

Anders Kingo:
Analogiens teologi.
En dogmatisk studie over dialektikken i Søren Kierkegaards opbyggelige og pseudonyme forfatterskab.

[Theologie der Analogie.

Eine dogmatische Studie über die Dialektik im erbaulichen und pseudonymen Werk Søren Kierkegaards]

G.E.C. Gad, Kopenhagen 1994, 511 S.
(Deutsche Zusammenfassung, S. 491-500)

In dieser Abhandlung, die am 29. Mai 1995 in Kopenhagen als Habilitationsschrift in einer Disputation verteidigt wurde, geht es dem Verf. darum, sich mit der „im Großen und Ganzen alleinherrschenden Stadien-theorie“ auseinanderzusetzen und eine Alternative zu dieser Theorie zu entwickeln. Die Alternative wird in drei Thesen formuliert. Erstens wird die Behauptung aufgestellt, daß alle erbaulichen und christlichen Reden Søren Kierkegaards von 1843 bis 1855 „eine Funktion des christlichen Paradox“ sind. Zweitens wird behauptet, daß im Werk Kierkegaards nur von zwei Stadien die Rede sein könne: „das stadienlose Sein und das Sein der Stadien, das eine negative Derivation des positiv ponierten stadienlosen Seins ist“. Schließlich wird dargelegt, daß Kierkegaard sein Analogiedenken „zwischen widersprochener und mitgeteilter Existenz“ entfalte. Die drei Thesen werden im „Auftakt“ des Buches vorgestellt (S. 13-31). Die Abhandlung fällt in vier Hauptteile mit einem abschließenden „Epilog“ (S. 489-490).

Im ersten Teil, „Struktur und Methode eines Werkes“ (S. 33-229), wird das Hauptproblem der Abhandlung vorgestellt, daß darin besteht, daß die Kierkegaardforschung bis heute keinen Sinn gehabt habe für die grundlegende Voraussetzung des Werkes, die Voraussetzung, von der her das Werk gelesen werden muß. Die Schwierigkeit liegt in einer verfehlten Einordnung und Auslegung teils der kierkegaardschen Dialektik und teils der kierkegaardschen Stadien. Die Dialektik spielt sich nicht, heißt es, zwischen dem Humanen und dem Christlichen ab, sondern sie hat allein die christliche Offenbarung als ihren Ausgangspunkt. Nachdem er das Problem angesprochen hat, versucht der Verf. in einem „Exkurs: Die Geschichte der Stadien-theorie“ (S. 56-84) zu zeigen, wie die Kierkegaardforschung von ihren Anfängen in den 1860er Jahren bis heute diese Theorie in die Texte des kierkegaardschen Werkes hinein-

gelesen hat. Als Antwort auf diese Frage hebt der Verf. hervor, daß Kierkegaard nicht Stadien-theoretiker ist, sondern daß er der „Denker der Voraussetzung ist in dem Sinne, daß die Voraussetzung das Primäre ist, die Dialektik das Sekundäre“ (S. 210). Dieser Gedanke wird in einer scharfen Auseinandersetzung mit jeder modernistischen Auslegung profiliert: „Das Unmoderne im Denken Kierkegaards ist, daß er Philosophie und Theologie auf einer bestimmten Grundlage betreibt, unter einer bestimmten Voraussetzung, in einem bestimmten Interesse“ (S. 90-91). Die Voraussetzung, die auch „Orientierungspunkt Kierkegaards“ genannt wird (S. 98), ist das Paradox. Nicht das „existentielle Paradox, wie es uns vor allem in der ‘Nachschrift’ begegnet“ (ibid.), sondern vielmehr „der absolute Bruch mit der Immanenz, der Gott in der Zeit, das Sündenbewußtsein, die Neuschöpfung“ (ibid.). Unter dieser Voraussetzung denkt Kierkegaard erbaulich und pseudonym, weshalb konsequent von „*der Kategorie der erbaulichen Rede und der pseudonymen Rede*“ (S. 91) zu sprechen ist. Die Pointe ist, daß die pseudonyme Rede zwar auf das Erbauliche verweist, aber an dem vorausgesetzten Ausgangspunkt endet. Die einzige Methode, die diesen Sachverhalt aufdecken kann, der in der Abhandlung öfters auch das „reformatorische Anliegen“ genannt wird, ist Kierkegaards eigene Methode, die eine *Methode der Analogie* ist (S. 140). In einer langen diskutierenden Darstellung (S. 140-229) wird behauptet, daß sich Kierkegaards Verständnis von Analogie sowohl vom klassischen als auch vom modernen Analogiedenken unterscheidet. Kierkegaard will „über die Analogie des Betrugers hinaus hin zur eigenen Analogie des Paradox: die Analogie, die paradox keine Analogie ist“ (S. 157), oder mit den Worten von Johannes Climacus: „Das absolute Paradox ist ja daran erkenntlich, daß jedes Analogon ein Betrug ist“ (SV³ 10, 261). Kierkegaards Verwendung des Analogiebegriffs bahnt den Weg für die eigentliche Sache, indem auf das absolute Paradox als Ausgangspunkt verwiesen wird. Damit unterstreicht der Verfasser, daß Sache und Methode bei Kierkegaard nicht zu trennen sind (S. 182). Kierkegaards Anliegen ist nicht, vom Humanen und Christlichen, sondern vom Humanen durch das Christliche zu reden, „fromm-erbaulich von der Existenz“ zu reden (S. 229).

Nachdem er Sache und Methode vorgestellt hat, betont der Verf. im zweiten Teil der Abhandlung: „Die kategoriale Einseitigkeit eines Werkes“ (S. 231-318), daß die Begrifflichkeit Kierkegaards durch die Kategorie bedingt ist und nicht umgekehrt. Søren Kierkegaard beginnt nicht im Begriff: „Seine Begriffe sind kategorial gedacht, nicht begriff-

lich“ (S. 235). Die Einseitigkeit besteht darin, daß Kierkegaard durch sein ganzes Werk sich allein für „die Dialektik“ interessiert, „in die er sich als existierender selbst gestellt sieht“ (ibid.). Dies ist von entscheidender Bedeutung für das Verständnis der kierkegaardschen Existenzanalysen. Der Verf. betont wiederholt, bei Kierkegaard seien Geist und Existenz zusammengedacht ohne Vermischung und ohne Trennung, aber die Existenz werde durch den „Geist“ strukturiert (S. 237). Das einzelne Subjekt kann keine Position etablieren, von der aus es begrifflich arbeiten kann. Das Existenzverständnis des Subjekts wird durch die Ewigkeit selbst strukturiert, die dem Menschen die Voraussetzung für das Sündenbewußtsein gibt. Man darf nicht bei der Existenzanalyse beginnen, diese ist vielmehr im Lichte des absoluten Paradox zu sehen – der christlichen Entscheidung. Von hier aus kann der Verf. behaupten: „Daß ‘die Subjektivität die Wahrheit’ ist, ist in sich nicht interessant außer eben gerade zusammen mit dem Gegen-Satz: ‘die Subjektivität ist die Unwahrheit’“ (S. 304). Von einem Übergang von der humanen zur christlichen Existenz kann deshalb keine Rede sein: „Deshalb ist das Christliche niemals Stadium, weder Durchgangsstadium noch Endstadium. Das Christliche ist Übergang, absoluter Übergang, wo ein neues Subjekt geworden ist. Es ist Übergang, bei dem die Bedingung mit gegeben ist“ (S. 316). Von diesem Orientierungspunkt Kierkegaards her setzt sich der Verf. nun entscheidend mit der sogenannten stadientheoretischen Lektüre Kierkegaards auseinander und verwirft jegliches Reden von Existenz außerhalb der kierkegaardschen Voraussetzung als einen unmöglichen Beginn aus dem Nichts. Übrig bleibt nur „entweder das Sein der Stadien oder das stadienlose Sein“ (S. 284). Das erstere besteht in den Existenzmöglichkeiten der Sünde, die immer negativ vom letzteren abgeleitet sind, das als der Glaube an die Versöhnung als eine Wirklichkeit bezeichnet wird. Im Anschluß an die Auslegung der kategorialen Einseitigkeit des kierkegaardschen Werkes stellt der Verf. in einem „Exkurs: Die Formalia der erbaulichen Rede“ (S. 250–282) die These auf, daß alle Reden Kierkegaards, er zählt an die Hundert, kategorial gelesen in Wahrheit paradox erbaulich sind. Das bedeutet, daß die Reden die Versöhnung als Wirklichkeit voraussetzen. Die erbauliche Rede ist – mit den Worten des Verf.s „*das Paradox in Funktion*“ (S. 104).

Im dritten Teil der Abhandlung: „Die analoge Mannigfaltigkeit eines Werkes“ (S. 319–424), wendet sich der Verf. den einzelnen Werken zu, um zu zeigen, wie die Texte des kierkegaardschen Werkes trotz kategorialer Einseitigkeit eine „analoge Mannigfaltigkeit“ zum Ausdruck

bringen. Hier werden die drei Hauptthesen des Buches auf die verschiedenen Texte angewendet und es wird „eine ausführliche Ergänzung zu den Textbelegen der übrigen Abhandlung“ vorgelegt (S. 331). Die pseudonyme Rede bringt das Analogiepotential des alten Subjekts als Möglichkeit im Lichte der Versöhnung zum Ausdruck. Die erbauliche Rede bringt die Versöhnung als Wirklichkeit zum Ausdruck, indem sie das neu geschaffene wiedergeborene Subjekt aufbaut. Im Glauben an die Versöhnung als Wirklichkeit, dem Kommen des Gottes in der Zeit, werden alle Analogien zu der Analogie, die paradoxerweise keine Analogie ist. Es geht dem Verf. darum, zu zeigen, wie diese Unterscheidungen gerade in den Texten ihren Niederschlag finden. Ein Beispiel für die analoge Mannigfaltigkeit sind die Formen der Verzweiflung, die in der paradox erhellten Existenz sichtbar werden. Verzweiflung läßt sich als Begriff kategorial gesehen analysieren, aber das hindert nicht, daß die Gestalten des Begriffs, seine Vielschichtigkeit zur Entfaltung kommen. Die Pointe des Verf.s ist hier, daß die Mannigfaltigkeit nicht im Gegensatz zur inneren Gleichheit der Kategorien steht. Das Sein der Stadien ist eindeutig, aber die Gestalten dieses Seins sind mannigfaltig. Der Unterschied, auf den die Mannigfaltigkeit in der pseudonymen Rede verweist, ist nicht durchdrungen, sondern durchleuchtet. In der erbaulichen Rede ist der Unterschied durchleuchtet und durchdrungen, so daß der einzelne Mensch mit den Worten des Verf.s „in der Durchsichtigkeit vor Gott eben nur Mensch ist“ (ibid).

Im letzten Teil der Abhandlung: „Die Konsequenzen eines Werkes“ (S. 425-488), versucht der Verf. zu zeigen, was die eigentliche Pointe des Kirchenkampfes war. Das Anliegen des Kirchenkampfes und des Werkes sind ein und dasselbe, nämlich ein „reformatorisches Anliegen“ (S. 427). In einer Auseinandersetzung mit u.a. Kresten Nordentoft, Bruce Kirmmse und Johannes Sløk wird dieses gemeinsame Anliegen als „Aufmerksam machen“ (S. 468) bezeichnet. Auch wenn Kierkegaard verschiedene Strategien verwendet, bleibt die erbauliche Intention, die 1843 begonnen wurde, im Jahre 1855 unangefochten und gleichlautend bestehen. Die Abhandlung wird abgerundet mit einer Betonung der Theologie Kierkegaards als einer Theologie der Analogie, als reformatorisch, oder mit einem der Hauptsätze der Abhandlung gesprochen: „Zwischen Gott und Mensch besteht ein absoluter Unterschied, und die höchste Vollkommenheit des Menschen besteht darin, diesen Unterschied zum Ausdruck zu bringen“ (S. 243) – indem man sich damit begnügt, Mensch zu sein.

„Theologie der Analogie“ ist ein Versuch, das Werk Kierkegaards einer zusammenhängenden systematisch-theologischen Interpretation zu unterziehen. Die Arbeit ist um große Konsequenz bemüht und läßt ihren Leser zu keinem Zeitpunkt im Unklaren über ihr Vorhaben. Es ist recht ungewöhnlich, daß ein Kierkegaardausleger sich in dem Maße mit dem sogenannten erbaulichen Werk beschäftigt und dessen Bedeutung hervorhebt. Durch seine besondere Herausstellung der Kategorie des Erbaulichen stellt der Verf. gewissermaßen die traditionelle Kierkegaardforschung auf den Kopf, die mit ganz wenigen Ausnahmen – muß man sagen – primär vom sogenannten pseudonymen Werk Kierkegaards ausgeht. Die Abhandlung stellt jedoch eine lange Reihe von Fragen, von denen nicht alle hier aufgegriffen werden können. Ich möchte mich deshalb im folgenden auf drei wesentliche Bereiche konzentrieren: die Methode des Verfassers, seine Verwendung von Kierkegaards Analogiebegriff und dann nicht zuletzt eine der vielen Schwierigkeiten, die die Abhandlung für die Auslegung des kierkegaardschen Werkes bietet.

Zunächst zur Methode der Abhandlung. Der Verfasser unterstreicht, daß für Kierkegaard Sache, die „Voraussetzung“, und Methode, die „Analogie“ unlösbar zusammengehören (S. 22–30). Der Verf. meint zudem, daß Søren Kierkegaard „beim Wort zu nehmen ist, wenn er im Sommer 1848 den Gesichtspunkt des Werkes direkt mitteilt“ (S. 50), „ja, man hat eigentlich die Pflicht, als Ausgangspunkt Kierkegaard beim Wort zu nehmen“, wenn er in jenem Sommer „behauptet, daß das Christliche die Grundkategorie des Werkes sei“ (S. 27). Deshalb ist es die Aufgabe der Abhandlung, das kierkegaardsche Werk „in der Absicht zu lesen, die Richtigkeit dieser Behauptung nachzuprüfen“ (ibid.). Hier muß man nun fragen: Kann man in ein und derselben Abhandlung die Richtigkeit der Behauptung *nachprüfen* wollen und zugleich bei der Nachprüfung von der Richtigkeit dieser Behauptung her *argumentieren*, d.h. sie voraussetzen? Verlangt eine Untersuchung der Richtigkeit dieser Behauptung nicht, daß der Verf. seine eigene Methode entwirft? Das sollte man meinen. Aber der Verf. entwirft nicht seine eigene Methode. Er verwendet ohne weiteres die Kierkegaards, indem er „Analogie als Hermeneutik“ (S. 182–190) betreiben will. Damit entsteht ein verwirrender Widerspruch zwischen den beiden Aufgaben, die sich der Verf. gestellt hat. Er möchte die Richtigkeit der Behauptung nachprüfen, aber von den Prämissen Kierkegaards her und mit Hilfe einer im kierkegaardschen Werk impliziten Methode. Wie aber kann eine Methode die Sache, die „Voraussetzung“ kritisch beleuchten, wenn die ganze Pointe

der Abhandlung die ist, daß man auch rein methodisch bei eben dieser Voraussetzung zu beginnen habe? Dieser Sachverhalt macht es überaus schwierig, wenn nicht unmöglich, das Anliegen Kierkegaards von dem des Verf.s zu trennen. Gibt es denn keine Gefahren oder Mißverständnisse bei der Verwendung des kierkegaardschen Analogiebegriffs? Ist die implizite Methode die einzig adäquate für die Lektüre des kierkegaardschen Werkes? Was die Methode anbetrifft, scheint es, daß es dem Verf. durchgehend an kritischer Distanz zu dem fehlt, was er das Analogiedenken Kierkegaards nennt. Sachlich und methodisch identifiziert sich der Verf. völlig mit Kierkegaard, und das ist bei einer Abhandlung mit diesem akademischen Anspruch nicht unproblematisch. Hierzu kommt, daß der Verf. seine Position durch scharfe Ausfälle gegen nahezu jeden anders denkenden Kierkegaardforscher zu profilieren sucht, Ausfälle, die vielerorts im Zusammenhang der Darstellung eher störend wirken. Alles in allem vermittelt der Verf. durch seine „Wahl“ der Methode und einer recht ruppigen Art des Umgangs mit anderen Auslegern dem Leser den Eindruck, Kierkegaard verteidigen, sich in dessen Dienst stellen zu wollen, scheinbar eben von dem überzeugt, worin dieser Dienst besteht.

In diesem Zusammenhang wäre auf die Intention des Verf.s einzugehen, den Analogiebegriff Kierkegaards einzubeziehen. Der Verf. führt an, daß man im kierkegaardschen Werk nur ganz wenige Hinweise auf den Analogiebegriff findet und daß dies seine Gründe habe. Kierkegaards Analogiedenken ist ganz eigener Art und entzieht sich klassischem und modernem Verständnis. Søren Kierkegaard war sich der Gefahren bei der Verwendung dieses Begriffs bewußt, weshalb er auch „so ungeheuer vorsichtig mit der expliziten Verwendung der Vokabel Analogie“ war (S. 169). Nichtsdestoweniger ist die „Methode der Analogie“ wie erwähnt die einzige, die das Anliegen seines Werkes aufdecken kann. Kierkegaard will über die Analogie der Täuschung hinauskommen „hin zur eigenen Analogie des Paradox: die Analogie, die paradox keine Analogie ist. Hierin liegt die positive und faktisch angewandte Analogie Kierkegaards“ (S. 157). Die Analogie ist jedoch der Voraussetzung untergeordnet, und die Pointe des Verf.s besteht eben darin, zu betonen, wie Kierkegaard in erster Linie ein Denker der Voraussetzung und nur sekundär der Dialektik sei. Damit ist auch die Analogie, die Methode selbst, der Voraussetzung unterworfen, ja sie kann nur auf diese verweisen, da die Analogie paradox keine Analogie ist. Hier muß man fragen, welcher Sinn darin liegt, den Analogiebegriff Kierkegaards hervorzuheben, wenn sein Werk letztlich doch von der Theologie des

Paradox als der christlichen Voraussetzung her gelesen wird. Die Auslegung von Kierkegaards Analogiebegriff weist beim Verf. direkt zurück auf das absolute Paradox und damit zurück auf die These über Kierkegaard als Denker der Voraussetzung. Die Theologie der Analogie ist die Theologie des Paradox, der Kategorie der erbaulichen Rede. Die Einbeziehung des Analogiebegriffs dient allein einer Profilierung des absoluten Paradox. In bezug auf seine grundlegende These bietet diese Arbeit nichts, was nicht auch schon in den beiden früheren Beiträgen des Verf.s *Den opbyggelige tale* („Die erbauliche Rede“, 1987) und *Den pseudonyme tale* („Die pseudonyme Rede“, 1988) enthalten ist.

Als drittes muß eines der Probleme, die die Abhandlung in bezug auf Kierkegaard stellt, angesprochen werden: Die Verwendung der Schriften, die der These der Abhandlung zugrunde liegen, die, wie gezeigt, die Basis für das korrekte kategoriale Verständnis Kierkegaards darstellt. Diese Schriften sind die *Philosophischen Brocken* (1844) und die *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift* (1846) des Pseudonyms Johannes Climacus, herausgegeben von „S. Kierkegaard“. Diesen beiden Büchern entnimmt der Verf. Kierkegaards Auffassungen vom absoluten Paradox, dem Augenblick, dem Gott in der Zeit und die Rede „vom absoluten Unterschied zwischen Gott und Mensch“ (SV³ 9, 181). Die Voraussetzung, der Orientierungspunkt Kierkegaards, wird m.a.W. einem Pseudonym entnommen, das mit den eigenen Worten des Verf.s „etwas mitteilen kann, was Kierkegaard nicht selbst meint bzw. nur bis zu einem gewissen Grade meint“ (S. 95). Damit entsteht ein Gegensatz zwischen der Tatsache, daß die Abhandlung die pseudonyme Rede als Möglichkeit hervorhebt, als Analogiepotential, und die erbauliche Rede als Wirklichkeit. Der Verf. betont wiederholt, daß der kategoriale Unterschied festzuhalten sei, bricht aber mit seiner eigenen These, wenn er die Voraussetzung den Schriften des Climacus entnimmt. Er tut dies von der Annahme her, daß Kierkegaard „jederzeit mehr weiß als seine Pseudonyme“ (S. 94). Nicht nur die erbauliche Rede erscheint als das, was Kierkegaard wirklich meint, sondern ausgewählte Teile der Pseudonyme bringen auch das zum Ausdruck, was Kierkegaard wirklich meint. Mit dieser Feststellung untergräbt der Verf. offenbar seine eigene Grundthese, daß nämlich Kierkegaard einen „Orientierungspunkt“ habe, „der außerhalb der eng gesteckten Grenzen der ästhetischen Pseudonyme liegt“ (ibid.). Die Lektüre der pseudonymen Schriften wird eklektisch, was deutlich aus der Auslegung hervorgeht, die der Verf. den schwierigen Sätzen über die Subjektivität in der *Abschließenden unwissenschaftlichen*

Nachschrift angeeignet läßt: Die entscheidende Passage lautet bekanntlich: „Also die Subjektivität, die Innerlichkeit ist die Wahrheit; gibt es einen noch *innerlicheren* Ausdruck dafür? Ja, wenn die Rede: Die Subjektivität, die Innerlichkeit ist die Wahrheit, so beginnt: Die Subjektivität ist die Unwahrheit“ (SV³ 9, 173). In der Diskussion dieses Satzes liegt beim Verf. alles Gewicht auf der Subjektivität als Unwahrheit, der andere Satz ist uninteressant. Der Verf. kann an anderer Stelle in einer Auseinandersetzung mit Eberhard Jüngels Auslegung derselben Sätze bemerken: „Verhält es sich *nicht* so, dann ist Climacus ein Wirrkopf“ (S. 208). Der Verf. liest diese Sätze also als *Gegensätze*, während Johannes Climacus durch seinen Gebrauch des Ausdrucks „innerlicher“ nicht nur das komparative Element hervorhebt, sondern den Satz: „Die Subjektivität, die Innerlichkeit ist die Wahrheit“ als einen noch immer geltenden Satz festhält, was zudem später in seinem „Hinblick auf ein gleichzeitiges Streben in dänischer Literatur“ bestätigt wird, wo wiederholt betont wird: „Die Subjektivität, die Innerlichkeit ist die Wahrheit. Das ist meine These“ (SV³ 9, S. 210–242). Der Verf. versucht zwar, das komparative Element im Anschluß an das Schlußwort der *Philosophischen Brocken* auszulegen: „Dieses Projekt geht undisputierbar weiter als das Sokratische, was sich an jedem Punkt zeigen wird“, aber hier entsteht ein Widerspruch. Es ist nicht möglich, zugleich das kontradiktorische Element festzuhalten, indem man betont, daß die Subjektivität die Unwahrheit sei, und das komparative Element, das eben betont, daß die Subjektivität die Wahrheit ist. Daß der Verf. denn auch allein das Gewicht auf die Subjektivität als Unwahrheit legt, geht aus der Abhandlung als ganzer hervor. All das zeigt, daß der Verf. den Orientierungspunkt Kierkegaards nicht außerhalb der eng gesteckten Grenzen der Pseudonyme entnimmt, sondern mitten in ihnen. Nichtsdestoweniger scheint die Abhandlung, wenn sie die Voraussetzung als entscheidenden Ausgangspunkt hervorhebt, den Pseudonymen den Boden zu entziehen. Sie werden im Lichte der Voraussetzung gelesen und haben deshalb keine entscheidende Bedeutung. Sie dienen höchstens als eine Art Exemplifizierung für die Mannigfaltigkeit der Sünde, und dies bedeutet, daß jede Entwicklung im kierkegaardschen Werk ausgeschlossen bleibt. Der Verf. bricht nicht nur mit seiner eigenen These, er bricht auch mit der Pseudonymität, auch wenn er an anderer Stelle hervorhebt, daß die Pseudonymität zu respektieren sei (S. 256). Die tragende These der Abhandlung führt also zu einer reduktionistischen Lektüre Kierkegaards.

In einer Zeit, in der sich die Kierkegaardforschung im Aufbruch

befindet, stellt diese Abhandlung einen Versuch dar, den eigentlichen, wahren Kierkegaard festzuhalten – mit all den Problemen, die ein solches Vorhaben mit sich bringt. Der Verf. lädt somit ein zu einer „Diskussion und Untersuchung darüber, was wahre Kierkegaardlektüre und wissenschaftliche Kierkegaardforschung eigentlich ist“ (S. 10). Tatsächlich aber bleibt jede Diskussion aus, sie wird durch die repetitive Darstellung der eigenen These des Verf.s ersetzt. Die „Theologie der Analogie“ ist hier vor dem Ende des Jahrtausends als letzter Ausläufer einer vergangenen Epoche der Forschung zu betrachten. Die Abhandlung eröffnet keine neuen Perspektiven, sie verschließt sich vielmehr all den dringlichen und aktuellen Fragen, die die Beschäftigung mit dem Werk Kierkegaards zu einer interessanten Herausforderung macht.

Søren Bruun

Harald von Mendelssohn:
Sören Kierkegaard. Ein Genie in einer Kleinstadt

Klett-Cotta, Stuttgart 1995. 305 S.

Harald von Mendelssohn hat mit seinem „Sören Kierkegaard“ eine großangelegte Einführung in dessen Leben, Werk und Zeit vorgelegt. Im Vordergrund soll der Bürger Kierkegaard stehen: „Wir werden Kierkegaard vom Sockel des Nationalheiligen in sein Dorf, das Kopenhagen des 19. Jahrhunderts, zurückversetzen. Wir wollen ihn damit nicht kleiner machen, sondern nur zeigen, daß vieles seinen oft sehr alltäglichen Grund hat“ (S. 15).

Die in ihrer Art an Paul V. Rubows *Kierkegaard og hans Samtidige* erinnernde Darstellung des dänischen Geisteslebens der 1830er Jahre weiß dadurch zu gefallen, daß sie neben Grundtvig, Thorvaldsen und Heiberg etwa noch Rudelbach und Lindberg berücksichtigt und darüberhinaus mit dem „bürgerlichen Interieur“ (S. 36ff.) auch ein Alltagsbild der Zeit zeichnet. Auf diesem Hintergrund läßt von Mendelssohn die Entwicklungsgeschichten von Kierkegaard und Andersen einander konterkarieren, Armeleutestube und Königspaläste hier, jütische Heide und Nytorv Nr. 2 dort.

Nach dieser nicht originellen, aber unterhaltsam vorgetragenen

Milieustudie entfaltet von Mendelssohn nunmehr das ganze Panorama der Kierkegaardschen Verfasserschaft, wobei er wirklich das *ganze* Panorama entfaltet: Geradezu vorbildlich ist die Aufmerksamkeit, mit der von Mendelssohn den erbaulichen Reden begegnet, die in der Regel einzeln besprochen werden. Einen ausgewogenen Eindruck hinterläßt auch das Schlußkapitel über den *Augenblick*. Dagegen kann die Darstellung von Kierkegaards Gedankenwelt insgesamt nicht überzeugen. Der Verfasser spricht sich zwar selbst von philosophischem Tiefgang frei, erhebt aber doch den Anspruch, die Problemstellungen auf den Punkt zu bringen (S. 16), was ihm selten gelingt. Die Grenze Peinlichkeit wird hier häufig überschritten. Die *Philosophischen Bissen* etwa erschöpfen sich nach der Meinung des Verfassers „in der Diskussion von Bibelzitate“ (S. 218). Mit Jak 1,22 habe Kierkegaard nicht recht etwas anfangen können (S. 201f.) – als ob nicht das ganze Projekt der indirekten Mitteilung gerade darauf zielte, Hörer in Täter des Wortes zu verwandeln. „Autorität“ interpretiert der Verfasser „in dem Sinne, daß er für viele, gar für alle Kopenhagener spräche“ (S. 244) und stellt damit Kierkegaards tatsächliches Begriffsverständnis auf den Kopf. Und „Gleichzeitigkeit“ deutet von Mendelssohn als ein Motiv zur Selbsterhöhung Kierkegaards: „Kierkegaard mußte aus dieser Perspektive heraus keinen Grund gesehen haben, weshalb er sich nicht in eine Reihe mit den Aposteln hätte stellen können“ (S. 252). Diese wenigen Beispiele mögen genügen. Es kommt störend hinzu, daß sich die oberflächliche und oft genug fehlerhafte Darstellung mit einem Gestus salopper Überlegenheit gerade dort verbindet, wo dem Verfasser eine gewisse Bescheidenheit angesichts des unbewältigten Stoffes gut angestanden hätte. So muß sich von Mendelssohn an eine biographische Interpretation von Kierkegaards Werken halten, wobei ein Bordellbesuch, der durch die Novelle *Eine Möglichkeit* bewiesen sei (S. 237), noch um eine immerhin unbewiesene Totschlagshypothese ergänzt wird: „Wenn Michael Kierkegaard den Tod seiner Frau verantworten mußte, könnte man die Behauptung [M.P. Kierkegaards] verstehen, es gebe Verbrechen, die nur unter Gottes ständigem Beistand bekämpft werden können“ (S. 241).

Angesichts dessen fallen gravierende formale Mängel kaum noch ins Gewicht. Der Verfasser nimmt es nicht so genau. Hans Martensen Larsen (S. 276) müßte Hans Lassen Martensen heißen, der von einer auswendig gelernten Grammatik des Lateinischen zehrende Peer Degn entstammt nicht Holbergs *Jeppe auf dem Berge* (S. 277), sondern *Erasmus Montanus*. Von Nachlässigkeit zeugen auch die Quellenangaben: „Tage-

buch 1843“ (S. 301) – damit sind wir natürlich bei der von Kalenderblättchen gewohnten Zitationsweise angelangt.

„Inzwischen erregt der Name Sören Kierkegaard kein allzu großes Aufsehen mehr; jedes Jahr erscheinen bedeutende und nichtssagende Schriften, die ihren Autoren zu einem akademischen Amt oder zu öffentlicher Anerkennung verhelfen sollen“ (S. 295) – Harald von Mendelssohns *Sören Kierkegaard* gehört leider zu den nichtssagenden, was nicht zuletzt daran liegt, daß der Verfasser die bedeutenden Arbeiten ganzer Jahrzehnte nicht zur Kenntnis nimmt. Die große Erfahrung eines reichen Lebens, der der Rezensent Respekt entgegenbringt, bildet allein keine hinreichende Voraussetzung, um über Kierkegaard schreiben zu können.

Tim Hagemann

Heiko Schulz: Eschatologische Identität.

Eine Untersuchung über das Verhältnis von Vorsehung,
Schicksal und Zufall bei Sören Kierkegaard.

*Theologische Bibliothek Tölpelmann Bd. 63, Walter de Gruyter,
Berlin/New York 1994, 624 + XII S.*

Die Dissertation von Heiko Schulz ist nicht die erste Monographie über den Gedanken der Vorsehung bei Kierkegaard, aber die bislang eingehendste.

Heiko Schulz stellt sogleich seine Grundthese vor, daß Kierkegaard in der Fluchtlinie Luther – Descartes – Schleiermacher die Frage nach der Vorsehung Gottes als eine subjektive Frage versteht, bei der es weder um Kosmologie noch um Geschichtstheologie geht, sondern um das Sich-Verhalten des Ich zu Gott. Die Lehre von der *conservatio mundi* wird in die Frage nach der Selbstidentität des Ich verwandelt, die Lehre von der *gubernatio mundi* in die Frage nach der Selbstfindung des Ich.

Als Leitfaden benutzt Schulz die Doppelthese des Vigilius: „Erst in der Sünde wird die Versöhnung gesetzt“, und: „Erst mit der Sünde ist die Versöhnung gesetzt“ (*Begriff Angst*, Kap. III, § 2). Das Bewußtsein von Sünde und Versöhnung trennt den christlichen Vorsehungsglauben

von der Art und Weise, in der der Mensch sich selbst in den Kategorien Schicksal und Zufall versteht.

Die Stärke der Abhandlung liegt in der Fähigkeit von Schulz, eine ganze Daseinsphänomenologie von den Texten Kierkegaards her zu entfalten. So werden auch die Begriffe Schicksal und Zufall streng existenz-dialektisch bzw. daseinshermeneutisch ausgelegt.

Die Frage Kierkegaards ist also nicht, *ob* ein höheres *Schicksal* hinter den Dingen waltet oder nicht, sondern *wie* man mit seinem Dasein umgeht, wenn es als durch die fremden Schickungen des Schicksals bestimmt verstanden wird. Im Schicksalsglauben ist der Mensch in seinen Wünschen und Hoffnungen befangen, begeistert in seiner Verwunderung, während die Zukunftsängste im Hintergrund lauern.

Dasselbe Vorgehen wird in der Analyse des *Zufalls* verwandt. Die Frage Kierkegaards ist nicht, *ob* es absolute oder relative Löcher in den Kausalketten gibt, sondern *wie* das Subjekt Ereignisse als Veranlassungen zu neuen Existenzformen auffängt. Schulz legt zudem eine selbständige Rekonstruktion der Begriffs des Zufalls bei Kierkegaard vor: Die Auffassung von etwas als einem Anlaß ist nämlich selbst kontingent – ganz unabhängig von der metaphysischen Frage danach, wie das, was entdeckt wird, in sich selbst determiniert ist oder nicht. Mit dem Zufall als Anlaß verhalten wir uns also zu dem, was unser Interesse in Anspruch nimmt. Die Sünde Adams war durch das Verbot veranlaßt, so wie der Verliebte sich darüber begeistert, demselben Mädchen drei Mal zu begegnen – und danach dieses Faktum mit einem fetischistischen Wert bekleidet. Schulz zeigt mit Kierkegaard, daß das ganze Wedeln mit verschiedenen möglichen Einstellungen der menschlichen Fähigkeit zu selektiver Aufmerksamkeit entspringt. Auch der Ethiker braucht den Anlaß – um in seiner „wesentlichen Zufälligkeit“ er selbst sein zu können. Ja selbst der Christ bedarf einer Faktizität: Christus ist der absolute Augenblick, der von allen zufälligen Anlässen frei macht.

In der Analyse der Existenzformen der *Vorsehung* verfährt Schulz noch immer stadientheoretisch. Von der Religiosität B her gesehen werden sowohl der Ethiker als auch die Religiosität A zu „Aberrationen“ (ein Lieblingsausdruck von Schulz) der Sünde. Schulz wendet sich gegen die Auffassung von Hirsch, der den Gerichtsrat als einen vollgültigen Vertreter des christlichen Vorsehungsgedankens sieht. Das Grundprinzip des Ethikers ist aber vielmehr die *conservatio sui*, durch welche die Vorsehung Gottes mit der eigenen Wahl des Ethikers zusammenfällt. Mit einem Ausdruck von Robert Spaemann und Reinhard Löw wird

die Absicht Gottes in eine innere Teleologie „invertiert“. Der Gerichtsrat braucht streng genommen gar keinen Gott, auch keine vorgegebene Weltordnung: „Auch die (präsupponierte) weltgeschichtliche Ordnung und Harmonie wurzelt so in der Dialektik der Selbstwahl“ (S. 280).

Man könnte nun erwarten, daß sich das Bild entscheidend mit der Religiosität A wandelt. Der Religiöse weiß ja doch, daß die Selbstverleugnung und das Sündenbewußtsein eine konstitutive Bedingung für den Glauben an die Vorsehung Gottes sind. Nur der selbsttransparente und sündenfreie Wille nämlich wäre in einer Position, in der man sagen könnte, daß Gott im nächsten Augenblick keinen Ausweg eröffnen *kann* (vgl. Pap. III C 5). Dennoch zählt Schulz auch die Selbstverleugnung zu den immanenten Teleologien. Durch seine Selbstverleugnung trägt der Glaubende nämlich dazu bei, den Glauben an die Vorsehung zu *erhalten* – auch wenn die Religiosität A postuliert, daß der Glaube nur *kraft der* Vorsehung bestehe. Indem man den Glauben zum höchsten *telos* in der unendlichen Leidenschaft macht, bewirkt man die Perseverenz des Glaubens. Aber das ist Synergismus, eine subtile Form von *conservatio sui*, so das Urteil von Schulz (S. 302f.).

Hier beginnt der Leser zu ahnen, worauf alles hinausläuft! Schulz siedelt nämlich schließlich den christlichen Vorsehungsglauben *allein* in der Religiosität B an, d.h. in der Inkommensurabilität. Schulz folgt hier Johannes Sløk in dessen (nur auf dänisch erschienenen) Habilitationsschrift aus dem Jahre 1947. Aber schon terminologisch führt dies zu Schwierigkeiten. „Die Erlösung ist die fortgesetzte Vorsehung“, schreibt Kierkegaard (Pap. VII,1 A 130), und auch Schulz sieht sich genötigt, zuzugeben, daß der Begriff „Vorsehung“ die „größere Extension“ im Verhältnis zum Begriff der „Versöhnung“ hat (S. 484f.). Dennoch meint Schulz, da Kierkegaard die Vorsehung an die künftige Versöhnung binde, so sei „in Kierkegaards Theologie der Begriff der Providenz *nichts anderes als* das Prinzip eschatologischer Identität“ (S. 488, Hervorhebung von mir).

Hiermit sind wir bei der These angelangt, die dem Buch seinen Titel gegeben hat: Die Vorsehung ist nur in der „eschatologischen Identität“ qualifiziert, die darin besteht, daß Gott die ursprüngliche Eigentümlichkeit („Identität“) im Modus der Neuschöpfung schenkt. Diese eschatologische Identität ist jedoch nur „momentweise gegenwärtig“, nämlich „im eschatologischen Augenblick der Vergebungsgewißheit“ (S. 488f.).

Worin besteht das Problem dieser Schlußfolgerung? Bestimmt

nicht darin, daß sie falsch ist! Auch nicht darin, daß sie anstößig wirken könnte! Das Problem ist, daß sie nichts anderes sagt als das, was in jeder nachbultmannschen Dogmatik stehen würde. Der Duft der Lilien des Feldes ist verfliegen, die Vögel des Himmels sind nicht mehr zu hören. Nachdem er eine scharfsinnige Abhandlung von 600 Seiten gelesen hat, landet der Leser in einer „Rekonstruktion“ des kierkegaardschen Denkens, das aus lauter neulutherischen Allgemeinheiten besteht. Man versteht nun doch, daß Schulz im Vorwort der Befürchtung Ausdruck verleiht, er könnte seinen Leser langweilen!

Inhaltlich gesehen ist das Problem, daß die Abhandlung, wenn wir erst einmal zur Religiosität A und B gelangt sind, die phänomenologische Anschaulichkeit verliert, die für die vorausgehenden Analysen von Schulz kennzeichnend waren. Und dies ist kaum Kierkegaard anzulasten! Denn in seinen erbaulichen Schriften hat Kierkegaard die Kraft zur Exemplifikation und Anschaulichkeit mitten in der Unanschaulichkeit der Vorsehung bewahrt.

Methodisch könnte man das Problem so formulieren: Was ist das Anliegen von Schulz? Handelt es sich (a) um eine *Analyse von Kierkegaards Texten über die Vorsehung*? Oder geht es (b) um eine geistesgeschichtliche Einordnung des kierkegaardschen Projekts in die oben genannte „Fluchtlinie“ im Hinblick auf eine gegenwärtige Rekonstruktion der Theorie von der Vorsehung?

Im ersteren Fall (a) kann man nur die kombinatorischen Fähigkeiten und den Überblick über Pseudonyme und Papiere bei Schulz bewundern. Dennoch werden die Texte immer wieder regelrecht in die Mangel genommen, indem ihnen Antworten auf Fragen abverlangt werden, die nicht sie selbst stellen, sondern vielmehr Schulz. Oft gleitet die Interpretation von einem Text zum andern, und die Gefahr der Willkür in den Schlußfolgerungen ist nicht unbeträchtlich. Warum ist z.B. die Einheit von Autodidaktik und Theodidaktik beim Ethiker (*Entweder-Oder* II, 2) reine Selbstmächtigkeit, während Vigilius' Rede von derselben Einheit im *Begriff Angst* (Kap. 5) als die rechte paradox-christliche Einheit von Vorsehungs- und Versöhnungsglauben gesehen wird? Ist Vigilius überhaupt stadientheoretisch einzuordnen? Wer entlarvt die synergistische Eigenmächtigkeit in der Religiosität A – Kierkegaard (vgl. den äußerst schmalen Beleg in GW 18, 287) oder Schulz selbst in seiner „Rekonstruktion“? Es besteht für mich kein Zweifel daran, daß die Religiosität A eine klassische Lehre des *concursum* weiterführt, die eben *nicht* synergistisch ist: Das „Eingreifen Gottes“ vollzieht sich zusammen mit

der Selbstwirksamkeit der Geschöpfe. Die Alternative bestünde darin, die Vorsehung von der Kategorie des Wunders her auszulegen. Daß Kierkegaard an der angeführten Stelle in den *Erbaulichen Reden* (GW 18, 287) sich der Gefahr bewußt ist, sich durch sein Leiden eine Position Gott gegenüber zu erschleichen, entlarvt nicht die Religiosität A als eine subtile Strategie der Selbsterhaltung *in toto*.

Im zweiten Fall (b) wäre Kierkegaard als eine Radikalisierung der Subjektivitätstheorie Schleiermachers zu verstehen, und dies könnte sehr wohl die Kritik Kierkegaards am Spinozismus Schleiermachers erklären. Die Lehre von der Vorsehung ist nämlich bei Schleiermacher im Unterschied zu Kierkegaard allgemein-kosmologisch angelegt. Aber die subjektive Radikalisierung vermag nicht zu erklären, daß Kierkegaard durchgehend an der „objektiven Seite“ des Gedankens der Vorsehung festhält, was insofern auch von Schulz zugestanden wird (S. 8; 85f. und 92). Die Vorsehung ist der „dritte Faktor“ neben der physischen und der subjektiven Welt. Darüber spricht Kierkegaard ganz unbefangen, nicht aber Schleiermacher.

Die Frage ist dann, ob eine Subjektivitätstheorie über die „Vorsehung als das Prinzip der eschatologischen Identität“ ausreicht, (a) um dem Befund der Texte Kierkegaards völlig gerecht zu werden, (b) um den christlichen Vorsehungsglauben in den Denkhorizonten von heute zu rekonstruieren. Schulz scheint beides stillschweigend vorauszusetzen.

Niels Henrik Gregersen

John S. Tanner:
Anxiety in Eden,
A Kierkegaardian Reading of Paradise Lost

Oxford University Press, 1992, 209 pp.

When Othello is about to die he brandishes his sword to the terror of all present and asks posterity to record that he is a man „who loved not wisely but too well“. He is once more master of himself and defiantly proud of his sword: „a better never did sustain itself upon a soldier's thigh“. On the point of death he is at peace with himself and thus great-

er than ever. Søren Kierkegaard would have approved of such bravado, and so would John Milton, even though they used other weapons – both were defiant warriors, desperate lovers, and lived in dread; without dread they would have been hollow men. When Kierkegaard in his last will and testament leaves everything to Regine – all that he ever wrote and cared about – he is, at last, not being Socratically elusive and ironic; he offers a disingenuous (and to that extent fully Socratic) explanation of what his life and work were all about. In *Paradise Lost*, Adam at the very moment of expulsion from eternal bliss is made privy to the idea of the *felix culpa*, the Fortunate Fall. *Paradise Regained*, Milton's last, defiant will, shows him reconciled with Providence: Christ in the desert knows dread, defies Satan, overcomes all, and goes to Jerusalem. So, the greatest irony and the greatest mercy is to know everything, after the game is over, and all dread has vanished. The great agons of Western Civilization – for example, Sophocles', Dante's, Dostoyevsky's, or Njal's – follow similar courses. Dread is a means to salvation, a purgation. To Kierkegaard and Milton understanding comes about by faith in a state of dread (cf. especially *The Concept of Dread*, „Caput V“, and *Paradise Lost*, Books 9-12).

John S. Tanner's *Anxiety in Eden* is primarily a study of Miltonic psychology. Tanner's main emphasis is on Milton's Satan – seen through Kierkegaardian spectacles. The outcome is a good and stimulating book that is informative about both the poet and the philosopher. At the same time, it almost inescapably reflects late twentieth-century preoccupation with sin, guilt, and dread. Such an endeavour could have countless parallels. One might, for example, read *The Divine Comedy* with Goethe's spectacles: everything depends on the reader's focus. Thanks to his intelligent reading of one of Kierkegaard's works and *Paradise Lost*, Tanner shows himself to be a sympathetic and astute literary critic.

Before proceeding to a more detailed discussion of *Anxiety in Eden*, a few caveats are in order. Prior to Othello's, Kierkegaard's, and Milton's achievement of ultimate certainty, agonizing „self-examinations“ have taken place – as they always do in the great tales – in states of overwhelming and fearsome „dread“ (*angest*) – as in the Swensons' translation. In the Hongs' translation, the word is rendered as „anxiety“, as if it were some curable or allayable, albeit irritating affliction (‘Just say your prayers and say you're sorry. Everything will be all right.’), which it is not. Anxiety is a mundane matter, but dread of God is not. Kierkegaard's „*angest*“ is inseparably tied to sin and to *inderlighed* – in the Hong

translations rendered throughout as „inwardness“, also misleading because the Danish word in a nineteenth-century religious context primarily implies „utmost sincerity“, „devoutness“, or, simply, „love“. In Northern Lutheran usage the word had Pietistic implications that are lost in „inwardness“. *Inderlighed* is important in Kierkegaard’s work, and especially in connection with *angest*. The reader wishing to pursue this word is referred to J. Himmelstrup’s seminal and lucid *Terminologisk Ord-bog til Søren Kierkegaards Samlede Værker* [A Terminological Dictionary to SK’s Complete Works, 1964], pp. 197–198. Himmelstrup concludes: „The subjective, *inderligheden*, is the truth“.

Tanner is a Milton scholar, and he reads *Paradise Lost* as he thinks Kierkegaard would have done – if he had ever heard of the epic. Tanner feels certain that there are close affinities between the seventeenth-century Puritan English poet and the nineteenth-century Danish Vigilius Hafniensis, the alert citizen of Copenhagen (a rare bird and the putative author of *The Concept of Dread*) and thus with Søren Kierkegaard himself. In Tanner’s view, Milton and Kierkegaard faced similar social circumstances (hostile public, troubled sexual relations, etc.); both men on close to identical terms confronted original sin and all that followed. On the historical and biographical premisses he is, accordingly, dead wrong. The turbulent, agonized, lively (in the sciences and philosophy), baroque London of the Commonwealth – a metropolis – is very distant from the stale, complaisant, impoverished, and Martensen-led provincial Copenhagen, which Bruce Kirmmse evokes in *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. The lives of both men differed as much: Milton was a prominent public figure, the „Latin“ – i.e. foreign – secretary to the Commonwealth; he led an active life and was a troubled husband whose final years were blasted by blindness; and he was *the* acknowledged master poet. Kierkegaard, on the other hand, was shy, broke an engagement at indescribable cost to himself and causing misery for Regine; he led the life of a recluse in a city that usually either scorned or ridiculed him. Milton seems robust and Kierkegaard frail in comparison. Most important: Milton was a poet, a Calvinist, a learned humanist; Kierkegaard was a philosopher, a Lutheran, a Romantic. Hence there are – and these general remarks can only begin to suggest them – many, well-nigh insuperable obstacles to Tanner’s wished-for affinities.

The Concept of Dread is Kierkegaard’s greatest and most difficult work, according to Tanner. As to the difficulty, I agree; but as to greatness of psychological mastery, I cannot. To my mind the slender book is

inferior to *Sickness unto Death* as a dialectical and clear charting of the human mind confronted with sin, dread, and redemption.

Finally, we should recall that in *Genesis* (3:10) Adam confesses: „I heard thy voice in the garden, and I was afraid, because I was naked“, thus fearfully and naively betraying his sin and calling down upon himself and Eve the wrath of the Lord. Milton in *Paradise Lost* combines this Old Testament dread with the *timor Christi* expounded by Medieval exegetes; for Milton’s epic, indeed his „great argument“, is pervasively typological. A „greater man“ may „restore us“, but only *if* we love him and acknowledge his fulfillment of the promises and heed the dreadful warnings of the Old Testament. Only Christ can provoke love and dread. *Paradise Lost* is also politically typological, even to the extent that it – most daringly and dangerously – implies that with the Restoration in 1660 the Puritan „saints“ had been deprived of their rightful, God-given power: the poem is a nearly explicit revolt against the Monarchy, against Satan’s present sway.

Typological considerations of the Puritan kind were very far from Søren Kierkegaard’s *inderlige* mind, and political affairs were of little interest. What is of concern is the anguished individual sinner. We should heed Gregor Malantschuk:

Vigilius Hafniensis submits man to a psychological investigation. The single individual must constantly begin his development from below and, from the existential point of view, must go through a prolonged process before he has the courage and earnestness necessary to make the decision regarding Christianity... And the whole content of [*The Concept of Dread*] may ... be briefly characterized as a description of the ‘psychological, approximating states’ which precede Christianity’s qualification of human existence. But Vigilius Hafniensis points unflaggingly to the fact that the actual transition from these mental-emotional positions to the new position which Christianity offers can occur only by a qualitative leap (*Kierkegaard’s Thought*, 1970, p. 257).

The „leap“ is crucial to Tanner’s entire view of Milton and Kierkegaard and is „perhaps the best objective correlative anywhere in literature“ (and never mind what T. S. Eliot might have thought of this):

Milton’s Satan falls paradoxically by a leap, and this leap acts as a

paradigm for all subsequent sins in the poem. The implication is far-reaching for my study, for if Sin's birth is a Kierkegaardian leap, and if that birth functions paradigmatically – so that self-temptation forms a part of every origin of sin – then *Paradise Lost* concurs in principle with the fundamental thesis of *The Concept of Anxiety*: that the first sin began as a free leap and that, however trammelled human freedom becomes, all subsequent sin continues to break forth as a leap. Much of what follows will work out the many complexities implicit in this position in both works (Tanner, p. 42).

As always, Himmelstrup is useful, also here when it comes to defining the Kierkegaardian 'leap' (pp. 190-194). It is a concept that states that every beginning must be effectuated by a leap: „That which explains motion is *the leap* in existence, the leap that has a passion, a passionate emotion, pathos as its presupposition“. Original sin and the individual's sin come about by such a leap freely undertaken, which to Kierkegaard is inexplicable but necessary. The fall and every individual's sin that follows from it take place in a state of „*angest*“.

Tanner proceeds to show that just this inexplicable leap or fall is the very basis for *Paradise Lost*. Milton, the poet, has recourse to allegory, but allegory cannot work as definition. Satan and Adam, our reverend sire, both choose to sin, and both come to live in „*angest*“, and thereby they acquire their stature. The concept is one that – if nursed in a loving heart – can and does have redemptive force. „To believe this is to subscribe to the Christian imperative of constant vigilance – a duty seventeenth-century Puritans knew well... Christianity thus conceived offers a deeply paradoxical, anxiety-ridden path to salvation“.

It is with this basic thought in mind that Tanner can point out „the myriad congruencies between“ Milton's and Kierkegaard's work. To discuss them in detail would be beyond the scope of this review. Suffice it to say that the argument is convincing and that *Paradise Lost* gains greater philosophical coherence. Tanner is a sensitive reader with a judicious eye for the apt quotation. On occasion he uses too much jargon, as for example in his repetitious use of „etiology“ and of „paradigm“.

He is very certain that his thesis is right, as he shows, for example, in the following:

A Kierkegaardian analysis of Milton's Satan rewards Milton criticism and Kierkegaard studies alike. Kierkegaard's diagnosis of demonic

despair supplies Miltonists with a coherent profile of Satan's pathology. Milton's rich characterization of Satan furnishes Kierkegaardians with a full-bodied, compelling prototype of the Kierkegaardian 'demonic'. More important, analyzing Satan's 'sickness unto death' provides both groups with a powerful antidote against misreading the nature of Miltonic and Kierkegaardian individualism (p. 146).

This interdisciplinary approach, which is carried out consistently and in detail, is daring, even though it may seem superfluous to Kierkegaard scholars who have enough to do by just simply sticking to Kierkegaard himself. Still: in many ways Tanner's double investigation of poet and philosopher produces worthwhile insights and deserves a sympathetic reading.

Henrik Rosenmeier

Peter Thielst

Livet forstås baglæns – men må leves forlæns
[Life is Understood Backwards, But Must Be Lived Forwards]

Copenhagen: Gyldendal, 1995, 308 pp.

In the seventh of the prefaces he managed to write to books which he could not manage to write, Nicolaus Notabene writes: „In our day, to write a book is the easiest thing of all if one proceeds in the customary fashion and takes ten older books which deal with the same matter and on this basis proceeds to write an eleventh...” [SV 5, 226]. A number of introductions to Kierkegaard appear to have been written in accordance with this method. The author does what others have done and presents a conglomerate of earlier interpretations in a slightly modernized form, excusing his unimaginative behavior by insisting that Kierkegaard is not only for the highbrow experts, but ought also be accessible to those of little learning.

The not exactly unpretentious subtitle of this book is „The Story of Søren Kierkegaard.” Thielst wishes not only to provide an insight into Kierkegaard's works but also to tell the story of the man behind

those works. For a number of reasons this two-front approach is very risky, and it requires both accuracy in the critical use of sources and a subtle literary sense. Otherwise there is the danger of simply drawing the reverse inference – from writings to writer – and making the man *behind* the works into the man *in* the works. Thielst does not even mention this problem, and he is therefore able to use Kierkegaard's texts in a quite carefree fashion, as though they were a sort of biographical archive. Thus there is utter confusion, to put it mildly, when Thielst writes that „*Works of Love* is one of the Kierkegaard's most remarkable books, when one bears in mind that the author was a lonely bachelor who had only had the most fleeting and virginal experience of love“ (246). This is not merely psychologizing nonsense; to put it diplomatically, it is also evidence of a rather truncated concept of experience. And it is rather typical of Thielst. Similarly, with respect to Kierkegaard's so-called period of drinking binges, concerning which we actually know next to nothing, Thielst writes: „Apart from the fantasy-laden walks with his father around the dinner table and the scuffles and boyish pranks of his school days, this period of drink constituted by and large everything Søren garnered by way of life experience“ (63).

If this is the case, it is certainly true that Kierkegaard had very little in the way of experience. And if the experiential criterion is to be decisive, one may certainly be permitted to wonder how in all the world Søren was able to put as much as a single line on paper. Therefore it is no surprise that Thielst is obliged to produce – quite gratuitously and out of whole cloth – a bit of real experience for Søren by sending him to a bordello and pushing him into the sack with a „sympathetic lady“ (66), whom he either runs away from, screaming, or makes pregnant. We don't know for sure, but the story is of course quite spicy, and if you simply write „perhaps“ five times in a row (67) you are surely on the safe side, and (as is always the case when it is a matter of someone else's sex life) you have at least hit upon something which will amuse the more blasé reader.

When we come to the very regrettable fact that Kierkegaard thought and wrote his works in a Christian context, Thielst – who is just as terrified by Christianity as Kierkegaard was rumored to have been by sex – is compelled to pull every conceivable string and resort to various popularizing gimmickry in order to prise the mediaeval obscurantist of bygone times free of a Christianity which Thielst presents only in the form of twisted and authoritarian fragments. Thus, in his presen-

tation of *The Sickness Unto Death*, Thielst writes, a propos of Anti-Climacus' introductory definition of the synthesis, „it sounds bleak, but if we bear in mind that Kierkegaard's concept of *spirit* can to some extent be translated into the modern concept of *consciousness*... , we get beyond our first difficulty“ (265). Despite the fact that Thielst has attempted a similar translation earlier (184f.), he must nonetheless concede that the answer to the question of whether „God exists or not“ does make a difference. But, as he breezily continues, „now that this point has been mentioned and emphasized, I will pay it no further attention“ (266). And he adheres to this line, which of course makes his exposition rather strained, something the reader can scarcely avoid noticing. A similar reductionism can be found when Thielst is to comment on Kierkegaard's radical demand for „honesty.“ Thielst – who is a bit free with the scissors in editing his Kierkegaard quotations – writes: „Honesty is purely and simply a question of penetrating, and of being able to penetrate, to the marrow of another person and of encountering there an existence which one must respect and attend to. A *thou* presupposes honesty in the other person; to encounter a *thou* presupposes honesty in oneself. It is fundamentally very simple“ (286). Indeed, it is so very simple that one must wonder why none of Kierkegaard's contemporaries managed to interpret his demand for „honesty“ with this same sensitive simplicity and thus protect themselves from all further accusations.

Up through page 104, Thielst presents an essentially chronological biography of Kierkegaard, but beginning on page 105, when we approach the publication of *Either/Or*, the biographical presentation gives way to an exposition of Kierkegaard's works. The transition from the first to the second part of the book is nominally signalled by the fact that Søren is no longer called „Søren.“ We are told that he will „from now on be addressed by his last name“ (105). This sounds promising, because by now one has become tired of being on a familiar, first-name basis with a man with whom one nevertheless never really comes to grips. Thielst manages to live up to his promise for all of 27 pages, but then he cannot manage it any longer, and so – for another ten times in the course of the remainder of the book – we are back on first-name terms with the magister. Nor is the figure of Kierkegaard enhanced by his otherwise so celebrated passion; he gradually shrinks into a sad torso that can manage nothing more than to bump into Regine once in a while, when and where Thielst finds it necessary. The psychological portrait is weak, and the impression is diffuse or directly self-contradictory. Thus,

in connection with Regine Olsen's marriage to Fritz Schlegel, Thielst remarks, „it was a bit of a surprise for Kierkegaard, but it didn't make any profound impression“ (245). All right, so that is that. But this pronouncement is accompanied by a reference to pp. 272ff., and when one dutifully consults that passage one reads that „he was taken aback when she became engaged to Fritz Schlegel (summer 1843) and again when they were married (1847)“. So at first the event made no profound impression, and nonetheless 27 pages later it is twice a cause of shock. The reader can of course decide whether or not Kierkegaard was shocked. But the same interpretive freedom does not prevail when one encounters the less obvious errors which turn up at various places.

The book has been published by the children and youth division of Gyldendal Press and is characterized by a free-and-easy Copenhagen jargon which is supposed to pep Kierkegaard up a bit. Oddly enough, though, it makes him sound doubly old-fashioned when he finally speaks in his own voice. Thielst, who is generally an opponent of foreign words, occasionally undertakes unnecessary reverse translations of perfectly good Danish words; for example, Kierkegaard's notion of „mastered irony“ is translated into an „engaged“ version of same (102), while „love of one's neighbor“ becomes something as cryptically unobligatory as „communication to one's neighbor“ (249). Thielst is at his best when he occasionally retreats a bit in his relation to the material and abandons his clever formulations about generators, dynamos, gear, „balls“ (165), and whatever else comes up when he gets going. It remains an open question whether this book, with all its *smartness* is able to live up to the standards it sets for itself as an introduction. But if, as Thielst hopes, a reader does in fact have „the desire to dive down into the works“ (13), I rather suspect that such a reader will either be badly terrified or happily surprised. One cannot introduce Beethoven by playing the Lawrence Welk.

I don't know how the spirit of an age looks from within that age, but there are signs that the self, the denounced and neglected self, has again become valid philosophical currency. Thielst is thus certainly correct when at the end of his book he asserts that the present age is characterized by the „side of Western individualism which is reflexive, in search of its own identity, and concerned with the responsibility of the self“ (301). Thielst is very receptive to this sort of individualism, which frequently takes on the flavor of developmental psychology and is thus so much in keeping with the trend of the times that it almost hurts: „To choose oneself is to live out one's self“ (138). Self-engagement is of

course not exactly the same thing as the engagement of the self, but Thielst ignores this detail, which explains why he so often uses mirror imagery when he must give examples of the ethical. With respect to the ethicist (who occasionally undergoes a bit of a grammatical sex-change operation) Thielst thus writes „the existence, which she encounters face-to-face with herself in the mirror, is a person she greets in joy and confidence. Not ‘Oh, no,’ but ‘oh, yes’: ‘Hi! Have yourself yet another splendid day in fine company, even when you are alone.’ This is how an ethicist thinks and feels when she relates herself to herself. Therefore she has no need to flee from herself into shallow sentimentality and an unending cacophony of the senses, but she feels a great responsibility for her life and immerses herself in it sensuously in the areas where she is seriously engaged and has great passion“ (117). If I may say so, this sounds like a classified personal advertisement written in the third person, and the only thing missing is whether, in addition to all these splendid qualities, the ethicist is also a non-smoker.

Naturally, things go no better when Thielst encounters the age-old specter called sin, but this, too, can be managed: „Sin is not against God or one’s neighbor, but against one’s self, which is thereby lost. Here one stands to account before no one but oneself, and there is no one with whom to be reconciled other than with one’s own deceitful self“ (190). Kierkegaard’s „dark and demanding view of Christianity certainly has little to say to our times, not even to those with a serious religious cast of mind; it has too much principle and too little humanity. The world has evil and suffering enough, so why add to it in the form of a life of self-effacement in imitation of Christ?“ (302). No, indeed, a good deal of trouble might very well result from that sort of thing; so let’s instead look at ourselves in the mirror now and again and say „Hi, little friend.“

So despite what Thielst would so very much like it to be, the issue is not a theological interpretation versus a non-theological interpretation, but is one of loyalty or disloyalty toward the material that is to be communicated. And it would undeniably be an evil sort of irony if Kierkegaard, who was so provocative and radical in every way and who understood himself as a corrective to his times, should end up as a domesticated and presentable figure whose views are in keeping with current fashion – a figure who cuddles up sweetly with the reader. In that case we will have cheated ourselves of the possibility of being talked back to – and of encountering other and better ideas than our own.

Joakim Garff

M. Veltman

Het ontwaken van de menselijke geest. Zelfbewust-
wording in de werken van Kierkegaard

[The awakening of the human mind

The development of self-awareness in the works of Kierkegaard]

Garant, Leuven/Apeldoorn 1993. 102pp.

S. Kierkegaard

Daden van liefde

[Works of love]

Translated by Maria Veltman. Garant, Leuven/Apeldoorn 1993. 380pp.

E. Kuypers (red.)

De levende Kierkegaard

[The living Kierkegaard]

Garant, Leuven/Apeldoorn 1994. 214pp.

Maria Veltman took her doctor's degree in philosophy at the Katholieke Universiteit Nijmegen on a thesis – *Het ontwaken van de menselijke geest* – about Kierkegaard's *Kjerlighedens Gjerninger*, and at the same time she provided a new Dutch translation of this book. The translation was complemented by explanatory remarks.

It is good that Kierkegaard's *Kjerlighedens Gjerninger* is again available in Dutch. Moreover the translation is a great improvement upon the one from 1919. Veltman's translation is very pleasant to read.

The thesis which Veltman defends in *Het ontwaken van de menselijke geest* is that *Kjerlighedens Gjerninger* is central to Kierkegaard's work. For Veltman it is the keystone of Kierkegaard's pseudonymous production, on the one hand, and of his *Edifying Discourses*, on the other. The first two chapters are on Kierkegaard's development until *Kjerlighedens Gjerninger*. In the second part of the book, the reader will find both a convincing positioning of *Kjerlighedens Gjerninger* among Kierkegaard's *Edifying Discourses*, *Practice in Christianity*, *The Sickness unto Death* and *Concluding Unscientific Postscript* – Veltman follows Malantschuk (*Dialektik og Eksistens hos Soren Kierkegaard*) closely in this – and an interpretation of themes central to Kierkegaard's work, as they occur in *Kjerlighedens Gjerninger*.

In the international Kierkegaard-renaissance, Dutch studies seem, in general, to stay a little behind – at least in quantity. *De levende Kierkegaard* gives us the opportunity to catch up a little. It contains some good essays on elements of Kierkegaard's work. Johan Taels has written a solid essay on Kierkegaard's diagnosis of modernity as melancholy in consequence of abstract thinking. He also discusses his idea of ethics in terms of Wittgenstein, showing the fly the way out of the conceptual bottle. In a footnote, Taels speaks of a very striking resemblance of Kierkegaard and Wittgenstein. I think he is right here. Nevertheless Etienne Kuypers, in his essay on Kierkegaard and Wittgenstein, quite rightly draws attention to substantial differences between the two thinkers. Wim (Sixtus) Scholtens, accurate as always, wrote a contribution on 'Barmhertigheid' in Kierkegaard, especially in *Kjerlighedens Gjerninger*. Paul Cruysberghs points out, as *the* problem of our time, the fact that in not wanting to become completely subjectivistic we have to live our lives in a way that is no longer self-evidently supported by traditional institutions. I am not so sure of that, but it brings Cruysberghs to write an impressive essay on Kierkegaard and irony that can be read as an introduction to Kierkegaard with continual reference to his dissertation. Jan Sperna Weiland and Julia Watkin both have Kierkegaard's concept of science as their subject, Sperna Weiland his system of sciences and the place therein of the 'existential science' as exposition of the knowledge of faith.

Onno K. Zijlstra

Sylvia Walsh

Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics

Pennsylvania University Press, 1994, 294 pp.

Sylvia Walsh begins with the striking statement that „Kierkegaard was a religious and philosophical thinker who possessed a touch of the poet“ (p.1). That is fairly uncontroversial, but it is only preliminary to a much stronger statement of her belief that Kierkegaard „views the poetic as integral to, and in certain works even identical with, the religious...“ (pp.9-10). This is clearly controversial – at least for a reviewer who in his own work has, in the last resort, emphasized the distinction between

the aesthetic and the religious and the incapacity of the aesthetic in relation to radical religious existence.

Yet Sylvia Walsh's case is well-made – sometimes brilliantly made – and is built up by the careful reading of a broad range of Kierkegaardian texts.

In Chapter One, „The Making of a Poetic Writer“, she rightly makes much of Kierkegaard's use of the concept of „life-view“ as a principle of artistic and personal life-formation. From its early appearance in *From the Papers of One Still Living* through to the writings on Adler, this is shown to be one of the pillars of Kierkegaard's thought and is also used to fend off a postmodern or deconstructive reading of that thought. Now, it is certainly the case that anyone who holds to the philosophy of the life-view is not going to be drawn far into the current of postmodernism. As expounded by Poul Møller and developed by Kierkegaard, the philosophy of the life-view involves an acceptance of the givenness of objective reality, the value of a socially received ethical and religious tradition as well as the subjective appropriation of these objectivities. In both Kierkegaardian texts where this concept is particularly dominant it is used expressly to critique the modernist tendencies of the present age, to blunt the edge of rational critique of the establishment, to tone down the shock of the new and to oppose (in the case of Madame Gyllembourg) a Mistress of Trust to the Masters of Suspicion.

Yet while it is clear that Kierkegaard uses the philosophy of the life-view, it is not clear to me that it is normative for his thought as a whole in the way Sylvia Walsh takes it to be. Poul Møller himself had already expressed grave reservations as to whether the life-view could be sustained in an historical situation in which the ethical and religious tradition that was integral to it had so extensively broken down: can a life-view that is no longer expressive of the mainstream consensus still count as a life-view, he asked? Can a life-view still resonate with its habitual force, when it has become the province of a cognitive minority? And if Møller has already seen the shadow of Ahasverus blighting the quiet confidence of the life-view, what of Kierkegaard, who had a much keener sense of the crisis of modernity? Indeed, as I read both *From the Papers of One Still Living* and *Two Ages* they are stating precisely the *impossibility* of the life-view in the present age.

So, how can we „live poetically“ in the light of the life-view when that light itself has been extinguished by the storm-clouds of nihilism? Though still living, we come too late for the time of the life-view.

The age of art, the possibility that still stirred in the breasts of the men of 1804, is past – and „if it is true that the time of [poetic] immediacy is past, then what matters is to gain the religious, nothing in between can help“ (SV 8, 214).

Another important, if provocative, line of interpretation opened up by Sylvia Walsh is with regard to living as itself „an art“.

Here, she regards Kierkegaard as being fairly represented by Assessor Vilhelm insofar as he views the ethical as, in some sense, „fulfilling“ the aesthetic. Well aware, however, of the current crisis of confidence in the Assessor as a privileged spokesman for Kierkegaard’s own views, she also uses the *Concluding Unscientific Postscript* to construct a model of what it might mean to *live* poetically. This is particularly significant because, she claims, it is precisely in the writings of this „middle period“ of Kierkegaard’s authorship that the polemic against the poetic is most forcefully stated. Climacus’s subjective thinker, she argues, is an artist of existence. His understanding of life is both comic and tragic, marked by passion, and allows thought to be directed by the exigencies of action. He brings imagination, thought and feeling together in the communication of truth.

But imagine a Barthian response to this. Such a Barthian interpretation of the *Postscript* could appeal to the often repeated insistence on the need to die to immediacy, that whole realm of the natural man without which art itself has no place or function; or to the „infinite qualitative difference“ between the divine and the human that can only be crossed from the side of the divine and that is only crossed in the particular historical event of the man Jesus Christ. In such ways we could see the *Postscript* as arguing for a complete cessation of human practice in the face of the divine requirement – including, perhaps most of all, the human practice of living poetically.

At this point we can also see the convergence between Kierkegaard’s evaluation of the crisis of modern nihilism and his theological concerns, for that crisis creates the historical conditions in which the true extremity of human abandonment comes into view and in which the impossibility of theophany becomes apparent.

Sylvia Walsh ends at the foot of the altar with some fine comments on Kierkegaard’s „Discourses at the Communion on Fridays“, comments that make it clear that she is not offering an easy reading of the poetic element in Kierkegaard’s work. As she puts it: „Not only is his religious poetry [i.e. the poetry of these discourses] eloquent and

deeply heartfelt in the passion with which it represents the religious ideals, it also expresses those ideals in uncompromising and disquieting ways that prevent us, if we are honest, from appropriating them lightly or in vain“ (p.242).

I am personally more sympathetic to postmodernist readings of Kierkegaard than is Sylvia Walsh, whose epilogue contains a robust rebuttal of some (particularly feminist) versions of postmodernism (although I treasure her valuable comment that „true otherness is not determined by the *difference* between man and woman, self and others ... [but] ... on a fundamental *commonality* between them, namely, the fact that they are first and foremost human beings“ [p.264]). As I read Kierkegaard, he goes so far into the possibility of the impossibility of God, that the closure of a religious conclusion cannot be read as given. Kierkegaard does not gambol lightly in the margins of undecidability – but he does gamble with its possibility. Kierkegaard’s authorship is for us a question, not a vision. He writes out of the teeth of the storm: What is it to believe when the centre no longer holds and when things fall apart? And in those questions lies hidden the further question: *Can we still believe?*

I hope that despite the disagreements expressed in this review, it is clear I regard *Living Poetically* as a fine (and readable) piece of scholarship that deserves and rewards close study.

George Pattison

Michael Weston:
Kierkegaard and Modern Continental Philosophy:
An Introduction

Routledge, London and New York, 200 pp.

The Hegelian system collapsed because of its lack of connection to the earth and to the concrete, actual lives which people live. Since this collapse, an essential characteristic of much continental or European philosophy has been to situate philosophy in opposition to the metaphysical tradition of which Hegel was supposedly the culmination and conclusion. The critics of metaphysics would not permit the soul to soar into idealist or religious ecstasies that threatened to smother the life of the in-

dividual. There was no longer talk of romantic union with God, with the world spirit, or whatever form was assumed by *the truth* – the truth which, in its intelligibility, had a monopoly on actuality and reduced the world to its correlate. This monopoly was to be broken, actuality was to be rediscovered and liberated from the grasp of metaphysics. Above all, philosophy must remain faithful to the earth.

Nietzsche provided the point of departure for this movement. Thought, as it rediscovers the actual – the concrete – was to be viewed in a humbler light, not *qua* actuality but as a participant in the pulsating life of actuality – however one defines that „actual life.“ In Nietzsche *the will*, in Heidegger *being*, in Derrida *play*, and in Lévinas *alterity* are important parts of this theme.

Kierkegaard was also a part of this rebellion, and he could thus be added to the series of thinkers whom *Michael Weston* (born 1946) calls „post-metaphysicians.“ But has Kierkegaard anything new to contribute, or has he already played his role in this history of „the rebellion against metaphysics?“ According to Weston, Kierkegaard has more to contribute, so much more, in fact, that he must be re-introduced. Why? Because the post-metaphysicians have erred in their rebellion against metaphysics. Kierkegaard saw something missed by Nietzsche, Heidegger, Derrida, and perhaps even by Lévinas. This is why we need to rediscover Kierkegaard, and it is the purpose of Weston’s book to argue this case.

Weston presents Kierkegaard’s critique of idealism and of Hegel and then proceeds to discuss the relation between Kierkegaard and the early Heidegger, between Kierkegaard and Nietzsche, Kierkegaard and the late Heidegger, and on to Derrida and Wittgenstein. In a chapter entitled „Philosophy as Hubris,“ he formulates a more comprehensive „Kierkegaardian“ critique. The final chapter of the book is devoted to the relation between Kierkegaard and Lévinas, who according to Weston is the modern European thinker most closely related to Kierkegaard.

It is a quite a task Weston sets for himself. To present Nietzsche, the early and late Heidegger, the late Wittgenstein, Derrida, and Lévinas, and then to place them in relation to Kierkegaard in 177 pages of text means that the presentation of the various individual „post-metaphysicians“ is open to criticism. There are of course a number of things which have been left out, but Weston may be forgiven for this both because the point of the book is to present an argument and because he

manages to say a great deal about each thinker in spite of the book's modest proportions. The problem lies elsewhere: The book does not seem to establish any common ground for fruitful discussion between Kierkegaard and the other philosophers. In every instance, the point in introducing Kierkegaard is the same: The hallmark of the metaphysical tradition is the emphasis upon the fundamental importance of the intelligible generality, but in his attempt to grasp that generality, the metaphysician – the existing individual – overlooks his own relation to metaphysics. According to Weston, the post-metaphysicians *repeat* this same move in their attempt to bypass metaphysics, and they are thus vulnerable to a Kierkegaardian critique. They do not respect „the primacy of the first-person position“ (83). This is true of Heidegger, who raises „the question of the Being of the human in general“ and thus „bypasses the nature of the ‘problem of existence’“ (55). It is true of Nietzsche, whose „ascent to the general, to a reflection upon metaphysics as a product of the will-to-truth so as to reveal a new possibility for life, *repeats* the characteristic philosophical move“ (84) which separates thinking from the individual thinker. According to Weston, even Lévinas, who in other respects has a number of things in common with Kierkegaard and is treated as somewhat out of the mainstream, in the final analysis succumbs to „intellectualism“ in the sense that „one can be argued into one's responsibilities,“ this means that an intellectually trained person is placed in an ethically superior position. (As far as I can see this is a rather tarnished interpretation, for, of course, one of the points in Lévinas' *Autrement qu'être* is that ethical responsibility is ungrounded.)

In sum, the post-metaphysicians themselves have recourse to a comprehensive definition of actuality as pure intelligibility, but they do not give an account of the relation of this intelligibility to themselves as existing individuals. This is of course an interesting observation by Weston, but so what? What is the deeper point? By turning things around, from a Heideggerian point of view one could criticize Kierkegaard for having overlooked the problem of being. Or, from Lévinas' point of view, one could assert that Kierkegaard has failed to appreciate the full significance of ethics inasmuch as he allows ethics to be surpassed by the Christian-religious level. My question is thus: What is the *positive* common ground shared by Kierkegaard and the other philosophers whom Weston presents? The commonality which stems only from a rejection of metaphysics up through Hegel is purely negative and unproductive. Any presentation which is to prove fruitful and lead to new in-

sights, instead of merely repeating the old, must be based on a positive common denominator. But such an approach would compel one to approach Kierkegaard and all the others less directly – more indirectly or interpretively – than does Weston. And, finally, a little plea: Heidegger, Derrida, Nietzsche, and Lévinas are difficult enough in their original languages – why make the situation even more confusing by reading and citing them *exclusively* from English translations?

I am happy to recommend Weston's book, however. The book is to be recommended, not because of the argument for reintroducing Kierkegaard, but because in a very few pages it manages in unproblematic fashion to present the principal characteristics of each philosopher it deals with. This is a tangible reward for the reader, and makes the acquaintance with Weston a profitable one.

Henrik Vase Frandsen

David Wisdo:
The Life of Irony and the Ethics of Belief

State University of New York Press, Albany 1994, 153pp.

This book promises more than it delivers. As much as anything, this is evidenced by its title. In fact, there is scarcely a mention of irony and although the book is described on the back cover as 'wrestling with Kierkegaardian themes' there is no mention at all of *The Concept of Irony* either in the bibliography or in the text. In the book's final chapter 'Between Objectivity and Subjectivity: The Life of Irony' the reader waits for irony to make its appearance, but it's a life that dare not speak its name. Is this supposed to be ironic? Perhaps it's supposed to be subtle. Sometimes it's possible to be too subtle.

Wisdo has at least somewhat more to say about the ethics of belief. He sees his task as to defend 'the view that the ethics of belief is not primarily an epistemological concern but rather an issue of character and self-reflection.' (p.5)

What this means is that he is opposed to the sort of analytic approach which might attempt to see religious faith as a matter of finding justifications for belief. He is in favour of a more existential approach which sees religious belief as a matter of 'a person's basic desire to see his

life as a meaningful whole.’ (p.38) Here it would seem possible to establish a strong link between Wisdo’s thesis and Kierkegaard, for Wisdo invokes the idea of a life-view. He writes ‘we should view a person’s religious beliefs as constituting a life-view that enables people to make sense of their views about such concerns as death, suffering, and love.’ (p.38) This sounds quite Kierkegaardian, and Wisdo goes on to write ‘[I]n more Kierkegaardian terms, I have insisted that the ethics of belief is not a matter of assessing a person’s religious convictions as isolated and objective propositions. It is rather a question of thinking about and assessing a person’s ‘life-view’ or ‘theory of life’ as a whole.’ (p.91) It is entirely unclear, though, whether Wisdo is aware that Kierkegaard himself used the phrase life-view, for he does not refer to the books where Kierkegaard discusses this idea at greatest length, i.e. *From the Papers of One Still living* and *Two Ages*. This is particularly unfortunate, for Wisdo writes ‘if the criteria for assessing our life-views about life’s meaning are not simply epistemic ones, what are they? If we follow the lead of Martha Nussbaum and Stanley Cavell, among others, the most fruitful place to begin is literature: plays, movies, and novels. One might even go so far as to say that the criteria for assessing and evaluating our judgments about life’s meaning have more in common with aesthetic criteria than they do with epistemic criteria.’ (p.56) The point that Wisdo unfortunately doesn’t mention is that Kierkegaard uses having or lacking a life-view as the critical criterion for assessing the work of a novelist. That is not to say that Kierkegaard would assess a life-view using aesthetic criteria. But it was surely worth noting that Kierkegaard also connects life-views with literature.

Wisdo argues that ‘our ability to maintain self-trust without succumbing to the temptation of dogmatism depends on a particular *style* of thinking that balances subjectivity and objectivity’ (pp.9-10). This balancing act appears to be quite a Kierkegaardian position. It can be argued that the paradoxical union of the self’s relation to itself and its relation to another includes subjectivity and objectivity (in the sense of transcendence), for the self-relation represents how the subject discovers the truth latently within itself through the process of recollection, while the self’s relation to the other represents how, because of its sin and untruth, the self must relate to the truth outside of itself. This combination of the A and B perspectives seems close to the balancing of subjectivity and objectivity. Wisdo’s account however, is marred by his ascribing the thesis that subjectivity is truth to Kierkegaard. He writes ‘„[M]uch has

been said about Kierkegaard's appeal to notions such as 'subjective reflection' and both sympathizers and critics generally admit how difficult it is to make sense out of his more notorious claim that 'truth is subjectivity'" (p.62). The fact is that Kierkegaard does not claim this. This is not merely to say that the claim, if made by anyone, is made by Johannes Climacus (Wisdo is somewhat inconsistent in that he refers to the author of the *Postscript* as Kierkegaard, while at the same time he refers to the author of *The Sickness unto Death* as Anti-Climacus), what must constantly be remembered is that even Johannes Climacus also claims the opposite position. He writes „So, then, subjectivity, inwardness, is truth. Is there a *more inward* expression for it. Yes, if the discussion about 'Subjectivity, inwardness, is truth' begins in this way: 'Subjectivity is untruth'" (CUP, p.207). In this way Climacus balances the subjective relation to truth (relation to self) with the non-subjective relation to truth (relation to another). Thus Wisdo's interpretation that 'Wittgenstein seems to agree with thinkers such as Søren Kierkegaard and William James, both of whom agree that the way we organize 'the facts' depends on our moods, emotions, and dispositions.' (p.45) is dubious at least as regards Kierkegaard. He makes Kierkegaard's position sound far too aesthetic, and seems unaware that for Kierkegaard there is a fact of the matter; that God exists is true no matter what anyone might believe.

Furthermore Wisdo's interpretation lacks balance when he argues that Anti-Climacus's 'major concern stems from his suspicion that any attempt to secure the integrity of the self by an appeal to temporal or revisable criteria for self-understanding would be too vulnerable to secure our confidence. For if the integrity of a life depends on the possibility of self-knowledge, what is needed is an *unchangeable* criterion of self-understanding that might ensure the stability of the self. Fortunately, insists Anti-Climacus, this kind of unchangeable criterion of self-understanding is God' (p.64) Wisdo's focus is on the eternal and infinite aspects of the self, but he seems unaware that in Anti-Climacus's initial definition of selfhood, the polarities of temporality and finitude are included. Moreover, and for this reason, Anti-Climacus considers that the ultimate criterion for the self is Christ. He writes '[Q]ualitatively a self is what its criterion is. That Christ is the criterion is the expression, attested by God, for the staggering reality that a self has' (SUD, p.114). In this way Anti-Climacus balances the eternal and infinite aspects of the self with the temporal and finite aspects. It is precisely this balance which prevents the self from despairing.

Wisdo's book could be better. But although it has flaws it has much that is commendable. A wide variety of philosophical and literary viewpoints are surveyed, and even if the book sometimes has too much of the character of a survey, it still serves as a useful introduction to the topic of the ethics of belief. It's written in a clear and readable way and thankfully, in an age where massive 500 page tomes are appearing all too regularly, it is mercifully short.

Peter George

Elisabeth Zwick:

Der Mensch als personale Existenz:

Entwürfe existentialer Anthropologie und ihre pädagogischen Implikationen bei Sören Kierkegaard und Thomas von Aquin.

Eine Studie über die Konstitution der Geschichtlichkeit anhand von Grundfragen zur Möglichkeit eines Dialoges zwischen Sören Kierkegaard und Thomas von Aquin

*Dissertationen. Philosophische Reihe Band 9,
EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 1992, 275 S.*

Diese katholische Münchener Dissertation verfolgt im Wesentlichen zwei Ziele: Zum einen versucht sie in einem Vergleich zwischen Kierkegaards und Thomas von Aquins theologischer Anthropologie eine Bestimmung der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins und der personalen Existenz zu entwerfen, zum anderen will sie diesen Ansatz einer geschichtlichen, personalen Anthropologie für die Pädagogik fruchtbar machen.

Nach einleitenden „Prolegomena“, die sich mit wissenschaftstheoretischen und methodischen Grundfragen beschäftigen und vor allem für eine geisteswissenschaftliche Pädagogik im Gegensatz zu einer rein empirischen Auffassung plädieren (5-30), folgt im Hauptteil der Arbeit ein Vergleich zwischen Kierkegaard und Thomas von Aquin in ihrer Auffassung von der Geschichtlichkeit und Personalität menschlicher Existenz (31-196). Ein dritter Teil versucht die aus dem Vergleich gewonnene Auffassung von personaler Existenz für die Pädagogik fruchtbar zu machen, indem das Ziel der Pädagogik wesentlich als „gelunge-

nes Menschsein“ bestimmt und Erziehung als „Hilfe zum rechten Selbstverhältnis“ verstanden wird.

Den Kern dieser Arbeit stellt eine geradezu klassische existenzphilosophische Auslegung von Zeit, Augenblick und Geschichtlichkeit bei Kierkegaard dar. Nach einleitenden methodischen Klärungen zur Kierkegaardinterpretation u.a. mit den in der Forschung offenbar obligatorischen Bemerkungen zur Pseudonymität folgt in einem ersten Schritt die Bestimmung der Existenz als ein Vollzug, mit Kierkegaard gesprochen Werden oder Selbstverhältnis: Existenz gibt es nur im Vollzug, Selbst-Sein nur als Selbst-Werden (S. 71). In einem zweiten Schritt wird als das ontologische Fundament dieses Vollzugscharakters menschlicher Existenz die Zeitlichkeit bestimmt, wie sie sich vor allem im Augenblick als der Form „gelingender Zeitlichkeit“ manifestiert. Ein weiterer Abschnitt zeigt die „metaphysische“ Dimension des kierkegaardschen Verständnisses von Geschichtlichkeit und Personalität auf, den Begriff der Ewigkeit als Ziel und Sinnggebung personaler Geschichtlichkeit: Nur im Gottesverhältnis verwirklicht der Mensch sich selbst. Eine vielleicht nicht sehr originelle, aber sehr solide Kierkegaardauslegung, in einer vorbildlich klaren Sprache vorgetragen, die Kierkegaard nicht nur zitiert, sondern eigenständig interpretiert.

Gerade die Verschränkung zwischen Selbstverhältnis und Gottesverhältnis aber macht Kierkegaard interessant für einen Vergleich mit Thomas von Aquin, dem sich das Buch nun zuwendet. Natürlich ist sich die Verfasserin auch über die Differenzen zwischen beiden im Klaren, aber sie sieht beide „letztlich nicht als Gegensätze, sondern als gegenseitige Ergänzung und Weiterführung“ (S. 192). Die entscheidende Pointe des Vergleichs besteht für die Verfasserin darin, daß auch Thomas „anthropozentrisch“ denke und die personale Existenz des Menschen in der Spannung zwischen Zeit, Ewigkeit und Geschichtlichkeit begründe. Der für den Vergleich mit Kierkegaard wichtigste Gedanke bei Thomas ist die „reditio completa i se ipsum“: Erkennen ist „das Hinausgehen des erkennenden Subjekts zum Objekt, das in der Gegenbewegung die Rückkehr des erkennenden Prinzips zu sich selbst einschließt“, Erkennen besteht somit „in der vollkommenen Rückkehr des Menschen zu sich selbst als Subjekt“ (S. 124).

Der Vergleich mit Kierkegaard ergibt nun, daß hier eine „Strukturparallelität“ (S. 174) besteht: Wahrheit ist für beide nicht nur ein Weltverhältnis, sondern immer auch ein Selbstverhältnis (S. 179), die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz ist hier wie dort in einer

Dialektik zwischen „Vorgegebenheit und Aufgegebenheit“ zu sehen und nicht als „statische Vollzugsnorm“ (S. 158). Das Buch kann deshalb sogar zwischen der kierkegaardschen Aussage von der Wahrheit als Subjektivität und dem Wahrheitsverständnis bei Thomas eine grundlegende Übereinstimmung sehen.

Der letzte Teil der Arbeit versucht, den Ertrag des Vergleichs zwischen Thomas und Kierkegaard in die moderne pädagogische Diskussion einzubringen. Die These von der Geschichtlichkeit und Personalität menschlicher Existenz wird gegen Tendenzen ins Feld geführt, die die pädagogische Aufgabe von einem weltanschaulich verengten und a-historischen Idealbild des Menschen her begreifen, sowie gegen eine reduktionistische Pädagogik, die sich an empirischen Humanwissenschaften orientiert. Es geht der Verfasserin um eine philosophisch begründete pädagogische Anthropologie mit den Zielvorstellungen des „gelungenen Menschseins“ und der Selbstverwirklichung, es geht für den Menschen um die „Verwirklichung seiner selbst in Freiheit und Verantwortung“ (S. 222). Dabei ist für dieses Buch wie für viele andere katholische Autoren in der Kierkegaardforschung charakteristisch, daß Kierkegaard hier nicht als einer gelesen wird, der mit Begriffen wie dem des Paradox die Theologie aus der tödlichen Umarmung durch die (vor allem hegelsche) Philosophie befreit habe, sondern vielmehr als ein Autor, für dessen Werk – trotz aller methodischen Trennung – eine „werkimmanente Verschränkung von Theologie und Philosophie“ kennzeichnend sei.

Der Einwand liegt auf der Hand, daß dieses Buch die historisch und sachlich bedingten Differenzen zwischen Kierkegaard und Thomas von Aquin unterbetont, was die Autorin vermutlich nicht einmal bestreiten wird, und daß die Strukturanalogie nur dadurch zustande kommt, daß die Aussagen beider Denker sehr verallgemeinert und aus ihrem geschichtlichen Kontext gerissen werden. Aber das ist die Schwäche aller solcher vergleichenden Untersuchungen, und auch der – protestantische – Leser, der eine größere Differenz zwischen Thomas und Kierkegaard sehen möchte, kann aus diesem Buch wertvolle Anregungen entnehmen. Denn nur auf der Basis gemeinsamer Fragestellungen läßt sich ja eine wirkliche Differenz feststellen.

Eberhard Harbsmeier