

# REVIEWS

*Jan Cattepoel:*

**Dämonie und Gesellschaft. Søren Kierkegaard als  
Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker.**

Alber-Reihe Praktische Philosophie Bd. 41, Verlag Karl Alber  
Freiburg/München 1992. 319 S. DM 76,-.

**M**an nimmt dieses Buch mit großen Erwartungen in die Hand, da es Kierkegaard als einen Sozialphilosophen lesen will und dieses sozialkritische Anliegen Kierkegaards nicht nur – wie ansonsten üblich – an mehr marginalen Aspekten des kierkegaardschen Werkes festmachen will, sondern an einem zentralen Begriff des klassischen Kierkegaard, dem Begriff der Dämonie, wie er vor allem im Begriff Angst und der Krankheit zum Tode entwickelt wird. Zudem verspricht das Buch, Kierkegaards Sozialphilosophie mit seiner Kommunikationstheorie zu verbinden.

Trotz des großen Umfangs des Buches ist der Grundgedanke ein einfacher: Dämonie als Verslossenheit macht echte Kommunikation unmöglich. Dämonie ist deshalb nicht nur ein individuell-existenzielles Phänomen, sondern sie hat Konsequenzen für die sozialen Beziehungen, die zum "gebrochenen Dialog" werden. Dieser gebrochene Dialog hat deshalb konkrete Konsequenzen für das Leben der Gesellschaft, Konsequenzen, die Kierkegaard in seinen "Polemiken" kritisiert: den Herrschafts- und Machtanspruch von Ideologien, die Vermassung des Menschen. Vermassung und der Herrschaftsanspruch von Ideologien sind also nach dieser Theorie gleichsam als die Sozialgestalt der Dämonie zu verstehen. Gegen diese Dämonie führt der Verf. mit Kierkegaard die Kategorie des Einzelnen ins Feld, die der Vermassung entgegenwirkt und zwischen wahrer und falscher Autorität unterscheiden lehrt.

Diese recht einfache Grundthese wird sehr breit ausgeführt, wobei das Hauptgewicht nicht, wie nach der These des Verf.s zu erwarten wäre, auf Kierkegaards Gesellschaftskritik liegt, sondern auf einer breiten Darstellung des Dämonischen

und der dämonischen Gestalten im Werk Kierkegaards, die in der These von der Dämonie als "gebrochenem Dialog" mündet. Erst im vierten Kapitel (S. 242-281) gelangt der Verf. zur Darstellung von Kierkegaards Gesellschaftskritik, seinen Polemiken gegen die "puritanische Sexualmoral" (sic!), die "Hegel-Ideologie", die Korsar-Affäre und den Angriff gegen die Staatskirche.

Trotz der These des Verf.s über Kierkegaard als Gesellschaftskritiker ist der beste Teil der Arbeit sowohl quantitativ als auch qualitativ die Darstellung des Dämonischen in allen seinen Gestalten. Störend wirkt jedoch hier wie überhaupt neben allerlei Eigenheiten wie z.B. der Behauptung, Kierkegaard sei unmusikalisch gewesen oder habe gegen den Puritanismus polemisiert, die etwas reichliche und unbeholfene Verwendung von Zitaten, wo zuweilen mehr zitiert als interpretiert wird. Enttäuschend ist sowohl qualitativ als auch quantitativ die Darstellung der gesellschaftskritischen Polemik Kierkegaards selbst. Was der Verf. über die Polemik gegen die "Hegel-Ideologie", die Korsaraffäre und den Kampf gegen die Staatskirche sagt, ist nicht sehr ergiebig und wirkt streckenweise recht unbeholfen und zufällig in der Heranziehung und ungeprüften Übernahme von einzelnen Zitaten aus der Sekundärliteratur.

Merkwürdig ist, daß in einer Monographie, die sich mit Kierkegaard als Gesellschaftskritiker og Kommunikationstheoretiker befaßt, weder die "Literarische Anzeige" eine Rolle spielt, der wichtigste Text Kierkegaards zur Gesellschaftskritik, noch die Theorie von der indirekten Mitteilung, die gemeinhin als die Kommunikationstheorie Kierkegaards gilt. Von hier aus wären denn auch kritische Fragen an die These des Buches zu stellen: Inwiefern ist "indirekte Mitteilung" nicht auch eine Form von "gebrochenem Dialog"? Und wie verträgt sich Kierkegaards These von der Nivellierung als Kennzeichen der Massengesellschaft zur These des Verfassers von der Dämonie? Auch wäre generell zu fragen, ob der Verf. nicht den Begriff der Dämonie überstrapaziert und damit verharmlost, wenn Kommunikationsschwierigkeiten stets als Form von Dämonie bezeichnet werden. Schwer nachvollziehbar ist auch die Rede von vorsätzlichem und fahrlässigem Bruch des Dialogs als Ausdruck von Dämonie (S. 225ff.). Dies scheint mir auf eine moralisierende und damit verharmlosende Auffassung der Dämonie hinauszulaufen. War es aber nicht gerade die Entdeckung Kierkegaards, daß Dämonie eine Kraft ist, die stärker ist als der Mensch selbst und der man mit gutgemeinter Moral nicht beikommen kann? Und wenn der

Verf. am Schluß pathetisch die Kategorie des Einzelnen gegen die Massengesellschaft und den Machtanspruch der Ideologien ins Feld führt, wäre zu fragen, ob er damit nicht auf das Kierkegaardbild zurückfällt, das er anfangs überwinden wollte, Kierkegaard als "Darsteller des isolierten, einsamen Individuums" (S. 15).

*Eberhard Harbsmeier*

*Arnold B. Come:*  
**Trendelenburg's Influence on Kierkegaard's  
 Modal Categories.**

Inter Editions (ed. Alastair McKinnon), Montreal 1991,  
 ix + 95 pp.

Come's small but compact monograph forms part of a larger preliminary study in progress, an investigation of Kierkegaard's concept of "the self", which will be published within the near future.

The main theme of the monograph is, as the title suggests, a defining of the possible influence that the German philosopher A. F. Trendelenburg (1802-1872) has had on especially Kierkegaard's elaboration and understanding of the categories "possibility", "necessity" and "actuality". According to Come, Kierkegaard's reception of Trendelenburg broadly defined enters into two connected major themes in Kierkegaard's thought, partly into Kierkegaard's striving and wish to criticize and reject the presuppositions of Hegelian philosophy in a scholarly manner, partly into his effort to clarify and develop his central philosophical/theological theme: how a person becomes his or her own unique self. Come focusses especially on the latter.

In the introduction, the historical circumstances surrounding Kierkegaard's knowledge of logic are explained (pp. 1-14). Come emphasizes in this connection that Kierkegaard's interest in Trendelenburg's works starts during his stay in Berlin in 1841, during which time Kierkegaard finds confirmed what then becomes his continuing and chief objection against the Hegelian "System", that it is not possible to insert time and the passage of time into the thought structures of pure logic. During his stay

in Berlin, Kierkegaard absorbs himself in G. Tennemann's *Geschichte der Philosophie*, which he had acquired the same year, and is here especially preoccupied with the treatment of Aristotelian philosophy and its reflections on the concept *kinesis* (movement). Here, Kierkegaard specially fastens on the situation that movement is described as a consummation/actualization of what potentially exists. Kierkegaard understands the last-mentioned concept of movement as a concept of change, as is also emphasized in Kierkegaard's *Journals* (Pap. V C 47).

The interest provoked by Tennemann in Aristotle forms the background of Kierkegaard's continuing purchase and reading of most, if not all, of Aristotle's works, and precisely during this reading Kierkegaard looks to one of the time's recognized experts on Aristotle, namely Trendelenburg. Come dates Kierkegaard's first reading of Trendelenburg as February 1843 with the purchase of the latter's works, *Elementa logices Aristoteleae* (1842) and *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik* (1842). That the reading of these works has been not only stimulating but also inspiring is clear partly from the fact that Kierkegaard during the following year buys several of Trendelenburg's works and later the two-volume work, *Geschichte der Kategorienlehre* (1847), and partly from the fact that Kierkegaard demonstrates an interest in Trendelenburg in the *Journals* until 1852.

Perhaps the most central work in connection with Kierkegaard's reception of Trendelenburg is the latter's major work *Logische Untersuchungen* (1840), which is acquired in 1844 during his work on *Philosophical Fragments* (1844) and *The Concept of Anxiety* (1844), a work to which he repeatedly refers in *Concluding Unscientific Postscript* (1846). Here, it is first and foremost Trendelenburg's treatment of the modal categories "possibility", "necessity" and "actuality" that engages Kierkegaard's attention, though, as Come points out, a productive application of Trendelenburg's reflections is not to be found in *The Postscript*. This is not least because Kierkegaard had not arrived at personal clarity about the concepts; nor was he even able to take over these concepts without himself colouring these in the working of them into his own philosophical nomenclature. Finally, there is a third factor, namely Kierkegaard's precise statement of, among other things, the following lack in Trendelenburg's philosophical position: "Trendelenburg seems to be totally unaware of the leap" (Pap. V A 74). In a way the conclusion of

Come's concluding comparison between Trendelenburg's and Kierkegaard's use of the above concepts (pp. 51-89) is with this anticipated, when one has Kierkegaard's "always" productive appropriation of other thinkers' reflections in view. Thus Come's concluding and general conclusion also goes as follows: "...on the one hand, it is clear that Kierkegaard was profoundly stimulated by Trendelenburg's formulations and borrowed some of his terminology...; on the other hand, he came to qualitatively different concepts of possibility and necessity, of the relation of thinking and being, and so of freedom, when all of these are applied to an interpretation of human existence." (pp. 88-89).

Before Come's concluding comparison is to be found an overview of Trendelenburg's philosophy (p. 15-30), where a more detailed but general characterization of Trendelenburg's philosophy is not, however, forthcoming. Then follows a thorough-going statement of Trendelenburg's use and understanding of especially the concepts "possibility" and "necessity" (pp. 37-49), which is to be found formulated in the Chapter on *Die Modalen Kategorien* in the major work *Logische Untersuchungen*.

The final comparison seems undoubtedly to be the monograph's most important chapter, in which, among other things, a shift in Kierkegaard's concept of necessity between *The Fragments* and *The Sickness unto Death* (1849) is pointed out: "Four years later, however, when Kierkegaard came to write *The Sickness unto Death*, he had discovered another kind of necessity. In the language of today's logic, he had moved from a logic of the rational coherence and interaction of the matter, form, causal conditions, and purpose/goal of an event, to the quite different logic of "conditionals" ("if...then..."), and to the even more complex fields of the logic of propositional attitudes and the logic of intentional action (not that he would have put it in these terms)." (p. 75). The shift in the above-mentioned concept has, according to Come, its origin in the Corsair affair (p. 72, n. 19). Also this topic will, apparently, be gone into in the coming later work.

The monograph's immediate merit is that it more fully attempts to define Trendelenburg's possible influence on Kierkegaard than has been done hitherto in much of the secondary literature.

Peter K. Westergaard

*C. Stephen Evans:*

**Søren Kierkegaards Christian Psychology.  
Insight for Counseling and Pastoral Care.**

Ministry Resources Libery, Zondervan Publishing House,  
Grand Rapids, Michigan 1990. 135 S.

**D**ieses kleine, aber gut beschriebene Buch will nicht nur die Grundzüge der kierkegaardschen Psychologie vorstellen, sondern zugleich auch ein Beitrag sein zur gegenwärtigen Diskussion über das Verhältnis zwischen Psychologie und Wissenschaft sowie zwischen Psychologie und Christentum. Der Verf. hält sich in vorbildlicher Weise an die Devise, daß wir nur dann Kierkegaard richtig gelesen haben, wenn wir uns selbst und unsere Welt besser verstehen.

Dieses Buch ist, auch wenn es eine sichere Kenntnis Kierkegaards verrät, nicht für Kierkegaard-Spezialisten geschrieben, sondern es will die Psychologie Kierkegaards für die moderne Diskussion um Psychologie und Seelsorge fruchtbar machen und damit zugleich auch eine Einführung in das Werk Kierkegaards sein.

Beides erscheint in vorzüglicher Weise gelungen. Der Hauptteil des Buches stellt die Hauptaspekte der Psychologie Kierkegaards, wie sie vor allem im Begriff Angst, der Krankheit zum Tode und in Entweder Oder und den Stadien erscheinen, in verständlicher Sprache dar, d.h. er referiert und zitiert nicht nur, sondern er legt eine nach-denkliche Auslegung der Gedanken Kierkegaards vor, bei der er es sich dank überlegener Sachkenntnis auch leisten kann, die Gedanken Kierkegaards in eigener Sprache darzustellen. Eine besonnene, lesbare Darstellung, die nicht durch Eigenwilligkeiten und überflüssige Polemiken gestört ist.

Aus meiner Sicht die interessantesten und originellsten Abschnitte des Buches sind das einleitende und die beiden abschließenden Kapitel des Buches, in denen sich der Verf. der Methodenfrage stellt und Kierkegaard zur modernen Psychologie und klientenzentrierten Seelsorge in Beziehung setzt. Auch wenn er Kierkegaard als einen christlichen Tiefenpsychologen, einen Entwicklungspsychologen und Therapeuten bezeichnet, ist er sich darüber im Klaren, daß Kierkegaards "Psychologie" etwas anderes ist als das, was wir heute darunter gemeinhin verstehen. Aber das Verdienst des Buches besteht darin, daß

sich der Verf. nicht mit dieser – ziemlich banalen – Feststellung begnügt und, wie dies üblicherweise geschieht, Kierkegaard als einen Vorläufer der modernen Psychologie hinstellt, der schon viele ihrer Einsichten über die Angst und das Unbewußte vorweggenommen habe, sondern daß er Kierkegaards Psychologie als eine Alternative oder besser Ergänzung zur modernen “wissenschaftlichen” Psychologie anbietet. Es geht nicht nur um die Beschreibung und Erklärung menschlichen Verhaltens, sondern um das Verstehen und die Bewertung dieses Verhaltens. Hier hat Kierkegaards “hermeneutische” Psychologie auch heute noch eine wichtige Mission, und der Verf. hebt denn auch mehr als andere Autoren die Unterschiede zwischen der Tiefenpsychologie Kierkegaards und der Freuds hervor. Nicht die empirisch-wissenschaftliche Psychologie an sich ist zu kritisieren, sondern der “Mythos der Wissenschaft”, der die Aufgabe des Verstehens vernachlässigt.

Das letzte Kapitel des Buches versucht, grundlegende Einsichten kierkegaardscher Psychologie für moderne Therapieformen, der Psychotherapie, der Verhaltenspsychologie und der klientenzentrierten Therapie von Rogers fruchtbar zu machen. Das maieutische Ideal Kierkegaards will hier sowohl die Freiheit und die Autonomie des Klienten gewahrt wissen als auch den Ernst des Gottesverhältnisses. Der Verf. plädiert für eine “inkarnatorische” christliche Therapie, die das maieutische Ideal mit der Gottesbeziehung verbindet und diese nicht als alternativen versteht. Jenseits aller psychologischen Professionalität hat der christliche Glaube Ressourcen, die ihn kompetent zur Seelsorge machen.

Ein gutes Buch, das nicht nur lesbar ist, sondern auch zum Nachdenken anregt und in verdienstvoller Weise Kierkegaards Anliegen in die moderne Diskussion um Psychologie und Seelsorge einbringt. Der Verf. erliegt nicht der Versuchung zu unfruchtbarer und vereinfachender Polemik gegen die moderne Psychologie, sondern lädt zu einem wirklichen Dialog ein.

*Eberhard Harbsmeier*

Wilfried Greve:

**Kierkegaards maieutische Ethik.**

Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1990. 353 S.

Wilfried Greve bestimmt das pseudonyme Werk Kierkegaards als "aneignungsorientierte maieutische Theorie" (S. 21). Es will eine Theorie der Existenz herausarbeiten, indem es die Stufen von Existenz auseinander entwickelt. Das pseudonyme Werk ist also eine Stadienlehre, d.h. eine Theorie prinzipieller Lebensformen oder Daseinsmöglichkeiten, eine Theorie freilich, die schrittweise aufgebaut wird.

Es geht Greve darum, diesen Theorieverlauf zu rekonstruieren. Er begrenzt jedoch sein Anliegen. Im Anschluß an Gregor Malantschuk unterscheidet er zwischen einer ersten "konkreten" Pseudonymenfolge, die aus *Entweder Oder*, *Die Wiederholung*, *Furcht und Zittern* und *Stadien auf des Lebens Weg* besteht, und einer zweiten "abstrakten" Linie, die aus dem *Begriff Angst* und den *Philosophischen Brocken* besteht. Diese beiden getrennten Linien laufen in der abschließenden *Nachschrift* zusammen. Die maieutische Ethik, auf die der Titel des Buches verweist, wird in der ersten konkreten Folge von Pseudonymen entfaltet. Die Untersuchung des Buches gilt der Stadienlehre, die in dieser Abfolge von Werken entfaltet wird, wobei aber vor allem der *Begriff Angst* und die *Unwissenschaftliche Nachschrift* herangezogen werden.

Gerade der Johannes Climacus der *Nachschrift* liefert den Leitfaden der Untersuchung. Climacus will die innere Kontinuität in den pseudonymen Werken aufzeigen. Ausgehend von der Theorie von der indirekten Kommunikation als sokratischer Maieutik lassen sich diese Werke im Zusammenhang lesen.

Es ist jedoch wichtig zu sehen, in welchem Sinne es sich in dieser ersten konkreten Pseudonymenfolge um eine *maieutische Ethik* handelt. Es ist eine Ethik mit 'dialogischer' Struktur, freilich in dem Sinne, daß sie in immanenter Diskussion konkreter Existenzweisen aufgebaut wird, d.h. es wird für eine Existenzform durch immanente Kritik einer anderen Existenzform argumentiert.

Der erste maieutische Schritt ist die Begründung des Ethischen aus dem Ästhetischen in *Entweder Oder*. Der nächste Schritt oder besser die nächsten Schritte sind die Kritik des ethischen Stadiums in der *Wiederholung*, in *Furcht und Zittern*

und in den *Stadien*. Der Theorieverlauf wird rekonstruiert, indem die Positionen in den Werken so aufeinander bezogen werden, daß sie aufeinander antworten. Dies geschieht nicht nur dadurch, daß das Folgende an das Vorhergehende anknüpft. Argumentativ werden auch Antworten rekonstruiert, die frühere Positionen (vor allem die von B in *Entweder Oder*) auf die spätere Kritik geben könnten.

Das Anliegen des Buches von Greve ist jedoch nicht nur die Rekonstruktion dieses Theorieverlaufs, sondern auch, "mit der Rekonstruktion der maieutischen Ethik, der Stadienlehre der frühen Pseudonyme, eine systematisch eigenständige Konzeption des Ethischen darzulegen und zu würdigen" (S. 36). Die Frage drängt sich hier nun auf: Worin besteht diese Theorie? Handelt es sich um eine Gesamtheorie? Oder liegt hier nicht - wie Greve es selbst formuliert - ein Theorieverlauf vor? Die Frage läßt sich auch so formulieren: Worauf läuft dieser Prozeß hinaus? Nach Greve handelt es sich um Positionen, die sich selbst im Verlauf aufheben. Der Verlauf ist ein Prozeß hin zur Bestimmung des Religiösen.

Greve benutzt hier die Unterscheidung aus dem *Begriff Angst*: Das, was die erste Folge von Pseudonymen gibt, ist erste Philosophie. Aber indem sie in Ethikkritik einmündet, denkt diese Folge die erste Philosophie zu Ende. Es handelt sich also um "eine Selbstaufhebung erster Philosophie". Die "innerpseudonyme Bedeutung der maieutischen Ethik" besteht darin, daß die konkreten Pseudonyme "ihre Ethik bis hin zum Scheitern am Problem der Schuld" führen (S. 263). Aber in welchem Sinne handelt es sich dann um eine "eigenständige" Konzeption? Greve versucht am Schluß, eine Antwort zu geben, indem er die maieutische Ethik in die Typologie moderner normativer Ethik einordnet. Die maieutische Ethik aber, die hier in ihrer systematischen Eigenart bestimmt wird, ist die Ethik, die der Ethiker in *Entweder Oder* repräsentiert und die in dem rekonstruierten Theorieverlauf destruiert wird (S. 26).

Greve bemerkt, die Ansprüche der Untersuchung seien aufgrund der begrenzten Themenstellung "gering" (S. 35). Das ist zu bescheiden, jedenfalls aber handelt es sich um eine Begrenzung, die eine Stärke ist.

Das Buch ist ein höchst willkommener Beitrag zur Literatur über Ethik bei Kierkegaard. Es ist klar, knapp und pointiert geschrieben. Es liefert eine sorgfältige und genaue thematische Interpretation der einschlägigen Texte. Die Stärke des Buches

liegt vor allem darin, daß es von innen her die Stadientheorie als einen argumentativen Prozeß zwischen den einzelnen Werken in der "konkreten" Abfolge von Pseudonymen rekonstruiert und so den "Raum" aufzeigt, in dem die einzelnen Positionen formuliert werden. Damit stellt das Buch einen Fortschritt dar, da es sich nicht damit begnügt, die Stadientheorie lediglich schematisch zu reproduzieren, so wie dies sonst in der Kierkegaard-Literatur oft geschehen ist, sondern als argumentativen Verlauf rekonstruiert.

*Arne Grøn*

*Bruce H. Kirmmse:*

**Kierkegaard in Golden Age Denmark,**

Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1990,  
IX + 558 pp. 35 US\$ (cloth).

**I**n his book Bruce H. Kirmmse wishes to show that the view taken of the relation between politics and religion plays a decisive role in Kierkegaard's authorship, and that it was in response to the political and social developments of his time that Kierkegaard came to his own understanding of this relation. The book is a confrontation with "the traditional, conservative interpretation of Kierkegaard's politics" (p. 3). Far from being reactionary, his view should be seen as a variant of classical liberalism.

The book falls into two parts, the first being "Kierkegaard's Denmark", the second "Denmark's Kierkegaard".

*Part One* also consists of two sections. In section I (pp. 9-76) the social and political development in Denmark from roughly 1788 till 1848 "and after" is described. Kirmmse pays attention to the fact that the cultural flowering of the Golden Age takes place in spite of economic decline and a deep-going transformation of society. There was an unresolved conflict between urban "culture" and "the common man". This is "the fundamental cultural-political setting for the development of Kierkegaard's own views on society, and specifically on the relation between politics and religion" (p. 26).

Section II (pp. 77-247) is called "Politics and Religion in

“Golden Age” Culture”. It examines in two stages the conservative Golden Age “mainstream”. First Adam Oehlenschläger and J.P. Mynster are dealt with as the literary and religious leadership of the first generation of the Golden Age. Next come Johan Ludvig Heiberg and H.L. Martensen as the leading figures in the second generation of the Golden Age. What is remarkable here is Kirmmse’s parallel-reading of the two relationships. The relation between Heiberg and Martensen shows striking parallels to the relation between Oehlenschläger and Mynster. There is clearly a common culture, a continuity and stability underneath all the lesser changes.

In this second section, however, Kirmmse not only describes the Golden Age “mainstream”, he also examines its two major alternatives: N.F.S. Grundtvig and the liberals (represented by H.N. Clausen and Orla Lehmann). The reason for treating these two alternatives in the same section as the Golden Age mainstream is that both – each in its own way – nevertheless reaffirms Golden Age culture. This is most obvious in the case of the liberals who shared essentially the same elitist or “mandarin” view of culture as the Golden Age mainstream. But even though Grundtvig held a “populist” position concerning culture, he shared with Golden Age culture its “romantic” emphasis upon the significance of history to the present.

With this Kirmmse’s thesis has been prepared: In contrast to the two aforementioned “alternatives”, Kierkegaard’s vision is a radical alternative to the Golden Age mainstream. “Kierkegaard was thoroughly his own person, an original – an agnostic on the significance of History, a populist on the locus of Culture, and a genuinely modern, post-1848 alternative to the *ancien régime* world-view of the Golden Age” (p. 247). This is the thesis which the second part of the book will defend.

*Part Two* (pp. 259-486) inquires into Kierkegaard’s “politics”. But this consists essentially of a series of deliberations upon the limits of politics, limits to be set by religion. The central issue is thus the relation between politics and religion. Kirmmse examines Kierkegaard’s works starting with *A Literary Review*. He limits the inquiry to the “post-*Postscript*” authorship because of its increasingly political character.

The basic view in Kierkegaard on the relation between politics and religion is that they delimit each other. In one direction the delimitation is that politics is left to itself. It is an area of a relative good and of relative decisions. What Kirmmse calls

Kierkegaard's liberalism consists of a secularism (politics has its own sphere) and an agnosticism (this sphere being a sphere of relative, not absolute or ultimate, decisions). Thus, Kierkegaard is not concerned with the content of politics itself, but with its boundaries. And it is for religion to make this delimitation.

This means that the relation between politics and religion consists of religion delimiting politics. Or, in other words, there is a priority in this relation. Kirmmse discerns a "prioritarian" view of the relation between religion and politics (Matthew 6:33 being *locus classicus*): It is religion that has priority, but with this priority the Christian can live in the world. The Christian is also citizen.

However, Kirmmse is reading Kierkegaard's authorship in the direction of the attack on the Church. He wants to show that the social and political transformation which came to expression and consolidation in 1848 and after, "was the shaping and driving force behind the final phase of SK's authorship" (p. 410), and that the development in this phase culminating in Kierkegaard's attack on the Church is a consequence of the view of the relation between religion and politics that he had already before 1848. What, then, is the development?

Apparently there is a growing tension between Kierkegaard's "prioritarian" view of the relation between religion and politics on the one hand, and his notion of straightforward martyrdom on the other. While Christianity according to the prioritarian view gives a (hidden) foundation for living in the world, with the emphasis on martyrdom it seems unequivocally to oppose it.

Here Kirmmse presents his "historical argument": What motivates Kierkegaard's increasing call for secularization and disestablishment, is his "growing post-1848 sense of his nation's social, political, and religious *coming-of-age*" (p. 443). This radical transformation – the coming-of-age of "the common man" – makes the drawing of a demarcation line between politics and religion even more necessary. It becomes more obvious that politics has its own sphere. However, the danger is at the same time that political power forgets its own limits. The threat of a totalitarian politics necessitates that religion from without delimits the political sphere. The Christian religion can do this because it anchors the individuality of the individual and the basic human equality in a relation outside the political sphere, the relation of the individual to God. This means, however, that

Christianity must not be accommodated to the establishment, the social and cultural hierarchy.

According to Kirmmse then, the post-1848 development of Kierkegaard's vision of the relation between politics and religion is that they even more explicitly than before – right down to the details of their outer manifestations – must be separated. The relation is that they delimit each other negatively. "There can be no Christian state, no Christian society" (p. 448). But this post-1848 development is a development, an accentuation, of the vision of the relation between politics and religion that was outlined in the years leading up to 1848, in opposition to the cultural-religious synthesis of the Golden Age.

As I hope it has become clear, Bruce Kirmmse's book is a remarkable achievement in the literature on Kierkegaard. It presents full and detailed material and at the same time maintains a comprehensive view of Kierkegaard's authorship. It is able to place the authorship in its historical context in such a way that our understanding of the authorship itself is deepened. Kierkegaard is situated in the context of a modernity of which we ourselves are citizens, through concentration on a problem that, in Kirmmse's word, is "a problem for all ages" (p. 5), namely the relation between politics and religion.

As I have mentioned earlier, Kirmmse develops his thesis by examining the works coming after *The Postscript*. Sometimes one misses a more systematic discussion of the problems posed by these works. His reading of texts often paraphrases. However, the broad but also detailed exposition has its advantages. The reader is indeed introduced to each work.

In a certain sense, Kirmmse's new reading of Kierkegaard reaffirms a more traditional point: Kierkegaard's politics consists of drawing the boundaries of politics, and finally of separating politics and religion. What is surprising in Kirmmse's reading of the post-*Postscript* authorship is his point that Kierkegaard by this very insisting on the limits of politics recognizes its relative independence and hereby sees the possibilities and the dangers of modern society. However, one must ask whether Kirmmse's reading implies a reduction of the sphere of community to a sphere of "instrumental relationships of prudence and utility" (p. 5). If this reduction really is Kierkegaard's own, isn't his diagnosis and cure of the dangers of modern society weaker than it has to be? In the same way, I find Kirmmse's opposition of Kierkegaard's modern "agnosticism" and Grundtvig's "roman-

tic" understanding of the significance of history to be too schematic.

However, objections like these show, I hope, that Kirmmse's book in a stimulating way also provokes discussion. It is thus to be recommended to all Kierkegaard scholars.

Arne Grøn

*Achim Kinter:*

**Rezeption und Existenz.**

**Untersuchungen zu Sören Kierkegaards "Entweder-Oder".**  
 Texte und Untersuchungen zur Germanistik und Skandinavistik  
 nr.26. Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris,  
 1991, 131 S., 35 DM.

*Konrad Paul Liessmann:*

**Ästhetik der Verführung. Kierkegaards Konstruktion  
 der Erotik aus dem Geiste der Kunst.**

Anton Hain, Frankfurt am Main, 1991, 111 S.

**E**ntweder-Oder wurde schon früh von der Kritik recht rüde behandelt. Als z.B. J.L. Heiberg das Werk in einem seiner "Intelligenzblätter" rezensierte, nannte er es ein "Monstrum von einem Buch", das allein durch seine "Masse" beeindruckt, – ja so monströs war das Buch, daß Heiberg davon überzeugt war: "Wenn der Autor es für Geld sehen lassen würde, würde er genauso viel Geld einnehmen wie wenn er es für Geld lesen lassen würde". Soweit der äußere Umfang des Werkes. Was seinen Inhalt betraf, so war dieser ebenso kapriziös wie das Äußere monströs war. Im ersten Teil könne man so, meinte Heiberg, stilistisch einen "unangenehmen, taktlosen Spaziergang" wahrnehmen, auch werde man durch mangelnde "organisatorische Fähigkeit" des Verfassers irritiert, die alles "traumhaft, unbestimmt und verschwindend" mache. Die fließende Form und die rhetorischen Macken waren jedoch nichts im Vergleich zum "Tagebuch des Verführers", das bei Heiberg große moralische Entrüstung hervorrief: "... man ist angewidert, ekelt sich, ist aufgebracht, und man fragt sich selbst, nicht ob es möglich ist, daß

ein Mensch so beschaffen sein kann wie dieser Verführer, sondern ob es möglich ist, daß eine Verfasser-Individualität so beschaffen sein kann, daß sie Gefallen daran findet, sich in einen solchen Charakter hineinzusetzen und ihn in seinen stillen Gedanken herauszuarbeiten”.

Trotz seines Unbehagens über den ersten Teil hat Heiberg dennoch nicht von dem Buch lassen können, er hat seine Lektüre vielmehr mit dem zweiten Band fortgesetzt, der ihn ganz anders zu beeindrucken vermochte. Hier hat er nämlich “Gedankenblitze” gefunden, “die plötzlich ganze Sphären des Daseins erhellen”, und zugleich die “organisierende Macht”, nach der er im ersten Teil vergeblich gesucht hatte. Hier ist, sagt er, “ein selten hochbegabter Geist, der aus tief spekulativem Grunde die schönste Anschauung vorführt ... und seinen Vortrag mit einem Strom des pikantesten Witzes und Humors durchwirkt”. Das Spekulative war ja bekanntlich gerade etwas für Heiberg, der denn auch meint, er habe das Anliegen des Buches jetzt verstanden, von dem er mit hegelschem Pathos mitteilt: “Der zweite Band ist absolut, hier geht es nicht um ein Entweder-Oder ...”.

Inwiefern das Werk in Heiberg, dem damaligen Ästhetiker par excellence, seinen rechten Leser gefunden hat, ist ziemlich zweifelhaft, sichtlich ist aber seine Hervorhebung des zweiten ethischen Teils des Werkes bei Kierkegaard auf Sympathie gestoßen, was deutlich durch den Zusatz, mit dem er die Nachschrift begleitete, bezeugt ist. Hierdurch veranlaßt und motiviert durch die dialogische Struktur des Werkes, das jedenfalls formal eine Bewegung vom ästhetischen A zum ethischen B beschreibt, hat die Kierkegaard fleißig interpretierende Nachwelt – wir nennen keinen Namen, um keinen zu übergehen – diese Priorität übernommen und folglich auch das “Tagebuch des Verführers” als ein Stück Literatur verstanden, das man entweder wie Heiberg ekelhaft fand, einfach übersah oder in eine Art negative maieutische Strategie umdeutete, die dem Leser zu dessen Erschrecken vorführen konnte, wohin es führen kann, wenn man nicht wie der besonnene Beisitzer vom Amtsgericht wählt, zu wählen.

Statt sich an Kierkegaards autoritative Aussagen zu dem Werk zu halten, könnte man jedoch fragen, was das Werk, oder besser der Text selbst, zu sagen hat. Und wenn man selbst so fragt, befindet man sich mitten im Projekt Achim Kinters, in dem es eben darum geht, zwischen Autorintention und Textintentionalität zu unterscheiden. Kinter will damit gerade nachweisen,

daß es sich in 'Entweder-Oder' nicht nur um zwei unterschiedliche Lebensformen handelt, sondern zugleich um ihnen entsprechende Schreib- und Rezeptionsmodelle. Eine solche Auslegung bezeichnet Kinter als eine 'skripturale Interpretation der Existenz', womit er meint, "daß durch die Wortgruppe Schrift im weitesten Sinne existentielle Situationen, Stimmungen oder Entscheidungen beschrieben werden, ja ein anthropologischer Standpunkt vertreten wird" (vgl. S. 3). Methodisch bedeutet dies, daß das Werk als "ein fiktionaler Text" gelesen wird, "der eine komplizierte Erzählstruktur und ein mehrdimensionales Rezeptionsmodell aufweist. Dabei reflektiert der Text "Entweder-Oder" seine literarischen Bedingungen und Möglichkeiten und stellt dem Leser zwei verschiedene Lesarten vor. Seine Struktur ist die Gegenüberstellung dieser beiden Lesarten, die sich in den Figuren A und B konkretisieren. Die Gegenüberstellung fordert dabei die Stellungnahme des Lesers" (S.15). Die Authentizität des Subjekts ist somit nicht nur ein existentielles, sondern zugleich ein hermeneutisches Anliegen, eine Frage nach der rechten Rezeption.

Nach einer kleinen Geschichte der Kierkegaard-Rezeption und einer skizzenhaften Vorstellung der Kierkegaard-Rezeption in Deutschland folgt eine ebenso ganz kurz gefaßte Darstellung der Position Kierkegaards als Schriftsteller und Autor, wonach die Auslegung von Entweder-Oder Abschnitt für Abschnitt beginnt. Hier erweist sich Kinter rasch als ein scharfsinniger Leser, der dank einer umfassenden Kenntnis vor allem der deutschen Romantik eine Reihe von textuellen Kunstgriffen im Werk Kierkegaards deutlich zu machen vermag. So hat Kinter als Leser ein feines Gespür für die Intertextualität, Fiktionalität und genremäßige Komplexität des Werkes, wie er auch stets ein gutes Auge für die Bedeutung der Metapher hat und sie selbst auslegungsmäßig in einer Form von Intertextualität oder Selbstreferentialität kombiniert – so wenn er beispielsweise das Wesen der Auslegung mit dem Prolog aus der "Krankheit zum Tode" illustriert (vgl. S. 49).

Als eine Art Ausgleich für die Versäumnisse früherer Zeiten übertreffen die Analysen Kinters zum ersten ästhetischen Teil des Werkes sowohl qualitativ als auch quantitativ seinen ethischen zweiten Teil, der auf gut zehn Seiten abgewickelt wird. Die etwas geklemmte Moral ist hier, daß sich der Assessor genötigt sieht, in einem moralisierenden Diskurs zu argumentieren, und dem Ästhetiker keine glaubwürdige Alternative entgegenzustel-

len vermag. Die textintentionale Pointe Kinters ist, daß das Bildungsprogramm des Assessors stilistisch durch seinen eigenen Text dementiert wird, wodurch er als eine Figur erscheint, die "ganz und gar nicht der überlegene, A entlarvende Strategie ist, sondern ein sich lang und breit rechtfertigender Ehemann und Beamter, der schließlich noch Pfarrersworte bemüht, um die vermutlich schwache Überzeugungskraft seiner Briefe zu stärken – und dessen Phänotyp Kierkegaards Feindbild so ähnlich sieht. Um so erstaunlicher, daß dieser bleiche Ethiker seine Leser so lange bluffen konnte" (S. 93). Dieser Bluff ist sicherlich erstaunlich, auch wenn es in der dekonstruktiven oder neo-strukturalistischen Interpretation des Werkes lange *comme il faut* oder geradezu ein *must* gewesen ist, den 'Dialog' klar zugunsten des Ästhetikers zu entscheiden, weshalb eine post-postmoderne Verteidigung des Ethikers in einem gewissen Sinne eine mindestens genauso große Herausforderung gewesen wäre. Eine solche Diskussion liegt jedoch außerhalb der Perspektive von Kinter, die mit einer Hypothese über die literarische Gattung von 'Entweder-Oder' abschließt, das nach Kinter ein Roman ist, der durch seine dynamische Mobilität und Formenpluralität mit Goethes 'Wilhelm Meisters Wanderjahre' verwandt ist.

Wie überzeugend diese Argumentation auch sein mag, so hätte man sich wünschen können, daß Kinter seine vorzügliche Interpretation mit einer mehr systematischen Reflexion über den Anlaß für die Divergenz selbst zwischen Autorenintention und Textintentionalität bei Kierkegaard abgerundet und hierbei einige der Konsequenzen angedeutet hätte, die dieser Konflikt für eine weitere Interpretation des späteren Werkes haben muß. Hier ist Kinter seinem Leser eine Erklärung um so mehr schuldig, als er früh in seinem Buch kundtut, die überwiegend theologisch/philosophische Interpretation Kierkegaards scheinbar der Vergangenheit anzugehören. Vielleicht wahr, aber umgekehrt wird der Konflikt zwischen Autorintention und Textintentionalität erst in dem Augenblick wirklich akut, wo er im Lichte von Kierkegaards theologisch/philosophischem Denken gesehen wird. Hiervon zu abstrahieren, wäre deshalb schade – nicht so sehr für Kierkegaard als vielmehr für seine Leser.

Konrad Paul Liessmann erfüllt in mehreren Punkten die Forderungen, die Kinter an die künftige Generation von Kierkegaard-Lesern stellt. Mit seiner "Ästhetik der Verführung" liest er nämlich das 'Tagebuch des Verführers' ästhetisch und macht also genau das Gegenteil von dem, was zuerst Heiberg und dann

Kierkegaard taten, als sie das Werk ethisch beurteilten und damit, buchstäblich gesprochen, die fundamentale Pointe des Werkes übersahen. Und worin besteht diese? Sie besteht nach Liessmann darin, daß das ‘Tagebuch des Verführers’ ein Abenteuer des Geistes beschreibt, indem es die Verführung eines Menschen nach den Prinzipien der Kunst realisiert; eine solche Ästhetik der Verführung insistiert mit anderen Worten auf der “Durchführung eines nach allen Gesichtspunkten der Moral verwerflichen Aktes nach den Kriterien der Eleganz, der Präzision und der Schönheit” (S. 11).

Paraphrasierend und kundig kommentierend behandelt Liessmann zunächst die verstellt glaubwürdige Darstellung des Fundes der Papiere zu ‘Entweder-Oder’ von Victor Eremita, wonach er – Liessmann – die formalen Prinzipien und die Begriffsbildungen entfaltet, welche die verliebte Huldigung von Ästhetiker A an Mozart in ‘Die unmittelbaren erotischen Stadien oder das Musikalisch-Erotische’ konstituieren. Mit diesen Analysen hat Liessmann ein solides Fundament für die Darstellung der Steigerungsformen des Begehrens geschaffen, wie diese sich in Cherubinos Melancholie, Papagenos Leid und Don Giovannis Triumph konkretisieren. An dieser Stelle, d.h. etwa in der Mitte der Studie von Liessmann, wird Johannes der Verführer als das strategisch reflektierende Pendant zur sinnlichen Genialität Don Giovannis eingeführt. Präzise, wenn auch zuweilen mit etwas aristokratischer Distanz zu seinem Leser, behandelt Liessmann dann Punkt für Punkt die “*Artistik* des Verführers” (S. 57), welche die artifizielle Struktur im ‘Tagebuch des Verführers’ darstellt und dieses zu einem zynischen Kunstwerk macht: “Was Johannes anspricht und ausspielt, ist die erotische Faszination des Geistes überhaupt – weil er das Unsinnliche, Unkörperliche schlechthin ist. (...) Er setzt seinen Geist – als brillante Rede und als körperliche Zurückhaltung – ein, um in Cordelia überhaupt erst die Idee der Begehrlichkeit allmählich zu wecken” (S. 67). In dieser taktischen Poetisierung des Existenziellen vermag so der reflektierte Verführer im Gegensatz zum unmittelbaren Don Giovanni die Begierde in dem beehrten Gegenstand hervorzurufen und zu intensivieren, dessen Schicksal sich dann unter dem minutiös registrierenden Panoptikum der ästhetischen Reflexion abspielt.

Mit seiner moralisch neutralen Darstellung dieser Dramaturgie des Verführers potenziert Liessmann *nolens volens* das Fragen seines Lesers nach der Legitimität der moralischen Beur-

teilung der Exzesse des Ästhetikers durch den Assessor. Um so interessanter erscheint die Überschrift des vorletzten Kapitels des Buches: "Wer A sagt, muß nicht B sagen oder Wider die Verführung der Ästhetik", die jedoch mehr verspricht, als sie einlöst, oder, vielleicht ironisch, etwas anderes einhält als sie verspricht. Kurz, Liessmann behauptet hier: Obwohl in der ethischen Argumentation des Assessors nichts Zwingendes ist, lohnt es sich dennoch, einen Blick in seine Papiere zu werfen, da sie, wie es heißt "einige Züge des Ästheten deutlicher erkennen lassen" (S. 88). Soweit ich sehen kann, trägt dieses etwas sporadische Zwischen den Zeilen Lesen jedoch nichts Wesentliches zur Nuancierung des Portraits des Ästhetikers bei, der bei Liessmann das letzte Wort und damit die Lacher auf seiner Seite zu haben scheint.

Inwieweit dies der Fall ist, läßt sich nun nicht definitiv entscheiden, denn Liessmann hält bis zuletzt, d.h. bis zu "Kleine wissenschaftliche Nachschrift für den beflissenen Leser", eine Art Zweideutigkeit fest, die formal schön dem eigenen zweideutigen Wesen des Gegenstandes entspricht, aber zugleich den abschließenden Bemerkungen eine gewisse Unsicherheit verleiht, die die kleine Nachschrift zwischen summarischen Bestimmungen der Bedeutung der Pseudonymität und Reflexionen über die Möglichkeiten einer biographischen Deutung hin und her schwingen läßt.

Insofern gleicht Liessmann keinem geringeren als Johannes dem Verführer, denn auch der Verführer hat seine Stärke im Ablauf selbst, dem Prozessualen im Text, nicht im seinem Fazit.

*Joakim Garff*

Anne T. Salvatore:

**Greene and Kierkegaard: The Discourse of Belief**

Tuscaloosa: University of Alabama Press (1988) xvii + 106 pages.

As the title of her book indicates, Ms. Salvatore's book is focussed on the fiction of Graham Greene set against the background of the writings of Søren Kierkegaard. The correspondences she notes and illuminates – how each author makes sophisticated and fluctuating use of irony in dialectical fictional structures, presents characters in a “double-edged” way which takes away from them at least as much as it gives them, and aims (or seems to her to aim) at an idea of the self as a spiritually integrated reality – strike me as reasonable, though that last is, of course, the question which most divides “post-modern” readers of Kierkegaard from their more “existentialist” predecessors. The close comparison between Greene and Kierkegaard allows her to make a strong argument for the case that if Greene is a “Catholic novelist”, he is far from hewing to the traditional dogmatic line.

As a primary instance of Greene's kind of non-traditional religiosity, take her opening discussion of irony. In the first chapter she argues that the contradiction between Greene's very traditional structural forms and the late modern or post-modern vision of the world and people within those structures aims at none of the standard ironic postures – “mediate”, “disjunctive”, or “suspensive”, (5), but at something else. It is still irony, but “what is actually being ironized is not only a fragmented human world but, more important, the disjunctive ironic standpoint itself”. (5). It might be called – though Salvatore does not name it – redeemed irony. So what lies behind irony is not orthodoxy, but another form of irony. I doubt that there will soon be an encyclical devoted to this theme. And I myself wonder how a person works herself into the position where one can see such a thing as redeemed irony as both redeemed and irony.

Of course the orthodox will say – as they do of Kierkegaard – that irony is merely the tool the artist uses in the service of orthodoxy, and that faith – the *terminus ad quem* of each artist – is the positive overcoming of irony. At times in the last chapter (“Toward an Actual Self”) Salvatore seems to step into that view herself, but I think the first chapter's less positive (in the Hegelian sense) view is more likely the case in both writers. There

seems to be a positive element to what could be called redeemed irony, but it *is* still irony. Querry's last moments in *A Burnt-Out Case* illustrate the point. Querry seems to achieve a positive freedom there that overcomes (sublates?) the world of merely negative freedom which is the highest achievement of the other kinds of irony. Of course he dies right there, so the wordly effect is the same: nothing. If it is true that out of irony nothing comes, then maybe there is no such distinct thing as redeemed irony, for out of Querry nothing comes. But if there is such a thing as redeemed irony, the difference would be that where the other forms of irony finally make the ironist also into an objective something, redeemed irony personalizes (moves toward an actual self). Does this happen to Querry? An open question. To be able to resolve this question is to be something other than a human being.

Salvatore links "redeemed irony" with Kierkegaard's idea of faith as a kind of repetition, repetition being the quintessential movement of the ethical/spiritual life, and shows that it is the narrow gate: Some of Greene's characters (as some of Kierkegaard's) pass through it – Querry? and Monseigneur Quixote, some do not – Brown and Scobie. One – Maurice Bendrix – is caught in the act of attempting repetition; he can neither accomplish it nor refuse attempting it, so *The End of the Affair* is not the end of the affair, nor does the end of the book mark the end of the affair. Bendrix is stuck in the mirrored hallway of reflective life and needs either to give up some baggage or learn to walk backwards. That is to say he must *either* give up his desire to control the story of the affair *or* go back and make it unimportant. The latter is impossible (as Johannes the Seducer knows and so contrives that every affair is accidental) and if he gave up the former he would no longer be a writer, and writing is all he has, or knows: so the one is impossible – for the affair was the most important thing in his life (and cannot become unimportant even if it becomes nothing), and the other means to give up himself. Either give up yourself, or give up yourself: Now that is a problem Augustine would appreciate. (And the cure is to die ...). Bendrix knows that this is his situation. It is why he calls the story of the affair a record of his hatred, for Sarah's conversion is a threat to the life to which he has become accustomed, the only life he knows.

What I wonder about is not anything in this study, so much as its existence. What is the purpose of such a well-referenced

scholarly study? As Aristotle guessed long ago, matter is infinitely divisible though not infinitely divided, and this is certainly true of intellectual matter. It is capable of being divided, and this is certainly true of intellectual matter. It is capable of being divided in an infinite multiplicity of ways. Try to draw an end to this series – Greene and Kierkegaard, Kierkegaard and Shakespeare, Kafka and Kierkegaard, Nietzsche and Kierkegaard, Kierkegaard and Cervantes, Pascal and Kierkegaard, Kierkegaard and Kant ... . But this is not just a problem of Physics. Kierkegaard clearly, and, if Salvatore's thesis is correct, Greene as well, recognizes this infinite divisibility of matter as the source of a *moral* problem: It means that there are an infinite number of ways of escape from the one important issue – whether or not you will become spirit. There are an infinite number of wholly intellectual (Kierkegaard would say aesthetic) possible modes of disarming the task both writers have set themselves to take up. Joining that task to some other thing is easy, popular and perhaps even interesting. And therefore precisely the danger. As Kierkegaard himself said:

If that which one has to communicate is, for example, a conception of something historical or the like, it may be a good thing for someone else to arrive at the same conception, and all one has to do is simply work to get this idea acknowledged. But if the point of a person's activity is to do what is true: then one additional assistant professor is just a new calamity (Journals X-1 A15/#6302).

Several times Salvatore mentions Kierkegaardian condemnations of direct communication and theoretical approaches to "problems" which evaporate the concrete matter of life into abstractions, and she holds that "with Kierkegaard, the novelist [Greene] asks first for self-examination and then for ethical action, for a shift from the theoretical to the existential" (66). Why, then, write a direct communication like this book? For such a book precisely shifts again from self-examination and motive for ethical reflection to the theoretical. If her thesis is right, this book is a mistake.

A good book comes at you like an ice pick to the brain, to use an image from Kafka. Studies like this are like helmets – they deflect the ice pick from its path, and there are an infinite number of directions such deflections can take. Even another book on Greene and Kierkegaard is possible. This little piece might be the start of it.

Greene has the capacity to write in a way which takes the common reader like lightning would take the common fool who flies kites with metal keys in thunderstorms. At least that's what *The End of the Affair* felt like to me when I first read it. When I read it again 2 years later and it did the same thing I warned myself never to fly that kite again, in any weather. Now I might be able to; I have an external ground – I can use *The End of the Affair* to test Salvatore's thesis. So, the major problem with this book – let it be an emblem of a minor industry – is that if Salvatore's thesis is correct about Greene's aims – and Kierkegaard's – then her book is exactly the wrong thing, for it builds up a defence against the aims of the authors. Direct communication, like low voltage direct current, is harmless. Kierkegaard and Greene are not and do not wish to be harmless. I am not sure that transforming high voltage ac to low voltage dc is a task a human being ought to take up as her own. I may be mistaken; perhaps we should try to make the world safer, tame the lightning. Or it may be that such books do not really succeed in transforming the current entirely: but what is its purpose if not that? It may be that accidents still happen – that even from such a direct communication as this "it is always possible to go a little deeper on one's own feet" (96).

This criticism foregrounds what Salvatore has made background. Early in her book she explains Kierkegaard's analysis of communication as found in the *Journals* and pseudonymous works. Kierkegaard's study, in both places, has a constant ethical or religious edge as Salvatore also knows. But this knowledge is not virtue. Imagination has more ways of escape than a novelist can dream of – philosophy is one of them, literary criticism another. I am not sure what Graham Greene thinks of having a secondary literature dedicated to his work. I know for certain what Kierkegaard thought of it. Because Kierkegaard's authorship is informed not so much by the accidents of the history of his age as by an analysis of the ways of communication, his reflections on the uses to which his authorship would be put by assistant professors is a formally necessary, essential aspect of that authorship. That, at least, is how he would have it. A recent biographer of Greene reports Greene's feeling of being one of the (minor) characters in his novels. I wonder if that is a happier position than being a minor character in Kierkegaard's drama?

*Wim R. Scholtens:*

**"Kijk, hier barst die taal ..." Mystiek bij Kierkegaard.**

Kok, Kampen 1991. 84 pp.

*Johan Taels:*

**Søren Kierkegaard als Filosoof. De weg terug naar het subject.**

Universitaire Pers Leuven 1991. 170 pp.

**W**im Scholtens's book is a study of mysticism in Kierkegaard, and deserves a warm welcome, not only because it deals with an important though neglected dimension of Kierkegaard's thought that has long awaited a sympathetic interpreter but even more because of the way it succeeds in showing the contribution that Kierkegaard makes to spirituality.

On the few occasions Kierkegaard's relation to mysticism has been treated in the literature it has generally been in connection with either pietism or speculative idealism, the opposing poles of spirituality or philosophy. Scholtens in contrast shows how Kierkegaard rejects this opposition and brings spirituality and philosophy together in a creative relationship in which each continually presupposes and enriches the other. The chasm that has grown up between spirituality and philosophical enquiry Kierkegaard saw as detrimental to both – learning without devotion being as dangerous in his opinion as devotion without understanding.

It is the existence of this chasm that largely explains the mixed reactions mysticism now evokes. Leaving aside its association in the popular mind with the occult, it must also be admitted that it has not always been wholeheartedly accepted by Christians. Some of the major figures of modern Protestant theology, for example, within whose horizons many interpreters of Kierkegaard have worked, saw it as a Greek-infested, heretical form of Christianity. Others have seen it as exclusively associated with ecstasies and visions, and to be avoided on that account. Contemporary writers on mysticism, on the other hand, tend to see it as the full development of authentic religious living, and some go so far as to see it as fully human living and as a possibility which is open to everyone. That that was also Kierkegaard's position is clearly shown by this study.

Scholtens looks first at Kierkegaard's knowledge of mysticism, which goes back to his student years. Seeking to identify

Kierkegaard's own views, beyond a mere reconstruction of his reading, during that period, he finds evidence that the young Kierkegaard had a much more positive view of mysticism than is generally recognised.

When he returned to the reading of spiritual works in 1848, after the interruption of the years of literary production, Kierkegaard gained a lot of information from pietist Gottfried Arnold's *Kirchen- und Ketzer-Historie* of 1700, which stressed the role of mystics as "witnesses to the truth" and also contained favourable accounts of a number of Catholic mystics, including John of the Cross and Teresa of Avila. Among others Kierkegaard read or read about at this time were St Bernard, Hugh and Richard of St Victor, Suso, Ruusbroec and Alphonsus Liguori, whom he particularly liked. After 1850 he concentrated increasingly on the Church Fathers and the early Church.

For Kierkegaard, however, spirituality on its own was not enough. To yield its richest fruit it needed to be integrated with philosophy and psychology. A striking example of this principle in practise is furnished by the *Sickness unto Death*, as Scholtens shows, for its idea that the self has a relation to a Creator-ground and is only finally fulfilled when it rests in that relation provides a perspective in which union with its ground, the goal of mystics, can emerge as a goal for the self. It also makes it possible to go beyond analysis of the sickness of despair to the conditions for its cure, and in introducing the dimension of therapy, as Scholtens points out, Kierkegaard anticipates the dialogue that has subsequently developed between spirituality and psychiatry. Significant too in this connection is the stress he puts in the *Sickness unto Death* on the dependence of knowledge of God on knowledge of self, a perennial theme of the mystics.

At this stage in his study Scholtens confronts the criticism of mysticism by Judge William in *Either/Or*, and points to the element of irony here on Kierkegaard's part, the Judge's views on mysticism clearly reflecting the limitations of his position as a whole. One of the most serious of Judge William's misconceptions is his belief that the mystic's involvement with God would have the effect of isolating him from other people. Kierkegaard's view, as Scholtens shows clearly, is the precise opposite: love flows from one source and is undivided, so love of God will inevitably be expressed in love of other people, an idea he develops fully in *The Works of Love*.

A characteristic of mystical writing is a vivid use of image-

ry, and Scholtens devotes his longest chapter to Kierkegaard's "images of the inexpressible", discussing his use of the particular images of the struggle, intoxication and sobriety, breathing, light and darkness, the well, vertigo, fruitfulness, and the moment, all of which occur in the writings of the mystics, to express the reality of the self's groundedness in God. A theme that runs through these images and is fundamental to Kierkegaard, Scholtens stresses, is the need for acceptance in our relation to reality; we do not 'begin from nothing', but are always in a situation where, as well as a measure of freedom, there is also an element of givenness (or necessity). In order to bear fruit we have to heed both aspects, bringing reality into being from symbiosis of freedom and necessity. And this is something we achieve not so much by our striving as by our openness to and acceptance of what is already there.

In a chapter on Kierkegaard as corrective, Scholtens discusses among other things the place Kierkegaard saw for irony in spirituality and his adoption of the Catholic doctrine of analogy in his reflections on the relation of Creator and creature.

The final two chapters of the book are devoted to Kierkegaard's attitude to monasticism as it comes to expression in the journals and in his work.

**J**ohan Taels's book is a study of Kierkegaard's philosophy from the standpoint of his concept of subjectivity. Taels argues that Kierkegaard's subject is the actual, individual person in the concrete richness of existence, and contrasts this with the autonomous subject of the modern era, the illusory product of abstract thought, which makes man into isolated and fragmented being. While the aim of abstract thought is to leave behind the concrete and particular to reach the objective and universal, Kierkegaard moves in the opposite direction, back to the subject. For him it is the genuinely individual that is universally human, so that the way to universality is to become a subject.

Taels effectively disposes of the view that Kierkegaard is any kind of irrational subjectivist. His study is divided into two parts, in the first of which he looks at the form of Kierkegaard's writings and argues that his strategy of creating pseudonymous authors has a philosophical purpose, as a means of describing the subject in the concrete modes of its existence. The second part then gives an account of the content of Kierkegaard's philo-

sophy, concluding with a chapter showing how it relates naturally to Christian spirituality, which serves to underline again from a different angle the integration of philosophy and spirituality in Kierkegaard's work.

*Richard Summers*

*Johannes Sløk:*

**Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt S. Kierkegaards.**

München 1990. Kaiser Tb. 83; 171 S.; DM 19,80.

Mit einer Einleitung von H. Deuser versehene Übersetzung des Büchleins "Kierkegaards univers. En ny guide til geniet".

Kopenhagen 1983.

Johannes Sløk gilt international als Kierkegaard-Experte, vor allem durch sein grundlegendes Buch über dessen Anthropologie (von 1954). Daß er darüber hinaus gut lesbare, zusammenfassende Einführungen schreiben kann, hat er 1983 mit seinem Beitrag über Kierkegaard im zweiten Band der "Klassiker der Theologie" (hg. v. G. Kretschmar und H. Fries, S. 190-207) gezeigt. – Ebenso allgemeinverständlich, aber erheblich ausführlicher angelegt ist nun das 1990 auch auf deutsch erschienene Büchlein "Christentum mit Leidenschaft", versehen mit dem Untertitel: "Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt Søren Kierkegaards".

Bereits im Titel enthalten sind drei interessante Prämissen: 1. daß Kierkegaard als Repräsentant des *Christentums* zu verstehen sei – 2. daß er eine *leidenschaftliche* (d.h. *engagierte*, nicht *pathetische*) Variante dessen starkmacht – 3. daß das Denken Kierkegaards eine Gedankenwelt eigener Art darstellt. Von letzterem her stellt sich die Frage, inwiefern dieses Gedanken-Universum überhaupt a) zugänglich und b) als Einheit zu begreifen ist. Die Einführung Sløks setzt die Zugänglichkeit faktisch voraus, indem sie "Wegweiser" hierzu sein will. Ob jenes "Universum" allerdings überhaupt als Einheit zu begreifen ist, wird fraglich durch die facettenreiche und in sich verschachtelte Art der Selbstdarstellung Kierkegaards. Sløk betont die Bedeutung

der Pseudonyme (aber sind sie wirklich "Komplikationen und Mystifikationen"? 11) und geht sogar soweit, auch das *autonyme* Werk als *verstellte* Selbstdarstellung zu begreifen. Die These, daß wir es auch beim eigennamig edierten Werk "in gewisser Weise ... mit einem Pseudonym zu tun haben" (11), geht m.E. zu weit und ist in der Kierkegaard-Forschung auch keineswegs konsensfähig. Sie wird von Sløk psychologisch untermauert durch die spekulative These einer "mangelnden Fähigkeit [Kierkegaards], ganz und gar er selbst zu sein" (13). Daher habe er von Anfang bis Ende gewissermaßen Theater gespielt. Freilich tritt diese Theorie, die zu einem Generalvorbehalt führt (im Blick auf Spontaneität, Echtheit und Zuverlässigkeit des Werks), in erhebliche Spannung zur Voraussetzung des Titels, Kierkegaard habe das Christentum *leidenschaftlich* vertreten (was für ihn heißt: mit existentiellern Ernst im Blick auf dessen Wahrheitsanspruch; nicht gemeint ist eine Leidenschaftlichkeit, die "fundamentalistisch-fromm" oder "verschroben-irrational" ist, worauf H. Deuser im Vorwort S. 8 hinweist).

Nachdem somit in Kap. I die Pseudonymität reflektiert wurde, folgt in Kap. II eine Kurzdarstellung des Lebensweges und biographischen Hintergrundes (15-24): familiäre Herkunft, geistesgeschichtliche Verortung (Hegelianismus, Romantik, Pietismus), persöhnliche Krisen und Affären (Regine, Corsar, Staatskirche). In der gebotenen Kürze werden treffende Schlaglichter geboten. Vater Michael und Sohn Søren – ein Sohn des Alters, seine Eltern waren 1813 zusammen schon über 100 Jahre alt! – kommen allerdings beide schlecht weg: Der Vater war geschäftstüchtig bis hin zum Geiz (17), der Sohn "desperat" und "brutal" (21f.) in seinem Verhalten gegenüber Regine Olsen. Von außen gesehen sind diese Wertungen sicher nicht falsch, am Kern der Sache gehen sie allerdings vorbei; denn Kierkegaard suchte seinerzeit sehr überlegt und verantwortungsbewußt eine (für ihn zweifellos schuldbehaftete) Lösung, die er in seinem Herzen gar nicht recht wollte. Und in der Tat kann man all das "sicherlich von einem psychiatrischen Standpunkt aus betrachten" (24). Die Originalität und philosophische Effizienz dieses Ansatzes ist allerdings höchst zweifelhaft. Bei Sløk resultiert diese Blickverengung auch daraus, daß er Kierkegaard vorweg als *Privat-Denker* versteht, der im Grunde "nur das eine" wollte: "herausfinden, wer er eigentlich selbst war" (25): Das Gesamtwerk als philosophisch verklärte Selbstanalyse. Diese These hat zwar Anhalt in seinem frühen Tagebuchnotizen (insbesondere Pap. IA

75), verfehlt aber das Grundinteresse Kierkegaards, das eben nicht auf private, sondern auf allgemeingültige Erkenntnis zielt (insbesondere zur Frage, worin Mensch- und Christsein eigentlich besteht).

Im folgenden macht Sløk das im Grunde auch selber sehr schön deutlich, indem er die Dialektik des Menschen analysiert, zugleich er selbst und das Geschlecht zu sein (27-34). Diese Ausführungen sind brilliant, da sie diesen sehr schwierigen Sachverhalt schlicht und doch treffend erläutern. Zu den Glanzpassagen des Buches gehört auch der hervorragende, lange und differenzierte Exkurs über den Spießbürger (32-46). Die anschließenden Ausführungen zum Ästhetiker (47-62) und Ethiker (63-85) sind ebenfalls überzeugend. Weniger gelungen ist Sløks Erklärung des Wiederholungsbegriffs (86ff.), besser hingegen die des Schuldbegriffs.

Gut ist auch die Darstellung der Religiosität A (114ff.), während die Religiosität B (Christl. Paradox 135ff.) nicht so überzeugend gelingt, weil sie zu religionsgeschichtlich angelegt ist. Kierkegaards Christologie wird hier wie im folgenden Nachfolgekapitel (155ff.) nur andeutungsweise erläutert. Die Hintergründe des Kirchenangriffs werden nicht sehr tiefgehend ausgeleuchtet. So wird der Angriff auf die dänische Staatskirche zwar zurecht als befreiende, innere Konsequenz seines Wirkens herausgestellt, aber im Endeffekt als "unhaltbar" abgelehnt (Schlußsatz S.171). Jener Konflikt wird von Sløk psychologisch-biographisch erläutert, anstatt ihn als Konsequenz seiner Nachfolge- und Leidens-theologie zu verstehen. In diesem Sinn ist ja auch Kierkegaards Tod kein unglücklicher Zwischenfall oder Abbruch, sondern Vollendung gewesen. Aspekte, die bei Sløk zu kurz kommen (S. 171).

Trotz der gelegentlich notwendigen Vorbehalte gegenüber Sløks Büchlein läßt es sich als Einführung sehr gut empfehlen. Es ist durchweg leicht lesbar geschrieben und anschaulich, weil Kierkegaard als Mensch nicht ausgeklammert wird. Der Mangel, mit die wichtigsten seiner Schriften (BA, KzT, UN) weithin unbeachtet gelassen zu haben, ist in Kontext eines gezielt als *Einführung* geschriebenen Buches akzeptabel. Durch Sløks Buch wird man mit dem "Universum der Gedanken Kierkegaards zwar noch nicht vertraut gemacht, auch was ihren geistesgeschichtlichen Kontext angeht (dazu besser geeignet ist das in *Kierkegaardiana* 15 (1991), S. 186f., bereits besprochene Büchlein von P. Gardiner, Oxford 1988), jedoch erhält der Leser von Sløk

immerhin eine ansprechende Ersteinführung, die ihm fühlbare Nähe zu jenem schwer zugänglichen Gedanken-Universum vermittelt. Fazit: Als "Wegweiser", als Hinführung ist das Büchlein durchaus geglückt.

Walter R. Dietz

*Radosveta Theoharova:*

**Prinzipet na dialektitcheskoto pri Sören Kierkegaard**  
 ("Das Prinzip des Dialektischen bei Sören Kierkegaard").  
 Sofia, Zentrum für kritische Forschungsarbeit und  
 Geisteswissenschaften, 1991, 275 S.

**B**eim diesem Buch handelt es sich um die mir z.T. deutsch vorliegende philosophische Dissertation der jungen bulgarischen Kierkegaard- und Idealismus-Forscherin R.Th., die sich u.a. durch Übersetzungs- und Kommentierungsarbeiten zu Schelling, Kierkegaard, Jaspers, Buber, aber auch zur "Deutschen Mythologie" von Jacob Grimm sowie zum Werk Ludwig Tiecks einen internationalen Namen gemacht hat.

Mit den genannten Personen ist bereits ihr historisches wie sachliches Forschungsgebiet umrissen, zu dem die o.g. Dissertation einen aufschlußreichen Beitrag liefert: Es geht um eine Verbindung der deutschen klassischen Philosophie des Idealismus mit der Existenzphilosophie, bzw. um die Verbindung von transzendentalen Denken und Daseinsanalytik. Leitend ist dabei der Begriff der Dialektik von Kant über Schelling bis hin zur Existenzdialektik Kierkegaards, die als "doppelgängige Synthese" im Sinne des "motus alternus" (Schelling, Weltalter, SW VIII, 327) ausgelegt wird.

Nun ist es ein immer wieder übernommener Gemeinplatz der Philosophiegeschichtsschreibung, daß sich Kierkegaard mit seiner "Philosophie des religiösen Schriftstellers" (Deuser) gerade vom idealistischen Systembau vor allem Hegels kategorisch abwendet und sich dazu als Antipode versteht. Denn die Existenz ist kein System. Im Leben des Einzelnen geht es nicht logisch-dialektisch, sondern existenz-dialektisch, gleichsam "sprunghaft" zu. Aber doch eben "dialektisch", wie R.Th. betont, und somit müßte es etwas Gemeinsames oder zumindest Analoges geben zwischen der transzendentalen Dialektik Kants, der

limitativen Dialektik Fichtes, der Potenzen-Dialektik Schellings, ja sogar der spekulativen Dialektik Hegels und der Existenzdialektik Kierkegaards, was den gemeinsamen Begriff "Dialektik" rechtfertigt (s. dazu W. Janke, *Historische Dialektik. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*, Berlin/N.Y. 1977), so daß der deutsche Idealismus und die Existenzphilosophie Kierkegaards doch näher aneinanderrücken als üblicherweise gesehen wird.

Es hat zwar schon Versuche gegeben, eine Brücke zwischen dem deutschen Idealismus vor allem im Blick auf Schelling und der Existenzphilosophie zu bauen, von denen der namhafteste vielleicht der von P. Tillich ist (Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protests, in: *GW IV*, Stuttgart 1961, 133-144). Dabei wird im Ausgang von der Rationalitäts- wie Systemkritik der Existenzphilosophie auf Momente des der platonisierenden Wesenslogik Widerständigen z.B. in Schellings Grund-Existenz-Ontologie seiner "Freiheitsschrift" hingewiesen und der Idealismus (Schellings) zu einem Vorläufer des Existentialismus gemacht. R.Th. geht den umgekehrten Weg: sie möchte zeigen, daß Kierkegaards Existenzphilosophie im Grunde Transzendentalphilosophie sei und an ihrer Architektonik weiterbaue, indem sie selber eine Art von dialektischem System der Existenz entwickle (ähnlich schon W. Schulz, *Sören Kierkegaard. Existenz und System*, Pfulling 1967; ders., *Die Vollendung des des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, 2. Aufl. Pfullingen 1975, 274 ff.). So konkretisiert Kierkegaard nach R.Th. die transzendentalen Strukturen des Seins zu Strukturen des Daseins, belebt sozusagen psychologisch-anschaulich die allgemeinen Gesetze des transzendentalen Ich (vgl. auch Anton Hohenbleicher-Schwarz, *Das Existenzproblem bei J.G. Fichte und S. Kierkegaard*, Königstein 1984, 352).

Die Grundfrage der Transzendentalphilosophie ist die nach den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, und sie findet ihre Antwort im (transzendentalen) Ich der reinen Identität: Ich = Ich. Aber was ist dieses reine, ja "phantastische" Ich (Kierkegaard)? R.Th. weist mit Kierkegaard darauf hin, daß dieses Ich als Bestimmungsgrund alles dessen, was ist, nicht anfänglich schon reine Identität ist. Vielmehr ist das Ich – und nun bezieht sich R.Th. in einem noch zu klärenden Übergang auf das konkrete, individuelle, "empirische" statt "transzendente" Ich (Fichte) – geprägt von den Widersprüchen des Lebens, wie es Kierkegaard am eindrucklichsten in seiner Schrift "Die Krank-

heit zum Tode" ausgeführt hat. Seine Identität ist ihm Aufgabe, nicht Vorgabe, es muß in der Weise der "doppelgängigen Synthese" diese Identität durch alle Existenzwidersprüche hindurch erst schaffen. Die große Idee der Selbstbestimmung, mit der die Transzendentalphilosophie z.B. Fichtes beginnt, ist nach Kierkegaard erst noch im Prozeß der Existenzwerdung zu erreichen. Dabei ist das Ich in seinem Durchgang durch die "Stadien auf dem Lebensweg" eingebunden in einen geschichtsphilosophisch zu erhellenden Prozeß, den R.Th. in Schellings "Weltalter"-Programm vorgebildet sieht. Die Pointe dieses Eintrags einer Geschichtsphilosophie in Kierkegaards Denken durch R.Th. ist dabei – und das unterscheidet dieses Konzept z.B. von Hegel – , daß jedes Stadium des Ich auf seine Weise "unmittelbar" ist, d.h. Freiheit zuläßt, Fortschritt und Rückschritt, bzw. mit Schelling gesprochen: "Systole" und "Diastole" als "motus alternus" ermöglicht.

Das damit aufgeworfene Problem der Vorsehung Gottes wird von R.Th. zwar gesehen, aber nicht weiter diskutiert. Dringlich wird dieses Problem vor allem dadurch, daß die aufgebene Identität des Ich nach Kierkegaard (wie übrigens auch in der Spätphilosophie Fichtes wie Schellings) erst dann erreicht wird, wenn sich das Ich in derjenigen Macht gründet, die es gesetzt hat (Kierkegaard), oder sich das "unvordenkliche Seyn" Gottes vorausdenkt (Schelling) bzw. sich als "Bild" des göttlichen Seins versteht (Fichte). So aber erscheint die auch geschichtsphilosophisch zu interpretierende Unmittelbarkeit jedoch als vermittelt – ein Paradox, das noch weiter aufzuklären wäre. Daß diese Macht oder dieses unvordenkliche Sein bei Kierkegaard wie im Spätwerk Schellings im Sinne des Christentums und seiner Offenbarung ausgelegt wird, ist allerdings eine Setzung, die R.Th. im Anschluß an diese beiden Denker zwar übernimmt, aber m.E. weder innerhalb der Grenzen einer kritischen Transzendentalphilosophie noch mit den Mitteln einer Daseinanalytik nachgewiesen werden kann (s.a. W. Janke, Existenzphilosophie, Berlin/N.Y. 1982, 58). Fichtes These aus seiner "Wissenschaftslehre" von 1804, daß über dieses höchste Sein nichts weiter gesagt werden kann, als daß es ist, scheint mir sowohl bescheidener als auch konsequenter zu sein.

Das Verdienst der vorliegenden Studie liegt m.E. darin, mit allzu verhärteten philosophiegeschichtlichen Klischees zu brechen und erneut den positiven Zusammenhang von deutschem Idealismus und Existenzphilosophie aufzuzeigen. Dabei werden

von R.Th. viele perspektivenreiche Stichworte wie Unmittelbarkeit, Synthesis, "motus alternus" etc. interpretiert, die aber in ihrem Zusammenhang insoweit noch klärungsbedürftig sind, als sie aus sehr verschiedenen und z.T. divergierenden Epochen idealistischen Denkens aufgenommen werden, die (noch) nicht ein geschlossenes Bild ergeben, in das Kierkegaards Existenzdialektik stimmig eingetragen werden könnte (s.a. H. Deuser, Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, Darmstadt 1985, 16). Für diese These der Studie wäre es m.E. überzeugender, sich entweder entschieden auf das Spätwerk Fichtes oder Schellings im Vergleich zu Kierkegaard zu konzentrieren – denn hier liegt eine Verwandtschaft dergestalt vor, daß die Selbstmächtigkeit des Ich zur Selbstbegründung als Schein durchschaut wird –, oder z.B. den Kernbegriff des "Interesses" etwa im Zusammenhang mit Fichtes früher Schrift "Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre" zu interpretieren (s.a. W. Janke, Historische Dialektik, aaO., 379f.). Ob allerdings diese Vergleichbarkeit so weit ausgezogen werden kann, daß Kierkegaard als Transzendentalphilosoph erscheint, wäre mir angesichts des Ausfalls einer erkenntnistheoretischen wie ontologischen Fundierung der Existenz in einer Analyse der Struktur des Wissens zugunsten eines Ausgangs von Gestimmtheiten wie Ironie und Humor, Angst und Verzweiflung bei Kierkegaard dennoch fraglich (s.a. W. Schulz, Die Vollendung des deutschen Idealismus, aaO.). Aus der Sicht Fichtes steht Kierkegaards "Existenzdialektik" damit noch auf der Stufe der "Tatsachen des Bewußtseins", die erst noch transzendentalphilosophisch zu genetisieren wären (s. a. Hohenbleicher-Schwarz, aaO., 5).

*Hartmut Rosenau*