dasein und das Seiende *im ganzen*” (p. 29).

Even though St. Thomas Aquinas manages to preserve acedia from disappearing in what is overcome and thus negated in melancholy (p. 31), if examined from a modern viewpoint his analysis demonstrates a lack of experience. He thinks it possible to reestablish a positive relation to the joys of this world, not through acedia but by avoiding it by intellectual means. In other words, St. Thomas Aquinas does emphasize human freedom, but – according to Theunissen – he is more hesitant in stressing the freedom of God. He does not develop a philosophical reflection on God’s self-withdrawal from the world, *Selbstentzug Gottes* (p. 33). This is the reason why his concept of acedia lacks the depth of the experiences made, for instance, by the early Christian hermits and the later mystics. They are at the mercy of God, and when he withdraws himself they are attacked by an experience of ‘desert’. This *Urszene* is characterised by the concept of acedia that indicates “das Wanken der Grundfesten ihres Daseins” (p. 34).

Now, from his trenchant analysis of Theophrastus and St. Thomas Aquinas, Theunissen points out some modern metamorphoses where melancholy and acedia are combined. What interests Theunissen is the modern meaning that springs exactly from the combination of those two concepts. This must be the reason why in his last chapter he only mentions in passing the Warburg school and its revival of melancholy without acedia (pp. 49 and 53).

Theunissen again mentions Heidegger’s transformation of acedia in his reflections on *Sorge* and *Befindlichkeit*, affectedness. This transformation forms a modern exception as it is not combined with the concept of melancholy. Theunissen goes no further than that. Nevertheless I will allow myself to make the following conjectures. Theunissen credits Heidegger with his rehabilitation of the theological concept of acedia in his theory of *Befindlichkeit*, and so he makes the phenomenon relevant to ontology. But in his philosophical reflections, Heidegger is not sufficiently aware of the theological notion of God’s self-withdrawal from the world, and Theunissen seems to find this deplorable. Even though Heidegger analyses the negative moods, he therefore does not take negativity as seriously as one should, Theunissen seems to imply.

Friedrich Nietzsche and Søren Kierkegaard both stress negativity in connecting melancholy and acedia. In his concept of *Traurigkeit* Nietzsche favours melancholy, whereas Kierkegaard in his concept of *Schwermut* (*tungsind*) seems to favour acedia. But none of them is, according to Theunissen, very clear in combining those concepts; Kierkegaard is even equivocal.

With Walter Benjamin it is different. In Benjamin's concept of *Trauer*, mourning, Theunissen for the first time perceives a structure in which melancholy and acedia are connected to each other. Theunissen has prepared us for these concluding reflections by mentioning Benjamin earlier in his account of melancholy (pp. 9ff.) and acedia (p. 32) respectively. The baroque version of acedia is in Benjamin a reaction towards an empty world, or rather a world made empty by Lutheran theology. This idea of acedia is original as it reflects the theological notion of God's self-withdrawal from the world. Benjamin, however, grafts the idea of contemplative melancholy onto acedia, whereby in a paradoxical way melancholy is a remembrance of the hidden God. As melancholy is tied to the original theological concept of acedia, it does not open a transcendence that reaches beyond the world; it remains contemplating the dead things of this world. *Trauer*, then, is a modern way of fulfilling the Platonic programme of saving the phenomena (p. 52).

Connected with acedia, melancholy is turned away from the notion of genius, *Übermensch*, etc., and it is situated within a modern, general anthropology that combines *Selbstentzweiung* and *Realitätserschließung*. Finally, it is not the Platonic notion of *mania*, but the essential idea of *ho deuterios plous* that unites antique melancholy and medieval acedia. So this second best voyage shows the possibility of what Theunissen calls a life in modernity not entirely unblessed (p. 53).

In my presentation of Theunissen's argument, I hope to have demonstrated that his book contains a stimulating analysis of highly complex matters of ideas, enlightened by advanced philosophical reflection. The structure of experience, thus conceived, is dialectical through and through, as is the definition of what is modern.

So the book is a very serious contribution to a reevaluation of the investigations of the Warburg school, for example. In this field you cannot identify what is modern unless Christian notions are taken into account. Theunissen's book makes a profound impression in an even more fundamental respect: he insists that such a reevaluation is not depending upon what you might call pure theology, but upon a theologically committed philosophy. In connection with his discussion of St. Thomas Aquinas, Theunissen sets forth some fundamental remarks that seem to me to be extremely relevant in understanding his own philosophical work. The theological view demands a philosophical basis, Theunissen writes. Philosophy, then, helps theology to a better understanding of itself. On the other hand the philosophical topic is prescribed by theology.

“Philosophie muss ... auf der Freiheit Gottes bestehen. Das heisst: Für sie gründet die Traurigkeit über Gott in dessen Selbstentzug” (p. 33). Accordingly, a theological notion must be reflected *philosophically*.

To understand the modern meaning of a concept, philosophers and humanists must take theology into consideration. Similarly it is important for theology to commit itself to a philosophical understanding of its concepts.

Niels Grønkvær

Peter Tschuggnall:
Das Abraham-Opfer als Glaubensparadox
Bibeltheologischer Befund – Literarische Rezeption –
Kierkegaards Deutung

Peter Lang Verlag, Frankfurt a.M./Bern/New York, 1990.
Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 399, 208 S.

Tschuggnalls Buch geht auf eine (katholisch-theologische) Dissertation zurück, die 1989 an der Universität Innsbruck eingereicht wurde. Inzwischen hat der Autor eine weitere Kierkegaard-Studie vorgelegt (*Sören Kierkegaards Mozart-Rezeption. Analyse einer philosophisch-literarischen Deutung von Musik im Kontext des Zusammenspiels der Künste*. Frankfurt a.M.: Peter Lang Vlg. 1992.), die als Nachfolger des Erstlingswerkes unter anderem die stadientheoretisch unerwartete Einsicht ans Licht bringt, daß man sich – zumindest literarisch – offenbar nicht nur vom Ästhetischen zum Ethisch-Religiösen, sondern durchaus auch vom Ethisch-Religiösen zum Ästhetischen bewegen kann.

Das Projekt einer Detailuntersuchung zu “Furcht und Zittern” unter Einschluß des rezeptionsgeschichtlichen Umfeldes scheint der Sache nach nicht nur plausibel; es ist im Gegenteil überfällig: Obwohl auch der späte Kierkegaard eine uneingeschränkt hohe Meinung von seinem pseudonymen Frühwerk (1843) bekundet, liegen nach wie vor überraschend wenige Spezialuntersuchungen vor, die diese Einschätzung als gerechtfertigt oder auch nur verständlich erscheinen lassen. Vor allem der deutsche Leser, der aus sprachlicher und/oder bibliographischer Unkenntnis bislang keine Gelegenheit hatte, sich z.B. mit E. Mooneys Arbeiten oder den von R. Perkins herausgegebenen Aufsatz- und Kom-

mentarbänden zu "Furcht und Zittern" zu befassen, wird dankbar auf Tschuggnalls "fundamentaltheologische Studie" (9) zurückgreifen. Was bietet diese?

Zunächst: Sie bietet weder eine reine "Furcht-und-Zittern" – noch eine ausschließliche Kierkegaard-Interpretation; erstere beansprucht lediglich ein Viertel (vgl. 112-156), letztere etwa die Hälfte (vgl. 84-156; 176-194), d.h. im wesentlichen den als 'Vertiefung' bezeichneten Abschnitt 3 der gesamten Untersuchung. Die übrigen drei bzw. vier Kapitel, deren Titelstichworte den reisemetaphorischen Vorlieben des Autors Rechnung tragen (0: 'Einfahrt'; 1: 'Ausschau'; 2: 'Zwischenstation'; 4: 'Ausfahrt'), befassen sich nach einem einleitenden Vorblick (0: 9-12) mit der exegetisch-theologischen (1: 13-58) sowie der geisteswissenschaftlich-literarischen (2: 59-83) Auslegungsgeschichte von Gen 22,1-19; im Anschluß an die eigentliche Kierkegaard-Interpretation in Abschnitt 3 werden die Ergebnisse der vorangegangenen Teile abschließend auf den "Prüfstand neuerer Glaubenstheologie" (157) gestellt (4: 157-194).

Wer sich im Überblick über den gegenwärtigen Stand der exegetischen Forschung zu Gen 22 orientieren möchte, findet im ersten Abschnitt von Tschuggnalls Buch nützliche Informationen. Die durchweg solide Darstellung erörtert die Historizität der Abrahamerzählungen, ordnet diese in ihren alttestamentlichen Kontext ein, diskutiert im Exkurs die Menschenopferproblematik in Gen 22 und legt eine detaillierte Einzelversexegese vor. Demnach kann als Quintessenz bzw. Kernintention der Erzählung "(a) die von Gott initiierte Erprobung der Gottesfurcht Abrahams und (b) der bedingungslos vertrauende und in die Zukunft weisende Glaube des Geprüften ausgewiesen werden" (34; vgl. 159). Entscheidend sei ferner die gattungstheoretische Einsicht, daß Gen 22 nicht als historischer Bericht, sondern als Erzählung zu lesen sei – mithin als ein Stück narrativer Theologie, das formal "von einer Spannung zu einer Lösung geführt" (39; vgl. 157, 159) und dessen Inhalt nicht durch externen Diskurs, sondern ausschließlich im und durch den Erzählvorgang selber verifiziert werde.

Der Folgeabschnitt (13-58) stellt Basisinformationen zur christlich-jüdischen Überlieferungsgeschichte zusammen, deren Spannbreite von neutestamentlichen und rabbinischen über altkirchliche (Origines, Augustinus etc.), mittelalterliche und reformatorische (Thomas v. Aquin, Luther etc.) bis hin zu neueren bzw. gegenwärtigen Auslegungen (Delitzsch, Reventlow etc.) reicht. Daß dabei unter den gegenwärtigen Deutungsversuchen vorzugsweise alttestamentlich-exegetische Positionen zu Wort

kommen (die als solche ja bereits Gegenstand des vorangegangenen Abschnittes waren), ist eine der methodischen Schwächen des Buches. Eine zweite tritt im Folgeabschnitt (59-83) deutlich zutage: Die Rezeptionsgeschichte der Abrahamerzählung, die Tschuggnall nachzeichnet und die in erster Linie Literaten (Döblin, Mann, Kafka, Fried etc.) und Philosophen (Sartre, Kolakowski, Kant, Hegel, Schelling etc.) berücksichtigt, gleicht in weiten Teilen einer mehr oder minder eklektischen Blütenlese: nicht nur und primär aufgrund der Auswahl der behandelten Autoren, sondern vor allem im Blick auf die Darstellung selbst, die sich häufig (vgl. z.B. 63, 64f, 67, 69 etc.) auf eine bloße Aneinanderreihung bzw. stichwortartige Kommentierung einschlägiger Zitate beschränkt. Ein solches Verfahren mag dem Leser interessante Anregungen bieten; zum Verständnis der alttestamentlichen Erzählung trägt es wenig bei.

Eine 'Vertiefung' des Problemstandes soll durch eine detaillierte Analyse von "Furcht und Zittern" erreicht werden. Methodisch durchaus naheliegend sucht Tschuggnall zunächst den biographischen Zugang zu Kierkegaards Interpretation: sein Verhältnis zum Vater und zu seiner Verlobten (84-92). Die nachfolgenden Basisinformationen zu kontextübergreifenden Voraussetzungen und Schwerpunkten seines Denkens (92-112: das Prinzip der indirekten Mitteilung, die Existenzkategorien, der Kampf gegen 'das System' und die 'bestehende Christenheit' etc.) leiten über zur eigentlichen Interpretation des Buches. Tschuggnall hält sich dabei eng an seine Vorlage: Im Anschluß an einführende Erläuterungen zu Vorspann, (Unter-)Titel, pseudonymem Verfasser und Motto (112-117) folgen die Ausführungen schrittweise den einzelnen Abschnitten des Buches – von Vorwort und Epilog über Stimmung und Lobrede bis zu den drei Problemata und deren 'Vorläufiger Expektoration' (117-156). Die Analyse kulminiert in der nicht eben überraschenden These, daß Kierkegaard "die Abraham-Prüfung nicht in erster Linie als Versuchungsgeschichte", sondern als "exemplarische[n] Fall von 'Glaubensparadox'" (182f) deutet. Im Mittelpunkt von "Furcht und Zittern" steht demnach nicht das Problem der unendlichen Resignation bzw. Johannes de silentios Insistieren auf Abrahams unbegreiflicher Fähigkeit, seine Tötungsbereitschaft nicht als ästhetische Versuchung, sondern deren Fehlen im Gegenteil als Versuchung durch das Ethische (bzw. als religiöse Anfechtung) aufzufassen; zentral ist vielmehr das Paradox des Glaubens (vgl. 132, 144f, 182f), dessen durch den "integrative[n] Bestandteil" (182; vgl. 132) der Resignation lediglich vorbereitete Doppelbewegung kraft des Absurden an eine Wiedergewinnung Isaaks und damit an "die Un-

endlichkeit als in die Endlichkeit eingegangen ... glaubt" (183). Daß Kierkegaard – Tschuggnall zufolge – bereits in "Furcht und Zittern" das Unendliche in die Endlichkeit, das Ewige in die Zeitlichkeit etc. zu integrieren versucht, dokumentiert unter anderem, daß er die Pointe des Buches mit Kierkegaards Christentumsauffassung harmonisieren möchte (vgl. 162f, 179, 190ff). Nun liegt hier unbestreitbar eine zentrale Schwierigkeit, der sich jede Interpretation des Buches stellen muß – und Tschuggnall sieht dies durchaus. Allein, seine Deutung beläßt es bei einer ungelösten (und als solcher uneingestanden) Spannung: So heißt es einerseits, "Furcht und Zittern" könne als "Kierkegaards Propädeutik zum christlichen Glauben bezeichnet werden, als 'Vorübung' in Christologie: Hier geht es um die Bereitstellung der Glaubensform 'Paradox', die sich dann später, in Philosophische Bissen (1844), mit dem Glaubensgehalt Christus füllt" (118; vgl. 179). Andererseits ist der "in Furcht und Zittern ausgewiesene Glaubende ... im Unterschied zu dem Christen im Sinne des Neuen Testaments ... gerade nicht ein Fremdling, er ist 'Stammherr der Endlichkeit', der nicht bei der Resignationsbewegung haltmacht, sondern eine zusätzliche Bewegung – kraft des Absurden – vollzieht" (185; vgl. 134, wo Tschuggnall die genannte Differenz unter Berufung auf dieselbe Textstelle nivelliert). Bezeichnend scheint mir in diesem Zusammenhang auch die mangelnde Präzision in Tschuggnalls Fassung des Paradoxbegriffs: Die Auskunft, Abrahams Glaube sei paradox, weil "nicht verifizierbar" (193), ist m.E. nicht weniger unscharf bzw. irreführend als die Behauptung, das Absurde seines Glaubens liege darin, "daß Gott Isaak nicht von ihm fordern will, während er doch willig ist, ihn zu opfern" (182). Diese Aussage bzw. der ihr entsprechende Sachverhalt ist keineswegs absurd und wird auch von Johannes de silentio nicht als solcher ausgegeben. Darüber hinaus sind Tschuggnalls Deutungen durch eine Reihe weiterer Probleme inhaltlicher Art belastet: etwa durch fehlende oder oberflächliche Erläuterungen zu schwierigen bzw. unklaren Textpassagen (z.B. 96, 130, 151, 156), durch Fehldeutungen (z.B. 179: die ethische Selbstwahl als Bewegung der unendlichen Resignation) etc. Schließlich neigt der Autor mitunter zu eben jener Art des Dozierens, die die mitteilungstheoretische Raffinesse Kierkegaards schlicht unterläuft. Während Johannes de silentio dem Leser zumutet, selber zu entscheiden, ob Abraham glaubt – oder aber als Mörder zu verurteilen ist –, scheint für Tschuggnall die Sache klar: "Abraham widersteht der Versuchung des Ethischen ... und ist als Einzelner dem Allgemeinen übergeordnet" (189; vgl. 97, 132, 139, 140,

142). Gravierend erscheint mir über diese inhaltlichen Monita hinaus ein methodischer Einwand, der die Anlage des Buches insgesamt betrifft: Dessen Schlußabschnitt, der die exegetisch-literarisch-Kierkegaardsche Rezeption von Gen 22 'auf den Prüfstand neuerer Glaubentheologie' zu stellen beabsichtigt, hält de facto nicht, was er verspricht, und entwickelt auch keine Kriterien dafür, wie eine sachangemessene Einlösung dieses Versprechens aussehen müßte. Offenbar soll der Leser, wenn wir von der literarischen Rezeption zunächst absehen, nach Meinung des Verfassers weder Johannes de silentios Deutung am exegetischen Befund noch umgekehrt diesen an jener messen; entscheidend ist vielmehr ein dritter, übergeordneter Standpunkt, der der 'neueren Glaubentheologie'. Nun ist zwar die mögliche Plausibilität dieser These bzw. die der damit verbundenen Aufgabe nicht einfach von der Hand zu weisen. Aber zum einen gibt Tschuggnall keine Gründe für die Behauptung an, daß ausgerechnet dieser Standpunkt der entscheidende sein soll; zum anderen wird (abgesehen von einer groben Skizzierung des zugrundeliegenden Glaubensbegriffs: 166; vgl. 166ff, 144) keineswegs deutlich, was unter der sog. 'neueren Glaubentheologie' zu verstehen ist; schließlich und vor allem aber führt Tschuggnall die in Aussicht gestellte Untersuchung faktisch gar nicht durch. Was statt dessen vorliegt, sind entweder überflüssige (und überdies teils wörtliche) Dubletten entsprechender Passagen aus Abschnitt 1 oder einschlägige Zusatzinformationen, die ohne Probleme und methodisch sinnvoller im Kontext desselben Kapitels Platz hätten finden können (vgl. 158f, 161, 172, 177, 180, 182).

Fazit: Tschuggnalls Studie vermittelt als Einstieg in die Auseinandersetzung mit Gen 22 ein brauchbares Überblickswissen, insbesondere in exegetischer und rezeptionsgeschichtlicher Hinsicht. Als konstruktiven Beitrag zur Kierkegaard-Forschung wird man sie kaum werten können: Dafür ist ihre leitende These zu unspezifisch, der hermeneutische Zugriff im Einzelfall durchaus anfechtbar, ihr methodischer Ansatz insgesamt problematisch. Daß Tschuggnall mit seiner Nachfolgestudie (s.o.) den Weg vom Ethisch-Religiösen zum Ästhetischen eingeschlagen hat, kann von daher nur als Schritt in die richtige Richtung gewertet werden: Denn diese vermittelt von den Qualitäten des Autors ein wesentlich günstigeres Bild.

Heiko Schulz

Poul Erik Tøjner, Joakim Garff & Jørgen Dehs:
Kierkegaards æstetik
 [Kierkegaard's Aesthetics]

Gyldendal, Copenhagen 1995, 172 pp.

In recent years the most significant turn in Kierkegaard studies has arguably been the discovery of the 'literary' or 'aesthetic' Kierkegaard. In the wake of deconstructive and other post-structuralist theories of literature and writing, the focus of attention has shifted from the 'what' to the 'how' of Kierkegaard's texts. Such theories, of course, are not exactly accessible, and subsequently this aspect of Kierkegaard research has not had much impact outside of university departments. In order to make up for this, Gyldendal has asked three scholars, Jørgen Dehs, Joakim Garff and Poul Erik Tøjner, to join forces in writing an introduction to what might be called the 'post-modern' version of Kierkegaard. The results of their endeavors are three long essays, one by each writer, which together make up *Kierkegaards æstetik* [Kierkegaard's Aesthetics]. The three writers indeed complement each other very well: Tøjner is a literary scholar, Garff a theologian and Dehs a philosopher who specializes in aesthetic theories. The latter thus reads Kierkegaard's oeuvre in the light of the aesthetic theories of his age, whereas Tøjner and Garff to a larger extent interpret the Kierkegaardian text along lines that are inspired by the aforementioned theories. Neither of them, however, makes these sources of inspiration explicit: their essays are not littered with references to theoreticians like de Man or Derrida. This, if anything, makes their readings more convincing. In numerous ways Kierkegaard prefigured our modern ideas of texts and textuality, and therefore his texts willingly supply the properly attuned reader with the tools that he needs. Knowing how to make use of this fact, Tøjner and Garff maintain a close and fruitful dialogue with Kierkegaard's texts. These texts are of course the key to whatever Kierkegaard's aesthetics might consist in. The category "aesthetic" not only refers to a 'stage on life's way', an existential sphere, in Kierkegaard, but it also designates the realm of artistic production and aesthetic theories. In addition to this, Kierkegaard labelled his pseudonymous works an 'aesthetic production'. A very important question, then, is how this part of Kierkegaard's work relates to his notions of the aesthetic sphere and his philosophical ideas about art? Must one conceive of the aesthetics that Kierkegaard practises as an aes-

thetics in a third sense of the term? Bearing in mind the title of the book, *Kierkegaards æstetik*, one might have expected the authors to deal a bit more directly with this question than they do. Tøjner, however, argues quite convincingly that Kierkegaard practises an aesthetics that makes it possible to see him as a precursor of modernism: rather than constructing a world for the reader to inhabit, Kierkegaard destroys a world for the reader to take leave of. On the other hand, as Dehs points out, the dichotomy between the artist and the Spießbürger, which Kierkegaard was quite as occupied with as any romanticist, has been rendered a commonplace by the assaults of hardcore modernism in our century. Garff is less interested in art history, but insists on the importance of taking Kierkegaard's dissertation on Socratic and romantic irony seriously. So if the authors uniformly agree on anything, it is that Kierkegaard was indeed a deviating romanticist. This, in itself, is hardly surprising; if one reads Kierkegaard aesthetically, such a conclusion is inevitable. Still, it is intriguing that all three of them focus upon the romantic concept of the novel. In the heyday of German Frühromantik the novel was more or less synonymous with the romantic project *an sich*. The novel was the genre that could at once capture the spirit of the age in its entirety and reflect the writer's artistic creation of himself. Moreover, the novel, in the form of the Bildungsroman, could mediate between the rebellious romanticist and the Spießbürger; the rebel could react against the confines of the given social order for a number of years – which could then be represented as Lehrjahre. In his essay, 'Stilens Tænker' ['The Thinker of Style'], Tøjner suggests that Kierkegaard's work, like other great works of modernity, could be read as a failed Bildungsroman or a failed autobiography. Tøjner supports this argument by drawing attention to Kierkegaard's obsession with the question of how he was read, claiming that this obsession made the writer betray himself. The inventor of the category of "hiin Enkelte" [the single individual] still wanted to be understood by others, by his contemporaries. One way of properly understanding him, however, was to kill him: to achieve martyrdom was something that tempted Kierkegaard immensely. To be laughed at, which was what happened to him during the Corsar-affair, was still acceptable as it was perhaps the only kind of martyrdom that modernity would allow for. But to be ignored, as he was after the laughter had died out, was intolerable! The thinker of ironic silence was, ironically, undone by silence...

In stating this, Tøjner arrives at another perhaps inevitable conclusion: Kierkegaard could not successfully master all the ironies that he

had set in motion. After all, Kierkegaard did little else than set ironies in motion. Johannes de silentio's communicative ideal, "to indicate the unknown territory in the moment of deviation", Tøjner argues, is paradigmatic of Kierkegaard's communicative strategy per se, which he attempts to demonstrate by means of readings of *Either-Or*, *Repetition* and *Fear and Trembling*. His most provocative move might be his claim that the poetics of the *Posse*, the farcical drama that Constantin Constantius watches on both his visits to Berlin and writes about in *Repetition*, are more or less synonymous with Kierkegaard's own poetics. The *Posse* is not a work of art in a traditional sense; it is a performative performance intending to activate the spectator. The meaning of such a performance does not rest in a pre-existing message, but in whatever effect it might have upon the spectator. Its outcome is therefore radically unforeseeable; it is a play which plays on and with common notions of meaning and identity. One can hardly disagree with Tøjner that much of this could be said of the Kierkegaardian text. What Kierkegaard did not succeed at, however, was activating his contemporary readers in the desired way. What he left behind, apart from an autobiography thus bereft of its triumphant conclusion, was his works, those moments of deviation that negatively outline the unknown territory, the absolute. If Kierkegaard was driven to extremes, Tøjner concludes, it was his own work that spurred him on – and perhaps betrayed him.

Thus, Tøjner's essay is persuasive indeed, maybe even dangerously so; 'Stilens Tænker' is so superbly written that the reader might be in danger of forgetting whatever objections he might have to what is actually being said – enter if you dare. One could say something similar about Joakim Garff's essay, 'Forfatternes Forfatter' ['The Authors' Author'], which is no less well-written. Garff, too, reads Kierkegaard's work as an autobiography and a Bildungsroman, even claiming that Kierkegaard's writing relates maieutically to the writer, for which reason his work reflects his own development. In Garff's terms Kierkegaard's life shaped itself in the form of writing, the empirical self of the writer being gradually replaced by a self that had been produced by the writing. Characters like 'the sleepless one' and 'the knight of faith' from *Fear and Trembling* are then presented as creations who instruct their creator. According to Garff, such characters occupy 'narrative niches' from which the instruction is carried out. What Kierkegaard's characters instructed him to do was to eventually abandon the idea that inwardness was all that mattered. Indeed, in the later Kierkegaard it seems undeniable that there is a

significant turn towards action, or at least towards the active passivity or passive activity of suffering for the truth. Interestingly, Garff points out that the necessity of this turn is prefigured by blatant contradictions in early works like *Either-Or* and *Fear and Trembling*; such valiant knights of inwardness as Victor Eremita and Johannes de silentio cannot help turning outward appearance into a sign of interior being. The crucial turning point, however, Garff identifies in the pseudonym H.H., the author of the *Two Minor Ethico-Religious Treatises*. He is the character who really dramatises the conflict between the poet and the potential martyr; H.H.'s point of view is the one from which it must be decided whether it is time to stop, to accept that one is 'only a poet', or time to really begin, to strive to achieve martyrdom. Therefore, following the logic of Kierkegaardian dialectics, H.H.'s position is the most unstable of all, which is evident from the fearful oscillations, the 'hyper-dialectics' as Garff puts it, of his treatises. One can find similar oscillations in the part of Kierkegaard's papers and journals which precedes his final and decisive (?) intervention with *Øieblikket* [The Moment]. Garff has little patience with Kierkegaard here; the reversals between health and illness that occur in Kierkegaard's self-interpretation at this stage he discards as a "dialektisk ynke" ['dialectical pitifulness']. *Øieblikket* he reads more generously, though, arguing, with an intensified irony, that his Christian contemporaries have 'forgotten' the truth of the Christian religion. What Kierkegaard combats is a self-congratulating inwardness which is completely empty or hollow and must be exorcized by the stings of an ironic gadfly. Garff's most interesting point is that the romantic ironist of *The Concept of Irony* makes a surprising reappearance in this context. Just like the romantic ironist, Kierkegaard refuses not only to acknowledge history as a factor of any importance, but also to reconcile himself with given reality. Kierkegaard's dissertation thus prophetically announces the radical but apparently so unsuccessful intervention of 1855. But in Garff's opinion this intervention was not a complete failure; if Kierkegaard did not become a martyr, he at least became a witness for the truth that his Christian contemporaries could not muster the energy to do away with him – which in a way justified Kierkegaard's attack. This is Garff's conclusion to the 'novel' that Kierkegaard commenced at an almost absolute ironic distance but of which he gradually became the main character, much like the author in the fragment of 1837 who gradually merges with the insane person that he sets out to describe (II A 634) – the irony of reduplication or the reduplication of irony?

Jørgen Dehs, too, in his essay 'Den Tabte Verden' ['The Lost World'], concludes that when dealing with Kierkegaard one is automatically situated within the terrain of the novel; in Kierkegaard's time the novel was not merely a genre, but a dominant way of viewing the world. As Hegel put it, the novel, in staging a dramatic conflict between the poetry of the heart and the prose of given reality, presupposes a world which is already organised as prose. In Hegel, the aim of the Bildungsroman is in fact to reconcile poetry and prose. Of course, Kierkegaard did not write novels of this kind. Dehs suggests that a work like *Either-Or* should rather be read as a 'broken' or fragmented Bildungsroman; what is staged is a futile dialogue between the aesthetic and the edifying components of the novel. Moreover, the 'middle', the Lehrjahre of the protagonist, is missing. Still, the Kierkegaardian protagonist resembles the hero of a novel in that he confronts a world which appears to be 'lost', to be forsaken by God. A hero like this experiences what Georg Lukàcs calls 'transcendental homelessness' and Max Weber calls Entzauberung. Kierkegaard, however, is merely interested in the possibilities facing such a protagonist – his 'novels' are written entirely in the subjunctive.

The romantic ironist of *The Concept of Irony* is thus the prototype of an author, a 'knight of the subjunctive', if you will. In stating this, Dehs adds a supplementary meaning to the title of Garff's essay. Kierkegaard is not just an author who has created other authors like Eremita and de silentio, he is also an author par excellence because he sketches out the very phenomenology of romantic – and therefore modern – literature. But of course the situation facing the author in Kierkegaard is a melancholy one; he cannot aesthetically recapitulate the world that he has lost, it is not possible for him to create a genuine home for himself or to make enchanting what has lost its enchantments – the lost highway of literature leads only to despair. But travelling this highway is still necessary because it is what provokes the demand for relating oneself to the absolute, which is the reason why Kierkegaard parts with Hegel and adopts another view of irony. In addition to this, Kierkegaard parts with Kant in adopting another view of the sublime. The sublime is no longer an exterior threat of a somewhat limited power; it is welcomed as the fearsome stranger within.

In conclusion, Dehs, like Adorno in *Construction of the Aesthetic*, points out some affinities between Kierkegaard and gnosticism. The Kierkegaardian protagonist is in fact quite as 'transcendentally homeless' as any gnostic adept. Furthermore, the Kierkegaardian protagonist and the

gnostic adept are both 'beyond the law', both have realised that it is impossible to mediate between subjectivity and the social world. Kierkegaard's demand that the subject may not take leave of this world in any event, which makes him part with the gnostic adept as well, is thus paradoxical indeed. How to be dead to the world and yet manage to live truthfully in it – that is the question raised in and by the heterodox Kierkegaardian novel.

Taken together, the three essays of *Kierkegaards æstetik* certainly manage to convey an understanding of Kierkegaard which is representative of the turn in Kierkegaard studies mentioned above. The great merit of the book, however, is that one gets three distinct and forceful readings of Kierkegaard's work that in various ways situate him in the context of his time in order to address the question of why he wrote in the way that he did. It is thus not just the quality of the writing which makes the book a good read; all three essays succeed in interpreting the magnificent drama of Kierkegaard's life as a writer in a productive and thought-provoking manner.

It thus goes without saying that *Kierkegaards æstetik* works well as an introduction for a wider audience (though probably not for 'absolute beginners'). I hasten to add that nobody should consult it idly.

Jacob Bøggild

Julia Watkin:
Kierkegaard

Geoffrey Chapman, London and New York 1997, xxi + 120 pp.

Introductions to Kierkegaard can approach him in a variety of different ways – as a philosopher in the technical sense, as a philosopher in the looser sense of someone who reflects on “the meaning of life”, as a figure of importance in the history of ideas, as a social and cultural critic, as a creative writer. This volume is concerned with Kierkegaard as a religious, and quite specifically as a Christian thinker. (Indeed, it appears as a contribution to a series on “Outstanding Christian Thinkers”.) This approach is stated in a brief, introductory first Chapter. We then get a Chapter on Kierkegaard's family and cultural background, which, rather refreshingly, pays some attention to his mother as well as his father. Chapter Three continues the biographical sketch, while giving an over-

view of Kierkegaard's presentation of Christianity, and Chapter Four briefly discusses the nature of the authorship, indirect communication etc. The heart of the book comes in the next two Chapters. The first of these deals with the conflict between a non-Christian aesthetic approach to life and the Christian ethical existence defended by Judge William, and the second considers the conflict between this "Christian culture" and what Kierkegaard came to see as the ideal demands of Christianity. Chapter Seven looks at Kierkegaard's attitude to previous Christian thinkers, and at his own influence on later theologians; Chapter Eight concludes by trying to indicate what Kierkegaard's significance might be for a contemporary culture which combines religious pluralism and widespread religious scepticism.

This is an introduction to specific – though obviously crucial – themes in Kierkegaard; it doesn't attempt to introduce his work as a whole, or cover the full range of his interests. It would probably not be particularly helpful as an introduction to those who are not approaching Kierkegaard from a Christian background, or at least from a background of interest in Christianity. But for its target audience, it should prove stimulating and useful. And as the series editor, Brian Davies, says in his foreword, it should prove of interest to "experts as well as beginners", for Watkin is a distinguished scholar with a distinctive reading of Kierkegaard to offer.

The book has its problems, though. In particular, Watkin does show a tendency to let her scholarship run away with her. There are 23 pages of small-print notes in a slim volume of only 120 pages. (And 10 pages of Bibliography, including some quite esoteric items.) And the notes include copious references to the Danish *Samlede Værker* (1st edition) but give no direct page references to the English translations. (Admittedly, marginal references to the first edition S.V. are included in the new Princeton *Kierkegaard's Writings*.) But most of the readers at whom the book is aimed – English-speaking people with an interest in Christian thought, but no prior knowledge of Kierkegaard – will not read Danish at all. So what is the point of including all these references, the likely effect of which will be to intimidate or alienate the reader? I have already agreed that the book is of interest to "experts" as well as to beginners; but though popular books are often of great value to scholars, they should never be written with scholars in mind. There is already more than enough scholarly debris cutting Kierkegaard off from the ordinary reader as it is.

Apart from anything else, this is a short book, and it is regrettable that space should be used on notes or recondite details which could be better spent on explicating the central themes. Do we really need to know who Kierkegaard's mother worked for as a servant-girl (p. 6), or where Martensen grew up (p. 15)? I'm not saying that this isn't interesting, but it seems rather out of place in a book of this sort. By contrast, some discussions of fundamentals are very compressed; for instance, Watkin runs through the basic ideas of *The Concept of Anxiety* and *The Sickness unto Death* in less than a page and a half (pp. 27ff.).

For all these quibbles though, this is an interesting and worthwhile book. Watkin presents Kierkegaard as a thinker concerned not with developing Christian doctrine, but with the nature of Christianity as a way of life. She deliberately avoids the standard introductory run-through the "stages of life" in favour of a contrast between "mild Christian altruism" as exemplified by Judge William, and the "total Christian altruism" presented at least as an ideal in the later works. Chapter Five is an excellent exposition of *Either/Or*, exploring the possibility of a "Christian culture" as the alternative to aestheticism, while Chapter Six presents "Christianity in conflict with culture". Watkin argues that Kierkegaard, at least in his more considered moments (p. 79) does not claim that the two ideals (mild and total altruism) are incompatible, or that only strict ideality is permissible. The discussion of these points is interesting and challenging, although very compressed; this Chapter would have been better had it covered the same ground in twice the space.

I am still inclined to disagree with Watkin on a number of points. In particular, I think she underestimates the radical shift in Kierkegaard's thinking to an almost Manichean outlook in the 1850s. And though I would agree that Judge William regards himself as a Christian thinker, and that the life style he recommends is compatible with Christianity, I cannot see that the actual arguments he brings against the aesthete have any essential connection with Christianity, or any kind of religious life. But I am not sure whether my difference with Watkin here is substantive, or one of emphasis; one can, after all, approach Kierkegaard in general, and *Either/Or* in particular, from many different angles. What Watkin gives us here is a refreshing and lively overview of Kierkegaard as a Christian thinker.

Anthony Rudd

Merold Westphal:
 Becoming a Self. A Reading of Kierkegaard's
 "Concluding Unscientific Postscript"

West Lafayette, Indiana, Purdue University Press 1996, 261 pp.

Merold Westphal begins his new book by listing four good reasons for reading *Concluding Unscientific Postscript* carefully. First, it is a – if not *the* – classic text for the philosophies and theologies of existence in the early twentieth century. Second, it deserves to be a dialogue partner of the major postmodern philosophies of the late twentieth century. Third, it is a central text in Kierkegaard's authorship. And finally, it is on its own terms a rich and challenging text.

Westphal's book is a commentary on this rich and challenging text. It is not so much a detailed exegesis as an overall presentation of the lines of argument in the *Postscript*, although it still reads this work chapter by chapter or section by section. It has at least two great merits. First, being an overall presentation or reading of the *Postscript*, it will be most helpful to students on many levels to understand what this rich, but also complicated text is all about. That the book is intended to be used especially in classroom situations is also to be seen from the fact that it includes as part three the famous chapter in the *Postscript* on "Subjective Truth, Inwardness; Truth is Subjectivity." Second, making an overall presentation of the main lines of argument in the *Postscript*, Westphal is able to bring the text into a challenging dialogue with "postmodern" philosophies.

This second point in particular makes Westphal's commentary stimulating also to those already familiar with the *Postscript*. What it argues for is in fact the current or future interest of Kierkegaard's text. In Climacus, the notion of becoming a self means that "self" is "a task word and not an achievement word." Epistemologically, this self remains fallible, and ethically, it remains responsible. Westphal's suggestion is: "Since the best of postmodern thought has wrestled with the problem of how to retain a responsible but fallible self, Kierkegaard might be as good a partner for the next round as Nietzsche and Heidegger have been for the first round" (p. ix).

In his commentary in the second part of his book, Westphal follows this line of argument. I will only mention three examples. First, he emphasizes that Climacus is a dialectical thinker. In contrast to specula-

tion, dialectic maintains the tensions of human existence. That means that Hegel can only be speculative by not being dialectical enough. Second, Climacus focuses on temporality and finitude, as postmodernism does (p. 91f). Climacus, however, also poses a challenge to a philosophy of pure temporality, as in Heidegger or Derrida (p. 177). In order to maintain the dialectic – the tension – of human finitude or temporality, human existence must be understood as a synthesis of finitude and infinitude.

A third example of Westphal's suggestive reading is the final chapter of his commentary, where he argues for assuming what he calls "Religiousness C." Religiousness A and Religiousness B are not species of a common genus, but relate as genus to species in the sense that B is the intensification of A (p. 150, cf. p. 175). Religiousness B as presented in the *Postscript*, however, is not the end of the line. Westphal rightly points to the unique importance of Kierkegaard's "second" authorship, i.e. the post-*Postscript* authorship. But the question is if it is necessary to assume the concept of Religiousness C. First, talking about Religiousness C suggests that we are dealing with a new sphere in relation to Religiousness B (similar to B in relation to A). What we find, e.g., in *Works of Love* or *Training in Christianity*, however, is more nearly to be considered as a further development of Religiousness B. Second, Westphal's main argument for coining the expression "Religiousness C" is that while Climacus deals with the question of what is the specifically Christian form of inwardness, this being a hidden inwardness, the "second" authorship addresses the question of what is the specifically Christian form of outwardness (p. 197). In the *Postscript*, however, Climacus does not use Johannes de silentio's conception of hidden inwardness without reservations. What he calls "the religiousness of hidden inwardness" is Religiousness A. In the *Postscript*, Religiousness B is an open figure to be developed. In this sense, the *Postscript* not only ends the "first," but also opens the "second" authorship.

Arne Grøn