

Heideggers Sprachverfahren auf einem Befreiungsakt von der noch erkenntnistheoretisch ausgerichteten Begriffs- und Bewusstseinsphänomenologie bei Edmund Husserl aus der Begegnung mit Kierkegaard heraus. Die Verf. macht Kierkegaards Bindung an die Sprache seiner Heimat deutlich, – die Voraussetzung für die Ernte einer intensiven sprachlichen Existenz im Dienste des »schöpferisch Allmächtigen«.

Siegfried Gutenbrunner.

Mark C. Taylor:

KIERKEGAARD'S PSEUDONYMOUS
AUTHORSHIP: A STUDY OF TIME
AND THE SELF

Princeton: Princeton University Press, 1975,
391 pp., xiv, \$ 18.50.

Kierkegaard research in the English-speaking world has tended to oscillate from querulous nitpicking among philosophers to sequacious obscurantism within the camp of neo-Orthodox theologians. Only since the fascination with Kierkegaard "the existentialist" has abated in the last fifteen years or so has there emerged a more cautious and skilled appreciation of his larger legacy. The spell of polemics and ideology has gradually lifted. Not only do we discern at last a concerted drive to confirm him within the history of nineteenth century philosophers and culture; we also find a broadening of interest beyond his purely "religious"

writings and a willingness to assess the implications of his psychology and ethics, to consider the "total" Kierkegaard over and above the aphorist, anti-Hegelian, or palladin of "true Christianity".

Stephen Crites' monograph *In the Twilight of Christendom* (American Academy of Religion, 1972) has gone a long way toward meeting the first objective. Crites' piece succeeds masterfully in fleshing out the subtle connections between Kierkegaard and Hegel as well as their connection with Lutheran, bourgeois society of northern Europe at the time.

Mark Taylor's book accomplishes the second task. *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship* represents an attempt to schematize the major elements of Kierkegaard's thought without making a "system" out of them. Too often whatever coherence seems implicit in Kierkegaard's key works comes to be described by his commentators as ostensibly literary, biographical, or theological. Such a straightforward standpoint, of course, cannot fail to evoke doubts, as Kierkegaard was notorious for his *ad hoc* and deliberately unsystematic method of argument. His interpreters perhaps have misconstrued the "strategy of authorship" in *The Point of View*. Significantly, Taylor contends that the manner of coherence in the Kierkegaardian corpus is primarily *psychological*. The purpose of the pseudonymous works is to make the reader aware of his own potential for

self-development. The works serve as a Socratic midwife which, instead of communicating an independent content, proffers a choice of interrelated "life-views" appropriate to a given existential context. The reader thereby is invited to exercise his will and to appropriate a life view as a meaningful phase in the dialectic of personal growth and self-realization.

The intention is: first, that the reader will see his present situation reflected in one of the life-views in the pseudonymous writings; second, that he will reflect on the other life-views presented; and, third, that he will reflect these possibilities in his own life through personal appropriation. Kierkegaard is not, of course, indifferent to which life-view his reader appropriates ... the arrangement of the possibilities of existence is designed to lead the individual to genuine selfhood ... (pp. 58-9).

In fine, the unity of Kierkegaard's labors as an author, expressed as his notion of the three "stages of existence" (aesthetic, ethical, and religious), cannot and *should not* be inferred either as a principle of literary or philosophical exposition or as a précis of his own life. Rather the unity must be ascribed to the latent consciousness of the reader which unfolds as he reflects on his peculiar life circumstances and through successive acts of choice as to what he may become. In this respect Kierkegaard's writings can never be cast as a system, because a system, un-

like the career of an individual, is always "finished". Progress through the three stages comprises the unfinished task of an existing individual which must be lived, not rounded out in thought. Kierkegaard published under various pseudonyms in order to confound the reader from taking what is said as a "philosophy" of existence *per se*. He endeavors to force the reader into wrestling with the everpresent ambiguities of his own existence and into accepting the challenge of forging a personal identity in time.

It is thus the problem of time – "subjective", rather than impersonal or objective, time – which Taylor sees as the integral theme of Kierkegaard's authorship. Temporality is disclosed in the structure of selfhood, which always remains dynamic and never closed or static. Contemporary thought has usually looked to Heidegger for guidance in mapping the relationship between the experience of time and the modes of the self's involvement in the world. But Taylor convincingly shows that the parameters of any such analysis can be traced in Kierkegaard, who may very well supply a more cogent and genuinely "existential" perspective than what appears in Heidegger's sombrous preoccupation with "fallenness" and death. It is not some primordial "being towards death" which accounts for how the self "tenses" the time of its own life, so far as Kierkegaard is concerned, but the ongoing activity by which the self "relates" itself to its own possibi-

lities in terms of what it has achieved at a particular stage in the evolution of self-understanding. Happily, Taylor relies less on obscure phenomenological paradigms for illustration than on modern psychology, chiefly personality theory. He compares Kierkegaard's insights about personality development with the typologies of Freud and post-Freudian investigators, and he is most persuasive when he draws an analogy with Erik Erikson's model of the individual life cycle. In addition, Taylor harks back to discussions of personal identity in Locks, Berkeley, Hume, and Spinoza, not to mention Hegel. Averting reductionism, he puts together a comprehensive picture of what it means to *become* a self in time, or what exactly Kierkegaard has in mind when he talks about "spirit".

Chapters four through seven treat one at a time Kierkegaard's stages of existence. Keeping in mind that "time", for Kierkegaard, can only be "life-time", Taylor undertakes to explore how each stage of existence suffices as a consistent context of self-reflection available for any particular individual. The dynamic character of the self, implied in Kierkegaard's use of the term "spirit", comes to be revealed in the inescapable tension between the sense of what one *is* and what is yet to *become*, between actuality and possibility. Taylor's psychological approach helps in this connection to shed light puzzling play in Kierkegaard's language between the terms "time" and "eternity".

Time is the dimension of change in the history of self; eternity is the principle of continuity or persistence, the underlying form of personal identity. By this account we can glimpse what Kierkegaard intends when he speaks of becoming a self "before" God. God is He who makes identity possible, yet this identity is not pre-established as in pantheism or paganism, nor discovered by introspection, as in the Socratic method of "recollection". The identity of the self is constantly worked out in each free decision; and thus the temporal acquires significance not merely in competition with, but in reference to, the eternal.

Taylor exhaustively discusses how the voyage of self-discovery in time begins in the esthetic stage and passes through the ethical to the religious. He carefully examines the two "poles" of the esthetic: the "immediate" and the "reflective". The immediate esthetic epitomizes the Romantic ego. It is the condition of being chained to momentary sensation, of delighting in the transient object of desire or relishing the bare possibility of gratification without selfmastery or conscious selection. Taylor compares the immediate esthetic to Freud's "oral stage" of development, wherein "the infant remains under the control of id forces and has not yet advanced to the state of self-consciousness" (p. 141). The reflective esthetic, on the other hand, marks the stirrings of self-awareness, once the self through

language and thought has begun to distinguish itself from its environment. The individual conceives the range of his own possibilities; but instead of realizing those possibilities in his own life, he continues gathering them up and sorting them out in thought. He constructs an ideal world that is not yet concrete because of his inability to *act* and to *appropriate* the myriad of options for living. The reflective esthetic characterizes the Hegelian system which articulates the whole of "life in possibility" without manifesting time as a *real* continuum of personal activity. Although in the reflective esthetic man can comprehend an infinity of choices, he has still not made even one resolution of consequence that would take him across the threshold of selfhood. The eternal has not entered into time.

In the ethical stage choice becomes operative and man comes to have the "eternal in time". Time attains authentic structure and coherence. "The reason for the great importance of time for the ethical person is that time becomes for him a means of self-definition" (p. 215). Ethics is the sphere of responsibility; the moral ideal suffices to "impart to the self a continuity through its decisions" (p. 214). Such is the gist of the discourse on marriage by Judge William in *Eiiber/Or*. Marriage is, for Hegel especially, the ethical institution *par excellence*, wherein personal identity and social obligation converge as expressions of the life of absolute

spirit. Nonetheless, Kierkegaard wants to deny, according to Taylor, that the individual fully wrests his deepest sense of identity in discharging the duties of society. "Because ethical life is fundamentally an exercise of self-assertion in which dependence on God is not adequately acknowledged, the self remains in a state of disequilibrium" (p. 233). The ethical stage allows no place for sin, no room for the failings and limitation of the self as it strives to live up to its ideals. Hence time gradually becomes skewed and fragmented, and the self turns to God for its "eternal happiness". The ethical gives way to the religious.

It would be too great a job to recapitulate here Taylor's rendering of Kierkegaard on the "religious" stage of existence. Suffice it to say that Taylor manages to make eminent sense out of such slippery concepts in Kierkegaard's works as "Religion A and Religion B", "Repetition", and "The Moment". Taylor also furnishes several quite helpful diagrams to elucidate the windings and weavings of Kierkegaard's argument. In the same fashion he carries through an analysis of how time and the sense of personal identity fructify, for Kierkegaard, in Christianity. The "fullness of time" and hence the grounding of the self are achieved in the act of faith, which takes place with reference to the Incarnation. "Through the recognition of sin and the awareness of God's act in the incarnation, one realizes both that he stands before a

God to whom he is absolutely responsible, and that his eternal destiny is the result of the decisions that he makes during the time of his own existence" (p. 356). In the moment of personal appropriation of the truth that God has become man, that the eternal has broken into history (which is an event transcending history), temporality and selfhood are veritably constituted as forms of inward existence. The self is enabled finally to decide "for itself" (insofar as it expresses its dependence on God) and thus to go on "becoming" a self in the bona fide sense of the term.

The last chapter, "The Solitary Self", delivers a departing salvo at Kierkegaard's "ethics" as they derive from his psychology. Taylor criticizes Kierkegaard's otherworldliness, his obsession with inwardness at the expense of community. He twits Kierkegaard for holding that "faith does not result in a more complete participation in the historical process, but prepares the self for a salvation that lies decisively beyond that process" (p. 364). Ultimately, Taylor seems to suggest, the meaning of time reaches beyond mere "life time". The identity of the self cannot, when all is said and done, be descried exclusively in private consciousness, but must have social coordinates as well. One wonders whether the drift of these comments is toward faulting Kierkegaard for having set so much store in the "religious" stage and toward rehabilitating the significance of the "ethical", which Kierkegaard

himself brushed over. The last chapter makes some telling normative judgments about the overall implications of the Kierkegaardian enterprise, and it might have behooved the author to expand on such points a bit more.

At all events, Taylor's book is a stunning piece of scholarship. He moves throughout the Kierkegaardian corpus with an ease and eye for nuances virtually unmatched by contemporary interpreters on this side of the Atlantic. Anyone inclined to seek an overarching "meaning" in Kierkegaard's thought apart from casual or hackneyed commentaries would be well advised to consider this book. It should be an indispensable companion to any serious study of the great Dane as well as to research in personality development and the philosophy of time.

Carl Raschke.

Josef Steilen:

DER BEGRIFF PARADOX. EINE
BEGRIFFSANALYSE IM ANSCHLUSS
AN SØREN KIERKEGAARD

Bei der vorliegenden Untersuchung¹ handelt es sich um eine Dissertationschrift der (kath.) Theologischen Fakultät Trier vom 30.9.1974. Sie will klären, wo und wie SK "Paradox" (und "paradox") gebraucht (S. 2). Von den vielen Synonyma werden »Widerspruch« und »absurd« mitberücksichtigt, weil sie »am meisten vom Denken

her bestimmt sind« (S. 2). Die weitere quantitative Einschränkung auf die von SK selbst veröffentlichten Werke wird mit dem vorwaltenden philosophisch-theologischen Interesse begründet, während die Tagebuchaufzeichnungen und Briefe »vor allem« historisch und philologisch bedeutsam seien² (S. 2 f. und A 34.35, S. 2)³. Die anzuwendende Methode verspricht allerdings sogleich ein »philologisches« Vorgehen: »Wir werden feststellen, wo "Paradox", "Widerspruch" und "Absurd" vorkommen, und was sie bezeichnen« (S. 3).⁴ Das Versprechen solcher Einzelauslegung unter Beachtung des Kontextes wird eingehalten. Eine weitere Beschränkung legt sich St. auf, wenn er Begriffsanalyse, nicht Systemanalyse betreiben will (S. 3), was sich dahim auswirkt, dass eine Auslegung seiner Auslegungen auf Kierkegaards Denken unterbleibt und die distanzierende Formulierung des Untertitels bestätigt wird. Dabei stellt St. fest, dass z. B. die ästhetischen und ethischen Autoren P gar nicht als Begriff, sondern in gewöhnlichem Sprachgebrauch verwenden. Auch sonst ist die Forderung an einen Begriff »im strengen Sinn« oft nicht erfüllt, nämlich ausschliesslich »einen bestimmten Sachverhalt (Materialobjekt) auf eine bestimmte Weise (Formalobjekt)« zu kennzeichnen (S. 229). Dies ist nur der Fall, wenn begriffen wird, dass P nicht begriffen werden kann (229 f.), insbesondere bei Johannes de Silentio (P des Abraham-Glaubens) und beim christlichen P (230).

Das »Ernstnehmen« der Pseudonyme führt zu deren je gesonderter Darstellung. Die ästhetischen und ethischen Autoren werden in der Analyse dann allerdings wieder zusammengefasst, die religiösen – zu denen auch SK selbst gehört – aber getrennt analysiert. Dar- aus ergibt sich der formale Aufbau der Untersuchung: 1. Das Vorkommen von P, W und A wird bei jedem Verfasser geprüft und in den Kontext gestellt, 2. P, W und A werden bei den Gruppen der ästhetischen und ethischen sowie den einzelnen religiösen Autoren analysiert. In den Analysen wird zuerst jeweils eine »formale Bestimmung« von P an sich und von P, W und A in ihrem Verhältnis zueinander vorgenommen, sodann eine »materiale Bestimmung« mit demselben Aufbau unter Berücksichtigung möglicher »Unstimmigkeiten unter den Begriffen« und einer kurzen Darstellung des »Sprachgebrauchs« sowie einer »Zusammenfassung«. Dieser analytische Teil (1. Kapitel) nimmt den grössten Teil des Buches ein (§§ 1–21, S. 9–227). Demgegenüber fällt das 2. Kapitel (Entgegennahme des Begriffs P) mit einem synthetischen (§ 22 Der Begriff P) und einem kritischen Teil (§ 23 Der Begriff P im Licht der Kritik der Sekundärliteratur) viel kürzer aus (S. 228–250). Das Buch hat also einen sehr schematischen Aufbau, der auch dann noch durchgehalten wird, wenn die Quellen für den einen oder anderen Punkt kaum Material liefern.

Als Ziel seiner Arbeit will St. zeigen,

dass »1) Kierkegaard und seine Pseudonyme "P" auf vielfältige Weise verwenden; 2) "P" dort, wo es als Begriff steht, stets – unbeabsichtigt – zwei verschiedene, einander widersprechende Anschauungen als P ausgibt, zwischen denen man sich für eine als dem eigentlichen P entscheiden muss; 3) das "sokratische P" ein unmögliches P ist, da sich in ihm das Denken des Johannes Climacus selbst widerspricht« (S. 6).

Zum Verständnis des Buches ist die Kenntnis bestimmter Termini erforderlich, deren Verwendung nicht unmittelbar einleuchtet und deren Einführung zuweilen nur nebenher erfolgt, insgesamt aber wohl von dem Bestreben diktiert ist, den reichhaltigen und divergierenden Aussagen Kierkegaards ein Ordnungsschema überzuwerfen und dadurch klare Ergebnisse zu erlangen. So unterscheidet er bei der Analyse von W und teilweise auch P: 1. den Einwand (= logischer W), 2. den existentiellen W, 3. den existentialen W, 4. den ontologischen W,⁵ 5. den gesetzten W (vgl. Anm. 2, S. 5 f.). Eine Rechenschaft darüber, ob diese Einteilung SK angemessen ist, erfolgt nicht, sie hat nur »praktische« Gründe.

Die Gegensätze, die P, W und A zugrunde liegen, sind nach St. durchweg konträr, allerdings mit der Besonderheit, dass nie ihre Vermittlung angestrebt wird (S. 35). Zur Gliederung ihrer logischen Struktur verwendet St. »Formeln«, deren häufigste lautet: $A = (A+) \text{ nicht } A$, z.B. für den Satz »Der Geliebte ist ein Betrüger« (S. 36

f.). Andere Formeln lauten $A = A + B$ (Gott ist Gott und zugleich Mensch, S. 179) oder $A = A + B = C$ (sofern die gottmenschliche Vereinigung eine neue, jenseits von Gott und Mensch liegende Qualität schafft, S. 39 f., 179). Die »C« enthaltenden Formeln sind die christlichen, weil sie den Gegensatz von Immanenz und Transzendenz (A und B) übersteigen und auf eine neue Schöpfung zielen (z. B. S. 37, 179, 181). In diesem Zusammenhang ist P dann oft »Grenzbestimmung«, »Grenzmarkierung« für das Denken oder für Denken und Sein.

1. Die ästhetischen Autoren

Hier werden behandelt Victor Eremita,⁶ der Ästhetiker A (der Verfasser von Entweder–Oder I ohne Tagebuch des Verführers), Johannes der Verführer, Constantin Constantius (Die Wiederholung und SV VI, 49–56), der »junge Mensch« (SV VI, 34–48), William Afham (SV VI, 15–34) und Frater Taciturnus (SV VI, 177–459).

Bei diesen Autoren begegnet P nur »im Sinne des gewöhnlichen Sprachgebrauchs« (S. 9), z.B. als Einwand oder auch als »scheinbares P«, das sich bei tieferem Nachdenken auflöst (S. 41). Frater Taciturnus gebraucht W als »Kategorie des Daseins« (Formel: $A = \text{nicht } A$), S. 39. Derselben Formel genügt das Absurde bei Constantin Constantius als »Grenze des Denkens« (S. 39), während es bei Frater Taciturnus als »'Grenzmarkierung' für Denken und

Sein« die Formel $A = A + B = C$ hat.⁷

2. Die ethischen Autoren

Als solche behandelt St. den Gerichtsrat Wilhelm (SV II; VI, 87–174) und Vigilius Haufniensis (SV IV, 273–428). Bei ihnen begegnen P und A selten oder überhaupt nicht, W dagegen häufiger, und zwar meist gemäss der Formel $A = (A +)$ nicht A (z. B. »das Unmittelbare ist das Mittelbare«, »das Notwendige das Freie«, »das Gute das Böse«, »das Einzelne das Allgemeine« usw., S. 59). W begegnet aber auch als Kategorie nach der Formel $A = (A +)$ nicht $A = B$, was anzeigt, dass der Widerspruch in einem Höheren aufgehoben ist (z. B. Liebe und Pflicht in der Ehe), ohne das B aber von A grundsätzlich geschieden ist. So erwägt St. auch, statt B: »AA« zu sagen (S. 60), eine Bestätigung des harmonisierenden Charakters dieser Ethik, worauf St. allerdings nicht eingeht, getreu seinem Vorsatz, systematische Aussagen zu meiden.

3. Die religiösen Autoren

a) Zuerst wird SK behandelt, bei dem der gewöhnliche Sprachgebrauch noch überwiegt (64).⁸

Die Interpretationsbasis für P und A ist sehr schmal, ihre Ergebnisse werden darum hier übergangen. W begegnet als Einwand, weiter als existentieller, als existentialer, einmal als ontologischer und mehrfach als gesetzter Widerspruch, darunter auch als »Bezeichnung

für Christliches« (78 ff.). In der Formel $A = A + B = C$ steht B für das »ganz Andere« (zu A), C für das »unbegreiflich Andere«, das durch B aus A entsteht. C kann der Mensch aus sich nicht erreichen (83), gleichwohl liegt es nicht »jenseits des Seins«, es ist »Grenzmarkierung für (menschliches) Denken und (menschliches) Sein« (84). Diese W hängen zwar mit dem christologischen P zusammen, die von St. angeführten Stellen bezeichnen aber nicht dieses selbst (vgl. S. 78).

b) Eine wichtige Position in St. Interpretationen nimmt Johannes de Silentio (SV III, 55–168) wegen des Paradoxes des Abraham-Glaubens ein (S. 88–97). Es dient ihm vor allem zum Nachweis seiner zweiten Zielsetzung, dass P da, wo es als Begriff steht, »stets ... zwei verschiedene, einander widersprechende Anschauungen« umfasst, »zwischen denen man sich für eine als dem eigentlichen P entscheiden muss« (6).

Als erstes stellt St. bei Abraham das »P des unendlich resignierten Glaubens« fest (S. 89–91 nach SV III, 77–103). Dieser Glaube zeichnet sich durch eine Doppelbewegung aus. Die erste Bewegung ist die der unendlichen Resignation, durch die Abraham auf die Verheissung verzichtet und Gehorsam leistet, die zweite der Glaube in kraft des Absurden, durch die er im Rückgewinn der Endlichkeit (Isaaks) die Verheissung behält.

Das zweite ist das P, »als Einzelner höher zu sein als das Allgemeine« (S.

91–95 nach SV III, 104–116), wobei das Allgemeine das Ethische ist. Abraham löst sich vom Allgemeinen und tritt in ein absolutes,⁹ unvermitteltes Verhältnis zu Gott (S. 94).

Das dritte P, nämlich das des »absoluten Verhältnisses des Einzelnen zum Absoluten« (S. 95 f. nach SV III, 117–129) ist nur eine andere Formulierung des zweiten. »In diesem Falle liegt das Paradoxe darin, dass der Glaubensritter zugleich im Allgemeinen ist und in der Aussonderung«, also in der Liebe zu Isaak und in der zu Gott (S. 96).

Zwischen dem P des unendlich resignierten Glaubens und dem P des aus dem Allgemeinen heraus und in eine absolutes Verhältnis zu Gott eingetretenen Einzelnen sieht St. einen Widerspruch (S. 111–113). Beim ersten P ist darauf abgehoben, dass Abraham Isaak wunderbar zurückerhält und so der »herausgerufene Hineingerufene« ist (S. 112), während Abraham beim zweiten P der vom Ethischen suspendierte Einzelne ist. Die inneren Spannungen, die »Furcht und Zittern« als Ausfluss der Wiederverlobung Regines durchziehen (Hirsch, Gerdes) sieht St. zwar als mögliche Ursachen der verschiedenen Ausprägungen des P-Gedankens (Anm. 4, S. 18), begreift sie aber nicht als Ergebnis eines Denkfortschritts bei SK, sondern statisch als Alternativen, zwischen denen der Interpret sich entscheiden muss. St. trifft diese Entscheidung zugunsten des ersten P als dem eigentlichen P des Abraham-Glaubens, weil nur dieses P der Pointe

des biblischen Berichtes entspreche (S. 231 f.), obwohl ihm das zumindest quantitative Übergewicht des anderen P deutlich und die abweichende Stellungnahme anderer Kierkegaardinterpreten bewusst ist (S. 112 f.). St. Entscheidung erfolgt also nicht durch Kriterien, die an SK gewonnen sind, sondern aufgrund externer Überlegung. Im Duktus von Furcht und Zittern verliert ja die Tatsache, dass Abraham de facto nicht opferte, immer mehr an Bedeutung.¹⁰ St.s Abraham gerät damit in die Nähe des Gerichtsrats Wilhelm aus Entweder-Oder: »Abraham erhält kein neues Leben, sondern lebt das alte Leben neu« (S. 109). Die »Formel« dieses P ist dementsprechend $A = (A +)$ nicht A. Johannes de Silentio aber sagt: »Lasst uns weitergehen. Wir lassen Isaak wirklich geopfert werden. Abraham glaubte. ... Gott konnte ihm einen neuen Isaak geben, den geopfertem zurückrufen zum Leben« (SV III, 87). Abraham gewinnt bei SK Isaak (die Endlichkeit) nicht dadurch zurück, dass er letztlich doch nicht opferte, sondern obwohl er ihn opferte, und hier erhellt schlagartig, dass die beiden Paradoxe bei Abraham nicht, wie St. will, im Widerspruch zueinander stehen (vgl. auch SV III, 164). Was sich in Furcht und Zittern erst anbahnt, ist dann Pap. X, 5 A 132 klar ausgeführt: Abraham erhält den Geopferten zurück.

c) Das dritte Ziel von St.s Arbeit war es nachzuweisen, dass das sokratische P »ein unmögliches P ist, da sich in ihm das Denken des Johannes Climacus

selbst widerspricht« (S. 6). Nach den Einzelauslegungen (zu den Philosophischen Brocken S. 114–117, zur Unwissenschaftlichen Nachschrift S. 128–132) kommt St. zu der Feststellung, dass die Äusserungen des Climacus »in mehr als einem Sinne unklar« sind (S. 183). Es gibt gar nicht das eine sokratische P bei ihm, sondern deren drei: 1. Sokrates, der Menschenkenner, erkennt sich selbst nicht, 2. Der Verstand, der Paradox seinen eigenen Untergang will, verhält sich (paradox) zu einem Unbekannten, Verschiedenen (= Gott), 3. Die Innerlichkeit, die (paradoxerweise) auf Wahrheit bezogen ist, verhält sich zur ewigen Wahrheit, die (paradoxerweise) für den Menschen da ist.¹¹ Diese drei P schliessen sich gegenseitig aus. Verhält Sokrates sich zu einem Unbekannten (P2), ist es nicht verwunderlich, dass er sich selbst nicht erkennt (P1). Weiter: Sokrates verhält sich zu einem schlechthin Unbekannten (P2), gleichzeitig ist ihm aber die ewige Wahrheit einleuchtend in ihrem Ansich (P3) usf. (183). Also folgt: Zwischen dem P »Verstand-Unbekanntes« (P2) und dem P »Innerlichkeit – ewige Wahrheit« (P3) besteht ein Entweder-Oder: »... entweder ist das schlechthin Unbekannte oder die 'ewige Wahrheit' paradox; entweder ist der Verstand, der untergehen will, oder die Leidenschaft, die sich potenziert, paradox« (184). Auch in sich sind die P nicht schlüssig. Besonders ist die in »Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift« II zur ewigen Seligkeit gewordene ewige

Wahrheit nicht mehr paradox gedacht, sondern der Existenz immanent. Auch die Leidenschaft ist nicht mehr paradox (184 f.). So schliesst St.: »Das Sokratische hat, insofern es als P aufgefasst wird ... keinen Platz im Denken des Johannes Climacus. Es ist ein 'unmögliches' P« (185). Seinem Vorsatz entsprechend unterbleibt die Frage, welchen Sinn diese P gleichwohl im Denken SK haben könnten.

d) Das christliche P findet sich zuerst bei Johannes Climacus (S. 136–158). Es besagt, dass Gott Gott ist und zugleich Mensch ($A = A + B$). Da durch die Verbindung von Gott und Mensch aber eine neue, Immanenz und Transzendenz sprengende Qualität entsteht, lautet die korrekte »Formel«: $A = A + B = C$ (S. 179). Wichtig ist, dass die Offenbarungsformel (von mir so genannt) $A = (A +) C = C$ (mit $C = A + B$; sie soll besagen, dass Christus in seiner Offenbarung »in die schlechthinige Verschiedenheit der Sünde«¹² gekommen ist, »um diese Verschiedenheit in die absolute Gleichheit (sc. des Gott-Mensch-Seins) zu erlösen« – 179) identisch ist mit der Versöhnungsformel (von mir so genannt), nach der sich der Mensch unter der Offenbarung als Sünder erfährt (= von Gott Geschiedener) und zugleich »als mit Gott schlechthin Gleicher« (180).

Widersprüchlich ist nach St. das Verhältnis zwischen Christentum und menschlicher Natur bestimmt, weil es gelegentlich so aussieht, als sei das

christliche P »die höchste Potenzierung menschlicher Leidenschaft bzw. Innerlichkeit« (186).¹³

e) Als letztem Pseudonym wendet sich St. Anti-Climacus mit der Krankheit zum Tode und der Einübung im Christentum zu.¹⁴ Er unterscheidet bei ihm folgende P:

1. Das P, dass alle Menschen verzweifelt sind (S. 199 f. – Die Anschauung des Christentums über die Nichtchristen erscheint diesen paradox; Formel $A = \text{nicht } A$ als Einwand, S. 221),
2. Das P des »vor Gott« (S. 200 f. – Es liegt darin, dass Gott die Offenbarung um des Einzelnen willen veranstaltet; Glaube akzeptiert dieses P; Formel: $\text{nicht } A = A$ als Einwand, S. 222),
3. Das P der Erbsünde (S. 201 f. – Der Mensch ist von Gott nicht zur Sünde geschaffen und sündigt doch; diesem P entspricht die Lehrform des Dogma; Formel: $A = \text{nicht } A$ als Grenzbestimmung, S. 221),
4. Das P der Sünde und der Vergebung (S. 202–204; der Mensch hat die Macht der Selbstbehauptung vor dem Allmächtigen, Gott aber tilgt die Sünde; Formel: $\text{Nicht } A = A$ als Grenzbestimmung, S. 222),¹⁵
5. Das P des Gott-Menschen in Krankheit zum Tode (S. 204 f.) und
6. das P des Gott-Menschen in Einübung im Christentum (S. 205 f.). Während bei 5 das P mehr darin liegt, dass Gott sich zum Artgenossen von Sündern macht, hebt die

Einübung mehr auf Gott als einzelnen Menschen ab.

7. Das P des Gott-Menschen und die Gleichzeitigkeit (S. 206 f. – Christus ist als Mensch und Gott gleichzeitig mit dem Menschen. Für 5–7 dürfte als »Formel« anzunehmen sein $A = A + B$ als Grenzmarkierung für Denken und Sein, S. 222).
8. Dann nennt St. die Ablehnung, die Anti-Climacus den Versuchen zuteil werden lässt, das P des Gott-Menschen zu erklären (S. 208–212; es sind a) der »Beweis« der Göttlichkeit Jesu aus der Geschichte, b) der Beweis via eminentiae, d. h. Gott-Mensch als Superlativ von Mensch und c) der Versuch, durch eine Lehre über Worte und Taten die Paradoxalität der Person Christi aufzuheben).
9. Schliesslich werden die Belege aufgeführt, bei denen das Paradoxe als Charakteristikum des Christentums erscheint. Der Grund für die Paradoxalität des Christentums ist die Offenbarung. Der Mensch stösst nicht von sich aus auf das P, die Wahrheit. Es ist der Schutz des Christentums vor der Spekulation (S. 211 f.).

Auch W und A erscheinen in Gestalt der Formel $A = \text{nicht } A$. W begegnet auf Christus oder die Christen bezogen ausserdem als $A = (A +) C = C$,¹⁶ »absurd« ausserdem als $A = A + B$ (das Christliche, der Gott-Mensch, S. 223 f.). P tritt bei Anti-Climacus nur als Bezeichnung für christliche Inhalte auf, ebenso absurd (224 f.). St. ent-

nimmt den P-Stellen, dass Anti-Climacus (im Gegensatz zu Climacus) dazu neigt, das Christliche als die Wiederherstellung des Menschlichen im Menschen zu begreifen (S. 226), ihn aus der Sünde zu sich selbst zurückzuführen (S. 227). Da aber bei St. selbst (S. 223) in den Analysen von W das Christliche durchaus anders gesehen wird, muss St. hier an St. relativiert werden.¹⁷ Da er sich aber in seiner abschliessenden Würdigung auf P beschränkt, entscheidet er sich zwischen beiden Pseudonymen für Climacus mit seinem »absoluten« P als dem eigentlich christlichen P,¹⁸ das das P des Abraham-Glaubens »im Sinne der Erfüllung« überholt (S. 234).

Zusammengefasst: Von den vielen Vorkommen von P erfüllen nur zwei Bereiche die Bedingungen, die an einen Begriff zu stellen sind: das P des Abraham-Glaubens und das christliche P. Beide P liegen in doppelter, sich widersprechender Gestalt vor, wobei sich St. aus den angeführten Gründen bei Abraham für den »herausgerufenen Hineingerufenen«, beim christlichen P für den (besseren) Climacus entscheidet. Da das Abraham-Paradox heilsgeschichtlich im christlichen P aufgeht, bleibt nur dieses als eigentliches P im Gesamtwerk Kierkegaards übrig, das St. abschliessend folgendermassen umschreibt: »Der Begriff 'Paradox' meint ... die Zusammensetzung zweier, sich gegenseitig ausschliessender, konträrer Bestimmungen im Sein zu neuem Sein, das im (menschlichen) Denken und

Sein schlechthin nicht vorgesehen ist. Der Begriff ist der abstrakte, allgemeine Ausdruck für die Auffassung des Christlichen, dass Gott in Christus Mensch wurde und die Menschen, die zudem Sünder sind, auf das in Christus angekommene Gott-Mensch-Sein hin erlöst hat« (234 f.).¹⁹

Diese Definition verteidigt St. in dem abschliessenden § 23 in der Auseinandersetzung mit den in der Literatur vorgetragene Deutungen, Verwertungen und Kritiken des P bei SK.

Eine abschliessende Würdigung des Buches fällt nicht leicht. Es hat von allen zum P bei SK vorliegenden Untersuchungen die breiteste Basis in den Quellen. Die »Einzelexegesen« an der deutschen Übersetzung machen im ganzen einen verlässlichen Eindruck. Es besteht Offenheit für die divergierende Fülle des Materials, dem nicht von vornherein die Struktur erwarteter Ergebnisse aufgenötigt wird (vgl. S. 3 und Anm. 46, S. 4). Die Auseinandersetzung mit der Literatur ist verständnisvoll und von der Überzeugung getragen, sich auf seiten Kierkegaards zu befinden. Dies alles sind zweifelsfrei Vorzüge von Steilens Buch, Vorzüge, die in der Kierkegaard-Literatur keineswegs Allgemeingut sind.

Gleichwohl können erhebliche Bedenken gegen die Methode und inhaltliche Mängel nicht verschwiegen werden. Ich nenne von vielen Detailfragen abgesehen nur das Wichtigste:

1. Die Nichtbeachtung von »Papirer« ist trotz der angeführten Gründe (S. 2)

gewaltsam. Sie negiert die vielfältigen Beziehungen zwischen beiden corpora, besonders auch, dass sich in Papirer viele wichtige Äusserungen zu P finden, die St. sämtlich entgehen. Das Buch fällt damit aus dem Kreis historisch-kritischer Kierkegaard-Literatur heraus und setzt seine Ergebnisse zumindest partiell der Unabgesichertheit aus. Die Trennung eines historisch-philologischen Interesses von seinem philosophisch-theologischen (S. 2 f.) kann nicht zur Eskamotierung von mehr als der Hälfte des vorliegenden Quellen benutzt werden. Die stoffliche Beschränkung, die einer Dissertation angemessen ist, hätte sich nicht an editorischen, sondern an inhaltlichen Kriterien des Kierkegaard-schen Werkes finden lassen müssen.

2. Die ausschliessliche Benutzung von Übersetzungen ist eine in der deutschen Kierkegaard-Literatur traditionelle Unsitte. Das Vertrauen in die Übersetzung von Hirsch und Gerdes (S. 7 f.) ist zwar im ganzen sicher gerechtfertigt, es wäre aber gut gewesen, sich von ihrer Wörtlichkeit nicht nur stichprobenartig zu überzeugen (Anm. 6, S. 5). Dann hätte St. z. B. bemerken können, dass SV VI, 200 nicht »Modsigelse«, sondern »Differents« dem deutschen Äquivalent »Widerspruch« zugrunde liegt. Angesichts der peniblen Durchführung der Wort- und Zusammenhangsexegese bringt die Nichtbeachtung der »Samlede Værker« eine weitere Unsicherheit in die Ergebnisse.

3. Schwerwiegender ist die keinem verantworteten oder auch nur einsich-

tigen Prinzip folgende Auswahl der berücksichtigten Stellen. Es übersteigt die Aufgabe dieser Besprechung, die vernachlässigten Texte anzuführen, von denen ein Teil in der Tat entbehrlich sein mag. Unverständlich aber ist, dass z. B. für das Weglassen folgender Stellen – wir greifen nur einige heraus – eine Begründung nicht gegeben wird:

SV I, 398, 404 (der W der Verlobung, deren äussere Erscheinung ihrem inneren Leben widerspricht); SV II, 148, 151; SV III, 235; SV VI, 39, 443 (Der W, zugleich auf 70.000 Faden Wasser zu liegen und dennoch fröhlich zu sein!) usw. Ganz scheint »Selvmodsigelse« zu fehlen, z. B. SV II, 35, 115, 118, 137; SV III, 235; SV IV, 271. Durch dieses nicht durchsichtige Auswahlverfahren droht auch den Ergebnissen das Schicksal der Zufälligkeit.

4. Das »Ernstnehmen« der Pseudonyme führt durch ihre vollständige Separierung dazu, dass SK nicht mehr als ihr Verfasser gesehen wird, was durch eine Beachtung der Papirer sicher verhindert worden wäre. St. begibt sich damit der Möglichkeit, in seinen Analysen Konsequenzen daraus zu ziehen, dass ein Satz mit P bei SK zuerst in Pap., dann aber (gleich oder abgewandelt) bei seinen Pseudonymen auftaucht. Der Dialog, den SK mit seinen Pseudonymen führt und diese untereinander führen lässt,²⁰ fällt aus dem Umkreis der Überlegungen ganz heraus. Trotz der herausgearbeiteten Vielfalt der Kierkegaard-schen Rede von P erweckt diese in der Darstellung von St. den Eindruck

von Statik und Unbeweglichkeit, die dem ständig weitertreibenden dynamischen Denken Kierkegaards völlig fremd sind. Geradezu »absurd« ist die Zerlegung von »In vino veritas« (SV VI), wo St. die einzelnen Gastmahlsprecher trennt, ein Verfahren, das an möglichen quellenkritischen Differenzierungen vorbeiläuft. Die kritischen Untersuchungen Hirschs in seiner Übersetzung, Gesammelte Werke, Abt. 15, S. 530 f. Anm. 20, wo Johannes de Silentio unter Frater Taciturnus identifiziert werden, bleiben unberücksichtigt ebenso wie die ständigen Modifikationen in der Meinung des Victor Eremita, durch die er den schriftstellerischen Bedürfnissen SK's angepasst wird. – Kurz, St. vergisst, dass alle Pseudonyme sich in ständiger Gestaltung durch ihren Schöpfer SK befinden und – auch nach ihrer »Veröffentlichung« – keine fertigen Grössen sind.

5. Der auffallendste sachliche Mangel ist das Fehlen jeglichen Versuchs, die Kierkegaardschen P mit seiner Dialektik in Beziehung zu setzen.²¹ Die zwischen beiden Problemen bestehende Nähe hätte sich an einer Reihe von Stellen schon rein sprachlich ablesen lassen, z. B. SV I, 174; SV VI, 39. 379 ff. Inhaltlich hängt die Existenzdialektik eng mit dem christlichen P zusammen (SV VII, 560), und was St. S. 234 f. als den letztlich massgeblichen P-Begriff bei SK definiert, ist nichts anderes als die Dialektik des Christwerdens. Besonders in der »Abschliessenden unwissenschaftlichen Nachschrift« finden

sich christliches P und Existenzdialektik in enger Nachbarschaft, weil es darum geht, »at fastholde det absolute Paradoxes kvalitative Dialektik« (SV VII, 552).²²

So bleibt St.s Buch eine Herausforderung, Kierkegaards Paradoxdenken einer umfassenden und methodisch abgesicherten Untersuchung zu unterziehen.

F.-E. Wilde.

ANMERKUNGEN

- 1 Josef Steilen, Der Begriff 'Paradox'. Eine Begriffsanalyse im Anschluss an Søren Kierkegaard, Trier 1974 (hier kurz St. genannt).
- 2 Kritik an St.s Methode wird überwiegend erst am Schluss der Besprechung vortragen.
- 3 Der Anmerkungsteil bei St. hat eine besondere Paginierung!
- 4 Wir kürzen ab: Paradox = P
Widerspruch = W
Absurd = A
- 5 Insofern diese W menschlicher Verfügung entzogen sind, nennt St. sie »Kategorie«, Anm. 5, S. 9, vgl. Anm. 1, S. 14.
- 6 Das »Ernstnehmen« der Pseudonyme führt dazu, dass nicht nur das Vorwort von »Entweder–Oder«, sondern auch die Victor Eremita in den Mund gelegten Passagen aus »Stadien auf des Lebens Weg« (SV VI, 57–65) behandelt werden. (Entsprechend bei Johannes dem Verführer und Constantin Constantius). – Wir zitieren SK nach der ersten Auflage der »Samlede Værker«.
- 7 Hier hätten St. Zweifel an seiner Zuordnung des Frater Taciturnus zu den ästhetischen Autoren kommen können, um so mehr, als er auch bemerkt, dass P, W und A nicht wie bei den anderen Autoren im

- Alltäglichen angesiedelt sind, sondern das Gottesverhältnis einschliessen (S. 40).
- 8 »Begrebet Ironi« wird hier mitbehandelt. Sieht St. SK in der Dissertation als religiösen Autor? Zudem wirkt das Zusammenfassen zeitlich so weit auseinanderliegender Werke wie »Über den Begriff der Ironie« (1841) und »Eine literarische Anzeige« (1846) und »Der Augenblick« (1854) gewaltsam. Das Ernstnehmen der Pseudonyme gefährdet hier die Ernsthaftigkeit von St.s Buch.
- 9 St. spricht von einem »privaten« Verhältnis zu Gott (nach SV III, 140 f.), wo im Vergleich mit dem griechischen Seher privat im Sinne von »ohne äussere Autorität« verwendet wird.
- 10 »... mit der Wirklichkeit seines Tuns gehört er (sc. Abraham) dem Allgemeinen an, und hier ist und bleibt er ein Mörder« (SV III, 123).
- 11 Die Formulierungen fassen St.s Sätze S. 183 mit seinen Auslegungen zusammen.
- 12 Klarer wäre es zu sagen: Er nahm die Sünde der Menschen in seiner Erniedrigung auf sich.
- 13 Mit dem sokratischen und dem christlichen sind die zwei wichtigsten der drei bei Johannes Climacus vorliegenden P genannt (vgl. St. S. 188).
- 14 Seine Analyse des »H. H.«, wo es in erster Linie um das P des Genies und das des Apostels geht, wird hier übergangen.
- 15 Das Gleichheitszeichen bei »nichtA = A« und der Umkehrung muss nach S. 36 mehr im Sinne eines Werdens verstanden sein, so dass »nichtA« »an sich am und im Subjekt von A möglich ist« und insofern »nicht A« nicht gleich B ist.
- 16 Erklärung der Formel oben bei d).
- 17 Ein Beachten der Stadientheorie hätte hier zu weiteren Differenzierungen geholfen.
- 18 St. sieht, dass es bei Climacus auch weniger absolut erscheinende P gibt, siehe oben d) Ende.
- 19 Ähnlich formuliert S. 237. Es besteht darin, dass Gott ein einzelner Mensch wurde.
- 20 z. B. SV IV, 289.291 Anm., wo A entgegen St.s Behauptung bei Vigilius Haufniensis sehr wohl vorkommt, u. z. im Gespräch mit Johannes de Silentio und Constantin Constantius!
- 21 Henning Schröder, Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem, 1960, ist diese Aufgabe bereits angegangen (S. 88 ff.). St. hält dieses Buch für das seinem eigenen am nächsten stehende (S. 6)!
- 22 Auch die enge Beziehung von P und Dialektik bei der Erörterung der Verzweigung in »Die Krakheit zum Tode« ist hier zu nennen.

Anna Paulsen:

MENSCHSEIN HEUTE. ANALYSEN AUS
REDEN SØREN KIERKEGAARDS
Wittig Verlag, Hamburg 1973.

Mit diesem Buch lenkt Anna Paulsen die Aufmerksamkeit auf die »Erbaulichen Reden« Søren Kierkegaards. Das ist dankenswert, denn ähnlich wie die Zeitgenossen Kierkegaards wenig mit ihnen anzufangen wussten, so ist auch die Forschung an ihnen etwas vorbeigegangen, wenn man von den beachtenswerten Ausnahmen – Eduard Geismar und Emanuel Hirsch vor allem – absieht. Hohlenbergs Absicht einer Studie über die Reden ist nicht zur Ausführung gekommen; um so erfreulicher ist, dass Anna Paulsen ihren schon in ihrer Kierkegaard-Biographie

angemerkten Plan hat in die Tat umsetzen können.

Die Zielsetzung ihres Buches erläutert Anna Paulsen so:

»Aus diesen Reden, die für Kierkegaard das Entscheidende sind, wollen wir eine Auswahl vorlegen, ihren Gedankengang kennenlernen und hin und wieder einen Passus mitteilen. Wir wollen Fragestellungen und Überlegungen von heute einschalten, um zu sehen, was sich für uns daraus ergibt. Denn dass dieses 'Spiel' einer grossen Publizistik uns angeht, ist nicht zu bezweifeln. Die Situation, die man damals in Kopenhagen noch gar nicht meinte erkennen zu können, ist nun Tatsache geworden: Die Kluft zwischen Glauben und Sein, die Gewöhnung, die Unfähigkeit zu staunen und alles, was sich darunter verbirgt. Der Späherblick des Spions ist einer Entwicklung auf die Spur gekommen, die heute ihr wahres Gesicht zu zeigen beginnt. Wir sind gemeint und sollten immer tiefer erkennen, wie sehr dieses uns betrifft« (16).

Methodisch geht die Verfasserin so vor, dass sie in 11 Kapiteln folgende Themen anspricht: Die Gottesfrage damals und heute / Kierkegaards Sicht: Das Gottesverhältnis des einzelnen / Flucht oder Umkehr? / Die Kategorien der christlichen Rede / Was den Menschen zum Menschen macht, ist sein Gottesverhältnis / Das Geheimnis der Existenz / Die Brücke vom Ich zum Du / Neuer Atheismus und unsere Antwort / Was heisst beten / Kierkegaards

Abendmahlsreden als Reden auf der Grenze / Das Rätsel Søren Kierkegaard.

Es werden also nicht die Reden in der Reihenfolge ihrer Entstehung kommentiert, sondern von Sachfragen her wird die Verbindung zur Gegenwart hergestellt. Dabei leitet die Verfasserin eine doppelte Grundthese.

1. Kierkegaard war seiner Zeit voraus und wird erst von der heutigen Situation eingeholt. »Die Fragen, die er stellte – das sehen wir jetzt deutlich – sind auf *unsere* Situation gemünzt« (5). – »... wir können gar nicht verkennen, dass er mit seinem Werk unversehens unser Zeitgenosse geworden ist« (106). – »Seine Zeitkritik ist vor allem auf unsere Zeit gemünzt« (186).

2. Kierkegaards Zeitgenossenschaft ergibt sich vor allem durch den von ihm wahrgenommenen Zusammenhang von wahren Menschsein und Gottesverhältnis. Dafür kann sich Anna Paulsen auf Aussagen von Climacus berufen: »... Inderligheden er Individets Forhold til sig selv for Gud ...« (SV VII ¹ 379, ² 426); »Egentligen er det Guds-Forholdet, der gjør et Menneske til Menneske ...« (SV VII ¹ 206, ² 230). Aber mit Recht weist sie auf gleichlautende Aussagen in den »Christlichen Reden« hin wie: »Det Menneske, der ikke er for Gud, er heller ikke sig selv, hvad man kun kan være ved at være i Den, der er i og for sig selv« (SV X ¹ 45, ² 54). Anna Paulsen versucht zu zeigen, dass von der Einheit der Existenz- und Gottesfrage her auch den Herausforderungen des neuzeit-

lichen Atheismus begegnet werden kann. Sie weist dazu auf Jean Paul und Ludwig Feuerbach hin, mit denen sich Kierkegaard gründlich beschäftigt hat, aber auch auf Marx und Nietzsche sowie Denker der Gegenwart wie Camus, Sartre und Monod. Ebenso kommt Literatur in den Blick von Dostojewski über Gottfried Benn und Wolfgang Borchert bis zu Max Frisch. Ihr besonderer Widerpart ist die Gott-ist-tot-Theologie. Die Grundidee des Buches hatte Anna Paulsen schon in den Bemerkungen zu F.-E. Wildes Buch »Kierkegaards Verständnis der Existenz« unter dem Titel: Was heisst existieren? (Kierkegaardiana VIII, 182–192) entwickelt. Es hiess dort: »Dabei könnte sich einem unversehens eine andere Vermutung nahelegen, nämlich die Frage, ob nicht vielleicht heute für die Kierkegaardlektüre eine neue Stunde beginnen könnte. In dieser Zeit der Gott-ist-tot-Theologie hat sich im allgemeinen Bewusstsein fraglos die Erkenntnis durchgesetzt, dass uns Gott niemals als gegenständliche Wirklichkeit gegeben ist und bei manchen vielleicht auch die Ahnung, dass man Gottes Dasein nicht beweisen aber auch in gegensätzlicher Richtung einen Beweis nicht führen kann, um sein Dasein zu negieren, weil uns dafür die Kompetenz fehlt und dass es sich bei der Frage nach Gott um ein ganz anderes Problem handelt. Eben hier könnte vielleicht Kierkegaard unser Wegweiser werden, wenn wir nicht in der Skepsis und Resignation stehenbleiben wollen«

(190). Dies Projekt hat die Verfasserin hier auszuführen versucht. Von daher sind alle Themen auf die Gottesfrage bezogen, auch die Frage nach der Predigt, dem Gebet und der Vergebung. Eine gewisse Sonderstellung nimmt das letzte Kapitel ein, das Kierkegaards Urteil über die Kirche und den Angriff auf sie schildert und Widersprüche zu dem Kierkegaard der Reden aufzeigt. »Der eigentliche Kierkegaard, das wagen wir zu sagen, ist jener, den wir durch seiner Reden kennengelernt haben, zuletzt durch seine Abendmahlsreden« (183).

Ohne Zweifel ist es Anna Paulsen gelungen, ein Buch zu schreiben, das Kierkegaard den Zeitgenossen näher bringt. In verständlicher Sprache wird eine Hilfe zur geistigen Orientierung mit Konzentration auf die entscheidenden Lebensfragen geboten. Sicher war es methodisch auch richtig, auf die Reden nur in kurzen ausgewählten Zitaten einzugehen und so einen Weg zu der seelsorgerlichen Qualität der Reden zu bahnen.

Etwas anders steht es um die Bedeutung des Buches für die Kierkegaardforschung. Hier wirft ihr Buch, gerade auch im Anmerkungsteil, Fragen auf, die gewiss nicht zum Gegenstand des so konzipierten Buches zugleich gemacht werden konnten. Hermann Deuser hat in seiner Rezension auch an dieser Stelle angesetzt (Evang. Theologie (34) 1974, 511–513), aber m. E. unrichtig Kierkegaards Angriff auf die Kirche als folgerichtige

Beichtrede von 1847 (SV VIII ¹ 139, ² 159): Fortvivlelse als Tvesindethed, zeigt ganz deutlich, wo Kierkegaards Position ist und dass bei allem Verständnis für moderne Ratlosigkeit ein Gegensatz bleibt, möglicherweise auch Auswirkungen eines bestimmten Gottesverständnisses, das an Ewigkeit als Negation der Zeit, nicht als Fülle der Zeit festgemacht ist. Aber an dieser Stelle ist die Diskussion in der Theologie gerade erst wieder in Gang gekommen und deshalb von Kierkegaard auch viel zu lernen. Ein wenig frage ich mich schliesslich, ob nicht auch Kierkegaards entschlossene Abwehr der historisch-kritischen Arbeit an der Bibel im Blick auf die Realisierung von Glauben ihn zu uns in einen gewissen Abstand setzt, wie schon Gerdes' (Das Christusbild Søren Kierkegaards, 1960) Analyse vermuten lässt. Anna Paulsens Buch hätte vielleicht durch einen Abschnitt über »Kierkegaard und die Bibel« noch gewonnen.

Es kann sein, dass Paulsens Buch doch etwas mehr den durch Kierkegaard aufmerksam gewordenen Zeitgenossen zur Geltung bringt als Kierkegaard selbst als Zeitgenossen. Erkenntnis historischer Abstände muss nicht zur wirkungsgeschichtlichen Lähmung führen, sondern kann auch den Spielraum der gerade uns auferlegten Entscheidung sichtbar machen. Damit soll nicht bestritten sein, dass Kierkegaard vieles vorausgesehen hat und in den Reden besonders, gerade weil sie keine direkte Zeitanalyse enthalten, existen-

tiale Gleichzeitigkeit erreicht, weil er die fundamentalen Fragen des Menschseins und des Christseins als extreme Existenz und geheimer Souffleur des Christentums zur Durchbrechung des Repertoires der Christenheit, die über ihre Rollen ihren Auftrag vergessen hat, unvergesslich zur Geltung bringt (vgl. SV VIII, ¹ 217 f., ² 254 f.).

Henning Schröer.

Hermann Deuser:

SØREN KIERKEGAARD.
DIE PARADOXE DIALEKTIK DES
POLITISCHEN CHRISTEN
Chr. Kaiser Verlag, München 1974,
255 Seiten.

Søren Kierkegaards Forfatterskab koncentrerer sig i særlig Grad om Beskrivelsen af den enkeltes Vej til Inderliggørelsen. Denne den enkeltes Koncentration om sin egen personlige Virkelighed betyder paa en vis Maade en stadig Flugt fra det borgerlige og politiske Livs Realiteter. Men kunde det ikke tænkes, at denne Inderlighedens Bevægelse, naar den føres til sit Ekstrem, hvorved Afstanden mellem den enkelte og de udvortes Forhold bliver markeret, netop vil fremkalde en Konflikt mellem den enkelte og det bestaaende Samfund? Det er denne vigtige og aktuelle Problematik, Hermann Deuser behandler i sin Doktor-disputats *Søren Kierkegaard. Die paradoxe Dialektik des politischen Christen*. For at løse denne Opgave underkaster han Kierkegaards Forfatterskab en »politisk Hermeneutik« (S. 99), ved hvil-

ken han søger at paavise, at der i dette findes en Mangfoldighed af Tilknytningspunkter til det politiske, hvilket dog først træder klart frem i ganske bestemte givne Situationer som under Corsarstriden og Kirkeangrebet.

Det bærende Grundlag for hele Dr. Deusers Undersøgelse af Kierkegaards Forhold til det politiske og sociale tilvejebringes gennem hans udførlige og dybtgaaende Redegørelse for Paradoksets Funktion i Forfatterskabet. Deuser paaviser nemlig, at denne Kategori ikke blot anvendes af Kierkegaard i de pseudonyme Skrifter, hvor Udtrykkene Paradoks og det Absurde ret ofte forekommer, men at den ogsaa overalt er til Stede i de opbyggelige og kristelige Taler, hvor Kierkegaard slet ikke bruger selve Udtrykket Paradoks. Paradokset betegner jo den Modsigelse, som opstaar for den enkelte, naar han i sin Eksistens skal forbinde det timelige og det evige som reelle, konkrete Momenter. Men denne eksistentielle Proces beskrives ikke blot i den pseudonyme Litteratur, men paa en endnu mere afgørende Maade i den opbyggelige Del af Forfatterskabet, hvor den enkelte Skridt for Skridt føres frem til stadig nye Afgørelser. Det er en værdifuld Analyse, som Deuser hermed formaar at gennemføre. Vigtig er ogsaa Deusers Paavisning af den stadige Skærpelse af Paradoksets Funktion, indtil Kulminationen naas ved Menneskets Møde med Kristus som Paradokset i egentlig og absolut Forstand.

Gennem Paavisningen af denne trin-

vise Skærpelse af Paradoksets Betydning kommer ikke blot Stadiernes indbyrdes kvalitative Forskelle til deres Ret, men ogsaa Sammenhængen i Inderlighedens Bevægelse kan opretholdes, uden at man behøver at gribe til letkøbte Forklaringer med Hensyn til paastaede senere Afvigelser i Kierkegaards Syn paa Kristendommen.

Alle disse Analyser af Paradoksets Funktion i Kierkegaards Forfatterskab bruger Deuser nu til det specielle Formaal at paavise, at Kierkegaard, trods sin stadige Afvisning af at ville have med Politik at gøre, dog netop ved den gennemførte Skærpelse af den paradokse Inderlighed nærmer sig den Grænse, hvor Sammenstødet med »det Bestaaendes«
Syn paa det religiøse og det politiske maatte blive uundgaaeligt. Det politiske laa, som Deuser udtrykker det, som »der immer gegenwärtige negative Hintergrund« (S. 100), men dets Tilstedeværelse røbede sig dog gennem Kierkegaards konstante Brug af økonomiske Argumenter. Herved forstaaes Kierkegaards hyppige Anvendelse af Udtryk og Sammenligninger taget fra det økonomiske Omraade, som naar f. E. Kierkegaards Pseudonym allerede i *Enten-Elter* taler om, at i Litteraturen »er egentlig Penge bleven det Modsætningsmedium, igjennem hvilket Kjærligheden bevæger sig« (SV, 2. Udg. II, 22). Brugen af saadanne økonomiske Argumenter strækker sig gennem hele Kierkegaards Forfatterskab og kulminerer under Kirkeangrebet, hvor Kierkegaard endda gaar saa vidt som til

bl. a. at tale om »det geistlige Platten-
slager-Laug, som har bemægtiget sig
Firmaet »Jesus Christus« og under
Navn af Christendom gjort brillante
Forretninger« (SV, 2. Udg. XIV, 143).

Hvad angaar Deusers Paastand om,
at Inderlighedens paradokse Stramning
og den samtidige Forbliven inden for
Verden, som Kierkegaard praktiserede,
maatte føre til et Sammenstød med de
givne Forhold, er den uden Tvivl rigtig.
Han har ogsaa Ret i, at Kierkegaard
indsaa Muligheden for, at dette Sam-
menstød foruden Følgerne paa det reli-
giøse Omraade ogsaa maatte indebære
Følger for det politiske og sociale, selv
om det var det religiøse, der for Kier-
kegaard var Hovedsagen. Givet er det
derfor ogsaa, at Kierkegaard aldrig
ville akceptere Brugen af voldelige
Metoder; det maatte blive Martyrer,
som skulde udfordre Verden. Deuser
respekterer fuldtud denne kierkegaard-
ske Indstilling.

Det er prisværdigt, at Deuser har
taget dette vanskelige Kompleks af
Problemer op, og det er kun at haabe,
at der vil blive arbejdet videre i denne
Retning. Thi det er en Misforstaaelse
af Kierkegaard, hvis man opfatter In-
derligheden som et luftigt Fantom, som
ikke driver den enkelte til Handling i
det udvortes. Som Deuser rigtigt anfø-
rer (S. 236), talte Kierkegaard allerede
i 1847 om, hvordan Inderligheden hos
den enkelte, naar den er vokset og mod-
net i Stilhed, samler Frimodighed fra
Gud og »paa eengang slaer ud i Flam-
mer« (SV, 2. Udg. VIII, 488), saa han

lidende er rede til at udsætte sig for
Verdens Modstand.

I anden Del af sin Afhandling, som
bærer den betegnende Overskrift »He-
gels Dialektik als Aufhebung der Reli-
gion«, konfronterer Deuser Kierke-
gaards paradokse Inderlighed med
Hegels Dialektik. Han paapeger meget
klart, hvordan Hegels Forsøg paa at
lade alle Tilværelsens Modsætninger
gaa op i en højere Enhed tilskynder
Kierkegaard til, særlig i første Del af
Forfatterskabet, stadig klarere at præ-
cisere, at Inderlighedens Virkelighed,
der altid indeholder absolute Modsæt-
ninger, ikke lader sig mediere. Under
en grundig Gennemgang af Hegels
Fænomenologi, Logik og andre Skrifter
og i Diskussion og Polemik med andre
Forfattere angaaende disse Skrifers
Indhold demonstrerer Deuser paa over-
bevisende Maade det hegelske Systems
abstrakte og alt udlignende Karakter og
deraf følgende Mangel paa Interesse
for den individuelle Eksistens. Gennem
denne omhyggelige Undersøgelse af
Forholdet mellem Kierkegaard og He-
gel finder Deuser Bekræftelse paa, at
det er de rette Angrebepunkter, Kierke-
gaard har valgt i sin Polemik mod
Hegel.

Tredie Del af Deusers Disputats
samler sig om Kierkegaards Taler fra
1847 og 48. Men først faar Indholdet
af Kierkegaards *En literair Anmeldelse*
en udførlig Omtale. Denne Anmeldelse
viser klart Kierkegaards Interesse for
det politiske. Deuser tager her saadanne
Begreber som »Presse«, »Mængde«,

»Nivellering« og »Sandhedsvidne« op til Behandling. Under sin Gennemgang af Talerne paaviser han gennem meget udførlige og oplysende Analyser af den sproglige og dialektiske Opbygning den Skærpelse af Inderlighedens Kategori hos Kierkegaard, som til Dels var foranlediget af Corsarstriden og de politiske Begivenheder i Europa i 1847-48. Fra da af bevæger Kierkegaard sig med indre Konsekvens i Retning af et Sammenstød med det bestaaende. Om denne ekstreme Position, hvor Inderligheden forlader sin Skjulthed og vender sig i Protest mod de udvortes Forhold, udtaler Deuser: »Wie die Innerlichkeit des Einzelnen sich vom Politischen polemisch abwendet, so greift sie es zurückgewendet an: der Einzelne wird zum »Empörer« dagegen, »dass das Geschlecht (sc. die Gesellschaft) zu Gott gemacht werde«; der nur scheinbar unpolitische Einzelne nähert sich revolutionärem Pathos: wenn wirklich die »Bedrängnis« ewig gedacht der Weg ist, dann ist es unmöglich, dass irgendeine Bedrängnis »diesen Weg sperren kann« ...« (S. 237).

Deuser opkaster her i al Skarphed Spørgsmaalet om Inderlighedens sidste mulige Konsekvenser i Forhold til det politiske, efter at han ved sine Analyser har paavist Tilstedeværelsen af de politiske Momenter i hele Kierkegaards Forfatterskab.

Uden Tvivl er det rigtigt, at Kierkegaards paradokse Tænkning, som væsentlig koncentrerer sig om den Enkeltes Inderlighed, ikke kan undgaa at

blive konfronteret med det politiske, naar dette, som Deuser paapeger, gør de relative Ting som »Slægten« og Samfundet til Gud. Det mest værdifulde ved Deusers Bog er netop, at han ud fra Kierkegaards Eksistensdialektik paa en klar og overbevisende Maade formaar at fremdrage de stadig mere aktuelle og skæbnesvangre Perspektiver, som Konflikten mellem den Enkeltes kristne Indstilling og de objektive, gudløse Magter maa indebære.

Gregor Malantschuk.

Victor Guarda:

KIERKEGAARDSTUDIEN

Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses Kierkegaards zu Hegel.

Beihfte zur Zeitschrift für philosophische Forschung, Heft 34, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain, 1975, 98 pp.

This volume consists of three closely related essays. In the first two, the author investigates Kierkegaard's positions on epistemology, metaphysics, and ontology. He thereupon launches into Kierkegaard's views on communication, society, and the established Church. An attempt is also made to confront Hegel and Kierkegaard in the form of a dialogue and, on the basis of his findings, to deliver a criticism of Kierkegaard's positions. That is indeed a large order for a book of this size.

In the first essay, 'Theorie und Praxis' (pp. 1-26), Guarda juxtaposes Kierkegaard's and Hegel's conceptions of the relationships between thought

and reality, i.e. potentiality and actuality, emphasizing Kierkegaard's concentration on the individual's *relation* to the truth and on the decision as its means of actualization. He points up the limitations of objective knowledge in Kierkegaard and hence the uncertainty of life. Guarda concludes with some criticisms of Kierkegaard's concept of repetition, calling it a tautology in the sphere of religion. However, since he does not wish to elaborate on this point, I shall make no additional comment either (cf. pp. 25 f.). He also forgets that to Kierkegaard 'objective sin' is merely a quantitative element that does not produce absolutely determinative effects. The relation between objective and subjective sin (as treated in *Begrebet Angest*) is not perfectly reciprocal. Guarda, however, attaches equal importance to them, thereby giving the individual's environment far more weight than it has in Kierkegaard. Hence the following conclusion: 'Wiederholung wird damit aber zum Versuch, sich am eigenen Zoph aus dem Sumpf zu ziehen!' (p. 26). Strangely enough, the author fails to bring the problem of freedom into connection with this critique.

The second essay, 'Existenz und Dialektik' (pp. 27-58), is really a further elaboration of the first. It deals initially with the problems of quantitative and qualitative dialectics, applying them to Kierkegaard's existential dialectic. Of the three essays, this one seems to me to be the best by far.

In the third article, 'Mitteilung und Situation' (pp. 59-96), the author attempts to cover far too much territory. Here he deals with Kierkegaard's theories of indirect communication and 'situation', subjects that have been extensively treated by Per Lønning and Lars Bejerholm, among others. Guarda's main interest lies however in Kierkegaard's attitudes to society and the established Church. His critique is thin for the simple reason that he did not in the preceding pages sufficiently elucidate Kierkegaard's understanding of Christianity and especially of faith. In some instances the author goes completely astray, as on p. 95 where he neglects to distinguish between a human martyr and Christ as God; or on the same page assumes that Kierkegaard intended to revolutionize his contemporaries; or that he revolted against the world '*entgegen besserer Einsicht*' (italics are the author's).

Throughout the book, but especially in the final essay, Guarda proceeds under the assumption that Kierkegaard's own philosophy as well as his attack on idealism was far more heavily influenced by Hegel than I believe was ever the case, even in Kierkegaard's youth. It seems to me that this has been adequately substantiated by Niels Thulstrup in *Kierkegaards Forhold til Hegel* (Copenhagen: Gyldendal, 1967). It is at any rate certainly a gross exaggeration to assert that Kierkegaard was 'geblendet' by Hegel and the latter's school (p. 80).

The value of the work lies first of all in the first two articles, in which Kierkegaard's dialectic is – with few exceptions – reliably reproduced in analytical form. Further, Guarda has sharply delineated Kierkegaard's employment of the concepts of abstraction and concretion or, as the author prefers, theory and practice. But the presentation is marred by the fact that the contents are so condensed as to make the author's analysis almost resemble an outline, and one which is at times difficult to follow. The insertion of a few transitional paragraphs would have helped. Neither Kierkegaard nor Hegel has benefited much by the dialogue the author promises us in the Preface, a manner of philosophizing that Kierkegaard chose 'weil er sich wie kein anderer der Problematik der Mitteilung innewurde!' (Preface).

Robert Widenman.

Lewis A Lawson, editor:

KIERKEGAARD'S PRESENCE IN
CONTEMPORARY AMERICAN LIFE:
Essays from Various Disciplines.
Methuen, N. J.: The Scarecrow Press, Inc.,
1971, xx + 299 pp.

The editor's intention in compiling this anthology is 'to demonstrate the far-reaching impact of Kierkegaard upon American life' (p. 22). To this end Lawson has selected articles covering a broad range in their application to various disciplines rather than in their analyses of different aspects of Kierkegaard's thought.

The philosopher's approach is represented by two articles well known to any student of Kierkegaard: David F. Swenson's 'The Anti-Intellectualism of Kierkegaard' (pp. 23–42) and Paul L. Holmer's 'Kierkegaard and Logic' (pp. 60–77). These two essays, which are complementary and should have been placed alongside each other, are the two most solid pieces of work in the book. Bruce W. Wilshire (pp. 43–59) investigates the possibility of applying Kierkegaard's epistemology to reassess the scientific methods currently used in psychology.

Kierkegaard's ethical theories and their relevance to the possibility of making intersubjectively valid ethical judgements are the subjects of E. D. Klemke's essay (pp. 79–91). J. Preston Cole (pp. 92–106) and William A. Johnson (pp. 151–61) have contributed essays dealing with anthropology, the former with a view toward disclosing 'the function of God in human existence', the latter in relation to Kierkegaard's understanding of Christianity.

Kierkegaard's relevance to modern politics and sociology, respectively, is pointed up in articles by Howard A. Johnson (pp. 107–19) and Verner Stark (pp. 120–49).

Geoffrey Clive (pp. 162–76) and Kenneth A. Robb (pp. 177–90) focus their attention on Kierkegaard's understanding of Mozart. Robb's interesting article goes a step further as he employs his analysis as a means of arriving at

an understanding of William Styron's novel, *Set This House on Fire*.

The last four essays concern the application of Kierkegaardian concepts – especially his theory of indirect communication – to various educational areas. These are Brian Hill's essay (pp. 191–205) on educational theory in general, Raymond E. Anderson's (pp. 206–29) on rhetoric, Ben Strickland's (pp. 230–39) on counseling, and John R. Scudder, Jr.'s (pp. 240–49), on the enjoyment of children.

The Introduction is perhaps the book's weakest point. It consists chiefly of a sketchy history of the progress of Kierkegaard in English. Quite apart from some glaring omissions (of James Collins, to mention but one), such an outline seems out of place here. I would have preferred instead an elaboration of Kierkegaard's influence on the various disciplines and professions from which the articles were taken. Lawson does touch upon Kierkegaard's impact upon contemporary American and British literature and upon sermons, but hardly mentions other fields of contemporary American life.

Not all the essays evidence a thorough knowledge of Kierkegaard, as may perhaps be expected where such a study would lie outside the scope of the author's major field. This is emphasized in some cases by lack of reference to Kierkegaard's *Journals and Papers* and in others by a want of mention of foreign works on the very subject being investigated. To take just

one example, we might note the following observation made by Brian V. Hill: 'Kierkegaard's failure to face squarely the need for the individual to exist in a socio-political nexus was after all a reflection of his personal flight from creative social involvement, particularly in the intimacy of marriage' (p. 201). One is likewise astounded, after having read E. D. Klemke's essay, to come upon a note (p. 91) appended by the author in which he rescinds his agreement with Kierkegaard, and then – in true Kierkegaardian style, at least – revokes the entire third part of his article. One might also question the wisdom of including Swenson's article, which is contemporary only insofar as content is concerned. It was prepared as an address in 1915 and has since appeared as an article in a periodical (1916) and in two editions (1941 and 1945) and several printings of *Something about Kierkegaard*.

The book does provide an excellent introduction to Kierkegaard, especially for a student whose major subject may be somewhat removed from theology or philosophy. And since each of the authors quite naturally makes reference to other works within his own discipline, Lawson's selection provides for the student of Kierkegaard in particular new horizons for his range of studies. It also, as the editor himself points out (p. 22), emphasizes the importance of Kierkegaard in our age of confusion; this is the one theme common to all of the articles. Lawson's

selection thus will occupy a definite place in the Kierkegaardian literature.

The book is not set in type but is a photo of a typescript, with the result that all too many typing errors have survived to annoy the reader.

Robert Widenman.

Nelly Vialaneix:

KIERKEGAARD. L'UNIQUE
DEVANT DIEU

Coll. Horizon Philosophique. Edit. du Cerf.
Paris 1974, 190 pages.

Dans ce petit ouvrage alerte et enthousiaste, N. VIALANEIX poursuit la tâche qu'elle semble s'être donnée en présentant d'abord au public français la traduction de *Troens Forventning* puis, sous le titre un peu malencontreux de *Hâte-toi d'écouter*, celle des *Trois Discours édifiants* de 1843: convaincre ceux qui ne voient en Kierkegaard que « le père de l'existentialisme » ou l'auteur du *Journal d'un séducteur*, que Kierkegaard est bien plus que cela; qu'il est aussi, qu'il est essentiellement, un auteur religieux.

C'est dire que l'auteur accepterait volontiers de s'appliquer à elle-même l'expression que K. E. LØGSTRUP appliquait naguère à K. OLESEN-LARSEN: elle lit Kierkegaard pour son édification; elle n'en rougit pas; et elle souhaite qu'on le lise ainsi. Ici, elle s'efforce de montrer ce que l'on peut tirer de Kierkegaard concernant ce qu'il nommait le rapport à Dieu dont il tentait de communiquer la teneur à

celui qu'avec joie et reconnaissance il nommait son lecteur. Car c'est à ce même lecteur, lecteur des *Discours édifiants* et non de l'œuvre pseudonyme, que s'adresse aussi Nelly VIALANEIX.

Un premier chapitre met en place l'idée d'un rapport à Dieu auquel nous ne pouvons accéder que par CHRIST, parole de Dieu. L'auteur, qui annonce qu'elle prépare une thèse sur la parole et la communication religieuse chez Kierkegaard, insiste évidemment sur ce nom donné au CHRIST, moins pour en expliciter le sens et pour en suivre l'ambiguïté que pour en tirer le concept de communication. C'est seulement par cette parole, en effet, que nous pouvons entrer en communication avec Dieu. C'est seulement en CHRIST que nous pouvons entrer dans cette relation d'amour que Dieu veut entretenir avec l'homme et où se révèle, à défaut de son inaccessible essence, ce que Dieu est *pour-nous*, c'est-à-dire sa paternité. Car c'est seulement par cette parole faite chair que nous pouvons entrer dans la « communication existentielle » qu'est le christianisme, lequel exige « un rapport de personnalité à personnalité » entre Créateur et créature. De sorte que, dans cette relation réciproque, se trouve fondé le moi, comme être particulier ou comme ce que N. VIALANEIX veut traduire: « Unique devant Dieu ».

Certes, par la révélation, le moi se découvre pêcheur. Et, pêcheur pardonné, il n'en sait pas moins, pour l'auteur, qu'il a été « précipité par le péché dans

le monde de l'absurde » (p. 47). Car, en dépit des efforts de Vigilius Haufniensis pour dénoncer toute l'ambiguïté du concept de chute, l'auteur décide que « la chute survint » (p. 48) entraînant une « soudaine surdité » qui « empêcha l'homme d'entendre la parole à lui adressée ». De sorte qu'ici, c'est la révélation du péché, qu'en sautant par dessus les *Miettes Philosophiques* on a bien du mal à montrer révélée en CHRIST, qui révèle en même temps la nécessité de restaurer la relation qu'il a faussée. Par là se trouve fondée la nécessité de devenir chrétien.

Devenir chrétien, montre le second chapitre, c'est croire. Croire le Tout-Autre en sautant « sans aucune garantie, sans aucun appui humain, dans l'incompréhensible, l'in vraisemblable, l'absurde » (p. 62). Car croire, c'est évidemment vouloir. Vouloir vivre devant ce Tout-Autre dont on ne peut démontrer l'existence mais seulement éprouver la présence. Et c'est reprendre (*gjentage*) constamment ce moment décisif où l'on répond à ce Dieu qui nous a aimés le premier dans l'obéissance et dans l'imitation.

Mais cette foi n'est pas désincarnée. Un troisième chapitre, consacré à « l'instance humaine » montre que Kierkegaard savait assez que « notre devenir s'inscrit dans le monde (et qu') il nous faut donc *protester* de notre foi parmi les hommes de ce temps » (p. 113). Ce qui donne à l'auteur l'occasion de fines analyses de la notion de témoignage et de communication reli-

gieuse. Ce qui lui donne aussi l'occasion de redire quelle fut l'attitude de Kierkegaard à l'égard de son Eglise, mais sans que le propos puisse être fort éclairant, faute d'être éclairé lui-même par une analyse de la situation réelle de l'Eglise danoise qui ne figure ici que fort abstraitement.

Se servant presque exclusivement des *Discours édifiants* et des *Papirer*, l'ouvrage met pour la première fois sans doute le public français en présence d'une abondance de textes qu'il n'était pas accoutumé de lire. Ce n'est pas là son plus mince mérite. Certes, ces textes sont souvent utilisés de manière un peu surprenante, étant utilisés hors de leur contexte; l'enthousiasme de l'auteur pour l'idée d'un Kierkegaard religieux lui dissimulant souvent le dialecticien qu'il était et l'entraînant à lui faire parler le patois « bien connu » d'une théologie plus luthérienne que nature. Certes, le préjugé par lequel on écarte les ouvrages pseudonymes fait commettre quelques bévues comme celle qui consiste à affirmer que, pour Kierkegaard, « la liberté ne saurait appartenir à la nature humaine comme telle; elle est un don gratuit que le Seigneur distribue quand et comme il le veut » (p. 24). Mais l'auteur ne visait pas à la précision philosophique. Le Kierkegaard qu'elle voulait présenter est un Kierkegaard édifiant, un Kierkegaard qui « nous aide à vivre » (p. 185). On peut dire qu'elle y a réussi. Même si on doit ajouter qu'elle a de l'édifiant une conception assez différente de celle de

Kierkegaard lui-même; une conception qui exclut la « taquinerie » et le « malaise » que, selon J. Climacus, l'édifiant doit pouvoir provoquer, invitant le lecteur à prendre conscience du « manque de quelque chose qu'il doit donc chercher ailleurs ».

Le « Socrate du christianisme » a trouvé ici, dans les passages les meilleurs, son Platon; quelques fois aussi, son Xénophon.

H. B. Vergote.

Charles Taylor:

HEGEL

Cambridge 1975, 580 pp.

(Cambridge University Press).

Den Tid er længst forbi, da man i den engelsktalende Verden kun kendte Hegel gennem Stirlings »The Secret of Hegel«, om hvilken man sagde, at Forfatteren beholdt Hemmeligheden for sig selv, da hans Værk var saa dunkelt som Mesterens eget. Nyhegelianismen fra Slutningen af forrige og Begyndelsen af dette Aarhundrede blev en ikke helt kortvarig Episode.

Skønt Hegelianisme og Hegel-Forskning er to forskellige Ting, ligesom Kierkegaardianisme og Kierkegaard-Forskning er to forskellige Ting, er der naturligt nok hos Skribenterne en Slags indre Personalunion: man studerer og tolker den Tænker, man er Tilhænger af, eller med hvis Tænkning man i hvert Fald paa visse Omraader sympatiserer.

Charles Taylor, der er Professor i Filosofi og Samfundsvidenskab ved

McGill Universitetet i Montreal, søger i sin nye, meget omhyggelige og udførlige Fremstilling at styre mellem Scylla og Charybdis. Den ene Fare er at gøre Fremstillingen mere klar end en Hegel-Tolkning ifølge Sagens Natur kan være, den anden Fare er at for-dunkle Systemet saa meget, at Læseren maa vende sig til Texten for at fatte Tolkningen.

I Bogens første Kapitel giver Forf. en ganske træffende Skildring af Træk i 1790'ernes Aandsliv og den unge Generations Bestræbelser, derpaa en kort Oversigt over Hegels Udviklingsgang, hans Dannelse om man vil, og han slutter Kapitlet med en Karakteristik af Hovedtræk i Hegels filosofiske Bestræbelser. Især samler Forf. sig om Begrebet Aand hos Hegel. Rudolf Hildebrands fortræffelige Monografi er ukendt for Forf. Med Rette vender han sig kritisk mod Forskere som Lukács og Kauffmann. Bogens andet Kapitel indeholder en fyldig Gennemgang af »Phänomenologie des Geistes«, medens dens tredie er et Forsøg paa at gøre Hegels Logik forstaaelig for ikke-spekulative Læsere. Forf. skriver, at Hegels Logik »may sound mad to ordinary consciousness and indeed to most philosophers«; men han kunde godt have skrevet lige ud, at Hegels Logik som Helhed strider mod de fundamentale logiske Principper. At Sibberns Kritik fra Slutningen af 1830'erne ikke er kendt af Hegel-Forskere udenfor Danmark er forstaaeligt; men at Trendelenburgs og Kierkegaards Kritik ig-

noreres er mindre forstaaeligt. Bogens fjerde Kapitel indeholder en klar Fremstilling af Hegels Historiefilosofi og politiske Teori medens det femte giver en ret kortfattet Oversigt over Hegels Syn paa Kunst, Religion og Filosofi. Et afsluttende sjette Kapitel indeholder et Forsøg paa at forklare, hvorfor Interessen for Hegel er saa betydelig i vore Dage, selv om man ganske har opgivet og forladt Fundamentet i hans Filosofi.

Charles Taylors Værk om Hegel er betydeligt; men det helt store Perspektiv savnes, det nemlig der viser Hegel som Kulminationen af Spekulationens Udvikling fra Platons Dage.

Niels Thulstrup.

Thure Stenström:

EXISTENTIALISMEN

Studier i dess idetradition och litterära ytringar.

Andra oförändrade upplagan, Lund 1975.

Es gibt heute eine Reihe von ideengeschichtlichen Einführungen in die und Studien über die Existenzphilosophie mit ihren Strömungen. Bürgen im deutschsprachigen Raum sind dafür u. a. Denker wie F. Bollnow und H. Knittermeyer. Das zu besprechende Werk von dem Schweden Stenström nimmt aber hier eine Sonderstellung ein. Schon der Untertitel verweist auf die im zweiten Teil herausgearbeitete existentialistische, französische Prosaliteratur aus der Zeit der deutschen Besatzung während des zweiten Weltkrieges. Damit wird weiterhin deutlich gemacht, dass die aktive Beteiligung am Widerstand gegen die

Deutschen (Sartres Einsatz!) als Existenzbesinnung in der Situation von Angst und Freiheitsbedrohung wie in der Suche nach der inneren Freiheit diesen genuin französischen Zweig der Existenzphilosophie, der in die Geistesgeschichte als »Existentialismus« eingegangen ist, geprägt hat. Die Darstellung der Ideentradition des Existentialismus im Teil 1 und die folgerichtige Ausgestaltung im Teil 2 mit der Analyse von drei im Jahre 1943 erschienen, nicht in diesem Jahr entstandenen (vgl. S. 137!) Werken machen den Reiz dieser Studie aus. Bei den drei Werken handelt es sich um Simone de Beauvoirs *L'Invitée*, Sartres *Les Mots* und A. Camus *Le Mythe de Sisyphe*.

Für den Kierkegaardforscher ist es wichtig, dass Kierkegaards drei Hauptwerke »Begrebet Angst« (1844), »Afsluttende Uvidenskabelige Efterskrift« (1846) und »Sygdommen til Døden« (1849) als »kanonische Schriften« bezeichnet werden, »aus denen Dichter, Theologen und Philosophen im Verein Bezugspunkte und Gedankenmodelle hervorgeholt haben, für das, was heute unter der Bezeichnung Existenzphilosophie und Existentialismus läuft« (S. 3).¹ Eine kurze Entwicklungsgeschichte der Existenzphilosophie (Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre!) schliesst sich in der Einleitung des Teiles 1 an, ohne neben der Gruppe um Sartre die französischen Vorläufer existentiellen Denkens von Pascal an über Maine de Biran, André Gide und die »Präexisten-

tialisten« Antoine de Saint Exupérie, André Malraux zu vergessen (S. 4). Wertvoll und oft vergessen ist der Hinweis, dass neben der bedeutsamen Einwirkung auf den westeuropäischen Zweig der modernen Existenzphilosophie durch Nietzsche und Kierkegaard die Inspiration entscheidend gewesen ist, die z. B. auf Camus wirkte und ausging von den Russen Dostojewski, Solowjew, Chestow und Berdjajew (S. 6). Der Hinweis auf die Einwirkung durch das Werk Kierkegaards, Nietzsches, Heideggers und von Jaspers auf Niccola Abbagnano (Italien), Miguel de Unamuno, José de Ortega y Gasset (Spanien) steckt den weiten Rahmen ab, indem sich eben auch des grossen Dänen Impulse bemerkbar machen (S. 7).

Eine glänzende Übersicht über »eine gewisse Vorstellungsbereitschaft für existenzphilosophische Fragen« vom Einfluss Kierkegaards her innerhalb der skandinavischen Theologie und Literatur – besonders in Schweden – wird auf S. 10 gegeben. Als theologische Kronzeugen werden T. Bohlin und John Cullberg genannt. Für die Aufgeschlossenheit skandinavischer Dichter dem Werke Kierkegaards gegenüber werden G. Brandes, Ibsen und Strindberg genannt – und das mit Recht. Interessant ist nun, wie – immer mit dem Seitenblick auf Kierkegaard – von einer weiteren, indirekten Wirkung des grossen Denkers in Schweden via dem direkten Einfluss des französischen Existentialismus gesprochen werden

kann. Mit der Übersetzung der wichtigsten Werke von Sartre und Camus wie der Stücke von Anouilh wird seit 1945 – unterstützt durch die Zeitschriftendiskussion – die existentialistische Lebensdeutung angefacht. Dies gilt besonders für das Werk Eyvind Johnsons, der sich auch als Sartre – Übersetzer hervorgetan hat wie für Stig Dagerman, Karl Vennberg, Gösta Oswald und Lars Ahlin. Warum so ausführlich über die Einwirkung von Existenzphilosophie und Existentialismus auf die Literatur gesprochen wird und im Verlaufe des Werkes werden soll, erklärt Stenström mit den lapidaren Sätzen: »Der Existentialismus teilt sein Schicksal mit anderen Dichterphilosophien, z. B. dem platonischen Idealismus, Schelling und Schopenhauers System, darin, dass er von den modernen, empirisch arbeitenden Philosophien als unhaltbar verurteilt wird. Dass dies so geschieht, ist nicht schwer zu verstehen« (S. 16). Übrigens war es ja gerade Schelling, das darf vom Rezensenten zusätzlich bemerkt werden, der in seinen Spätjahren in der Mythendeutung der modernen Existenzangst vorgearbeitet hatte. Den Erweis, warum sich das rationelle Denken dem irrationalen Hang der Existentialisten entgegenstellt, versucht Stenström u. a. mit zwei Grundzitate zu erklären: (a) »Die Subjektivität ist die Wahrheit« (Kierkegaard), (b) »Wir müssen in der Tat ontologisch grundsätzlich die primäre Entdeckung der Welt der 'blossen Stimmung' überlassen« (Heidegger,

Sein und Zeit, Halle 1927, S. 138).

Stenström – und darauf weist ja die thematische Explikation in Teil 2 hin – beruft sich auf Jean Wahls gute S. Kierkegaard-Analyse in »Petite histoire de l'existentialisme« (Paris 1947; vgl. auch Wahls Buch »Etudes kierkegaardienes«, Paris 1938), wenn er betont, dass Kierkegaards ganzes Werk dahin tendiert, »eine dichterische 'indirekte' Demonstration der ungleichen Existenztypen« zu geben, um über sich selbst nachzudenken (S. 23). Dabei ist deutlich zu machen, dass Kierkegaard sich selbst niemals als Existenzphilosoph sah (S. 23, vgl. S. 51): »Die heftige Abrechnung mit dem Hegelschen System in der Nachschrift macht es völlig deutlich, dass er für sich den Gedanken abwies, eine durchgeführte Existenzphilosophie anzubieten« (S. 23). Auch Heidegger wollte nicht als Existenzphilosoph bzw. Existentialist angesehen werden. Aber das geschah aus einem anderen Grund heraus. Er wollte die Seinsfrage von Grund auf lösen.

Vor einer sorgfältigen Analyse des Wollens und Werkes von Nietzsche, Heidegger, Jaspers und Sartre wird im Teil 1 zuerst Kierkegaards subjektives, existentielles Erleben an Hand von Stellen aus »Enten-Eller« II (hier mit deutlichem Fingerzeig auf den Begriff »Valg« als Vorgriff für den Freiheitsbegriff des Existentialismus, S. 38/39!), »Begybet Angest« und »Sygdommen til Døden« abgehandelt. Dabei wird ständig Bezug genommen zu Heidegger via Rilke (S. 51), Jaspers und Sartre

(S. 47 ff.) wie auch seiner Lebensgefährtin S. de Beauvoir (S. 42).

Für den Teil 2 kann zuerst hingewiesen werden auf die sorgfältige Behandlung des Romanstoffes von L'Invitée der eben zuletzt genannten Autorin. Gut analysiert werden die Entstehungsgeschichte wie die Querverbindung zu Sartres Werk und die Beziehungen zur modernen Literaturgeschichte überhaupt. Alle anderen Werke der Simone de Beauvoir – einschliesslich ihrer zahlreichen Selbstbiographien – sind in Deutschland wie in Skandinavien bekannter als grade ihr Frühwerk L'Invitée. Es ist ein Verdienst von Stenström, die Bedeutung von L'Invitée als Schlüsselroman hervorzuheben. Das Werk kann nach Stenström als ein Muster des Realismus seitens der Existentialisten angesehen werden: »In der Stoffwahl, Menschenauffassung, in der Komposition und Erzähltechnik zieht es eine Grenze zur älteren französischen Erzählkunst« (S. 177). Stenström verweist auch auf wichtige selbstbiographische Äusserungen der de Beauvoir, um die einzelnen Figuren Ihres Romans L'Invitée und ihre Handlungsweise näher zu beleuchten. Der Rezensent möchte hinzufügen, dass es als Ergänzung für jeden, an diesem Buch von Stenström und der Problematik des Existentialismus Interessierten reizvoll sein müsste, in dem selbstbiographischen Band der S. de Beauvoir »La Force de l'âge« (deutsch: »In den besten Jahren«, 5. Auflage, Hamburg 1974 – rororo – Band 1112 – ab S. 462) die Entste-

hungsgesichte von L'Invitée nachzulesen.

Entscheidend ist die Behandlung der beiden oben zitierten Werken »Le Mouches« (»die Fliegen«) von Sartre und »Le Mythe de Sisyphe« von Albert Camus (S. 190–300). Bestechend schön ist die brilliant geschriebene Entstehungsgeschichte von Sartres Drama (S. 190 ff.). Zweifellos drückt die Figur des Orest am tiefsten den Freiheitsgedanken des Existentialismus aus in seiner atheistisch gebundenen, aber von Kierkegaard her genommenen Vorstellung der existentiellen »Wahl«. Ein ausführliches Stellenregister und ein ebenso reichhaltiges Literaturverzeichnis beschliessen das Werk.

Dr. Wolfdietrich v. Kloeden.

1 Die Übersetzungen aus dem Schwedischen stammen vom Rezensenten.

Noter

Jun Hashimoto har paa Japansk udgivet en stor Bog (420 + 53 pp.) om Begrebet Lidelse hos Kierkegaard.

Forfatteren skriver paa Dansk i sit Forord følgende:

I denne bog prøver jeg at undersøge Søren Kierkegaards begreb »lidelse« der fik nogle store betydninger både for hans liv og forfatterskab. »Lidelse« er et af de centrale begreber hos S. Kierkegaard, hvorfor jeg tror at ved denne undersøgelse kunne det lykkes os at komme til den væsentlige forståelse om S. Kierkegaards personlighed og tankeverden.

Således skal opgaven for undersøgelsen løses i nær forbindelse med S. Kierkegaards religiøse udvikling i hans inderhistorie og hele hans forfattervirksomhed, og det skal vises dermed hvilke paradoksale dialektiske betydninger »lidelsen« fik hos Kierkegaard under hans studier vedrørende menneskets eksistentielle udvikling til det religiøse. Desuden for at nå til en klar opfattelse af Kierkegaards tanke om »lidelsen« undersøger jeg i denne bog de andre forskellige emner, kategorier og begreber i forhold til begrebet »lidelse«.

*

Den lærdeste Kender af Kierkegaard-Forskningen i vore Dage, Dr. Alessandro Cortese, har i en overordentlig koncentreret, kommenteret Bibliografi, en hel Bog for sig i det af Vittorio Mathieu redigerede store Samleværk »Questioni di storiografia filosofica« (I–III, Editrice la Scuola, Brescia, 1974), nedlagt nogle af sit Studiums Frugter. Ikke blot faar Læseren præcise Oplysninger om hundredevis af Udgaver, Oversættelser, Bøger og Afhandlinger paa Dansk, Svensk og Norsk, Tysk, Fransk, Engelsk og Italiensk, men i Tilgift en hel Antologi fra Forskningens typiske og repræsentative Synspunkter.

*

Under Titlen »Kategori og Afgørelse, strukturer i Kierkegaards tænkning« har Jes Bertelsen udgivet en lille Afhandling (Nørhaven Bogtrykkeri, Viborg 1972). Forf., der staar i udtalt Discipelforhold til Sløk, behandler først Afgørelsens »Sted«, der hvor Afgørel-