

*REVUE
ACADEMIE
ROUMAINE
ROUMAINE
de*

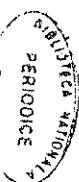
PHILOSOPHIE

REVUE ROUMAINE DE PHILOSOPHIE, TOMES 45, N° 1-2, 2001



EDITURA
ACADEMIEI
ROMANE

Tomes 45
N°s 1-2, 2001



Revue Roumaine de Philosophie, 45, 1-2, p. 1-176, Bucureşti, 2001

RM-ISSN 1220-5400

COMITÉ DE RÉDACTION

DIRECTEUR: ALEXANDRU SURDU, membre de l'Académie Roumaine

RÉDACTEUR EN CHEF: ANGELA BOTEZ, Institut de philosophie de l'Académie Roumaine

MEMBRES: ALEXANDRU BOBOC (Université de Bucarest), ION CEAPRAZ (Université de

Craiova), VIRGIL CIOMOŞ (Université «Babeş-Bolyai», Cluj-Napoca), TEODOR DIMA (Université «Alexandru Ioan

Cuza», Iassy), MIRCEA FLONTA (Université de Bucarest), PETRU IOAN (Université «Alexandru Ioan

«Alexandru Ioan Cuza», Iassy), CONSTANTIN GRECU (Université de Timișoara), ILIE

PÂRVU (Université de Bucarest), VASILE TONOIU (Université de Bucarest), GHEORGHE

VLAUDUTESCU (Université de Bucarest).

CONSEIL INTERNATIONAL CONSULTATIF

PATRICIA CHURCHLAND (California University), TIM CRANE (London University),
P.M.S. HACKER (Oxford University), TED HONDERICH (London University), ULRICH

HOYER (Münster University), PETER JANSEN (Köln University), HANS LENK

(Karlsruhe University), D.H. MELLOR (Cambridge University), WILLIAM NEWTON-

SIMITH (Oxford University), ILKKA NIINILOUTO (Helsinki University), CALVIN O.

SCHRAG (Purdue University), PETER M. SIMONS (Leeds University), BERN ST.

WALDENFELS (Bochum University).

RÉDACTEUR RESPONSABLE: ADRIAN NITA

RÉDACTEUR ÉDITORIAL: RODICA FLORESCU

Pour toute commande, s'adresser à:

EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, Calea

13 Septembrie nr. 13, Sector 5 PO Box 5-42,

Bucureşti, România, Tel. 4021-411 9008.

Tel./Fax. 4021-410 3983, 4021-410 3448;

e-mail: edacad@ear.ro

RODIPET S.A., Piața Presei Libere 1,

Sector 1, P.O. Box 35-37, Bucureşti,

România, Tel. 4031-618 5103, 4021-222 4126,

Fax 4021-222 6407,

ORION PRESS IMPLEX 2000, P.O. Box 77-19,

Bucureşti 3, România, Tel. 4021 301 8786,

Fax 4021-335 0296.

Les manuscrits, les livres et les publications proposés en échange du titre ci-dessus, ainsi que toute correspondance, seront adressés à la

Rédaction: Calea 13 Septembrie nr. 76117,

Bucureşti, România, tel.: 4021-411 5075.

À partir de 2001, la Revue Roumaine de

Philosophie paraît en deux numéros par an.

PHILOSOPHY OF SCIENCE AND PHILOSOPHY OF MIND

MIHAI DRĂGĂNESCU (Romanian Academy), The Frontiers of Science and Self-Organization.....	3
CRISTOPHER MORRIS (University of Wales, Cardiff), Is Logic Revisable? Putnam, Quine, and Contextual Priority.....	21
ANGELA BOTEZ (Institute of Philosophy, Bucharest), The Philosophy of Mind and Cognitive Science.....	43

HISTORY OF PHILOSOPHY

REGINE KATHER (Universität Freiburg), Die Vielfalt der symbolischen Formen in der Kulturphilosophie von Ernst Cassirer.....	51
ALEXANDRU BOBOC (Université de Bucarest), L'Idée de civilisation chez J.-J. Rousseau, Vasile Morar (University of Bucharest), Spontaneity in Moreno and Bergson's Thought, Alexandra Roux (University de Poitiers), Cloran, ou la mort comme agonie mentale, George Flonta (University of Bucharest), True Friendship and its Dangers, Ion Bălin ("Tiu Maiorosu" University, Bucharest), The Meaning of the Axiom in Stoic Logic	71
JON STEWART (University of Copenhagen), Kierkegaard's Criticism of Martensen in the Concluding Unscientific Postscript.....	133
MĂDĂLINA DIACONU (Université de Bucarest), Die Kierkegaard-Rezeption in Rumänien.....	149
MĂDĂLINA POP (Université de Bucarest), L'influence platonicienne sur le concept Kierkegaardien de moment.....	165

REVUE ROUMAINE DE PHILOSOPHIE

TOME 45/2001	1-2
--------------	-----

SOMMAIRE



KIERKEGAARD'S CRITICISM OF MARTEENSEN IN THE
CONCLUDING UNSCIENTIFIC POSTSCRIPT

JON STEWART

(University of Copenhagen)

It has often been noted that Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscript* marks a turning point in his authorship, but what is less well known is that it was also an important turning point in his relation to Hegel. From the very first publications, *From the Papers of One Still Living* and *The Concept of Irony*, through the pseudonymous works up to the Postscript, there had been a steady dialogue with Hegelian philosophy. Sometimes sympathetic as in *The Concept of Irony* and sometimes hostile, the dialogue clearly was important to Kierkegaard's intellectual agenda. The previous discussions seem to come to a head in the *Postscript* where Hegel's philosophy seems to be made one of the main objects of discussion and criticism. After the *Postscript*, Kierkegaard seems, for whatever reason, to make his peace with Hegelianism. After 1846 there are almost no references to it in either Kierkegaard's published works or the journals, and thus it apparently ceases to be an issue for him after this time. Many factors point to the *Postscript* as the decisive work for this shift.

The *Postscript* is a crucial text since it is generally thought that this work represents Kierkegaard's most extended criticism of Hegelianism. The very title of the book as "unscientific" seems to be intended as an ironic reference to Hegel's conception of philosophy as a system. Here terms such as "the system," "the method," "speculative philosophy," "the objective view," etc. all seem to stand for Hegel and Hegelianism. In the body of the text, Kierkegaard's pseudonymous author, Johannes Climacus, opposes to these terms what he considers fundamentally Christian categories. While speculative philosophy makes use of direct communication, Christianity makes use of indirect communication. While the individual is objectively related to the objects of speculative philosophy, the Christian believer is subjectively related to his or her belief. While speculative philosophy is attractive and seductive, Christianity represents something repellent, an offense. While speculative philosophy is passionless, Christianity represents infinite pathos and passion. While the speculative thinker abstracts from himself in order to gain a speculative perspective, the Christian concentrates as much as

possible on himself as an existing individual subject. Thus, Christianity is presented as the antipode of speculative philosophy, and the two positions are in a sense carved out in relation to one another.

Despite all this, I will argue that the standard interpretation of the Postscript as a polemic with Hegel is a misunderstanding. When one examines the text carefully, one finds that although a great deal of it purports to be about Hegel, in fact, very little of Hegel's thought is actually present. The picture of Hegel presented here is not one based on his primary texts but is rather simply a position, in many ways arbitrary, which Kierkegaard uses as a contrast to his own view. In this sense, the Hegel of the Postscript has more to do with Kierkegaard than with the actual thought or writings of the German philosopher himself. I wish to argue that the polemic here is in fact primarily with the theologian Hans Lassen Martensen (1808–84), who stood for a certain picture of Hegelianism in Kierkegaard's eyes. This becomes clear when one examines a number of veiled terms, and expressions which Kierkegaard uses to refer to him in the text. In this paper, I will claim, contrary to the standard view, that Hegel's presence in the Postscript is very limited.

1

I will begin by saying a few words about who Martensen was and in what relation he stood vis-à-vis Kierkegaard. Martensen was born in Flensburg, the son of a German mother and a Danish father, and thus learned the German language and culture from the earliest childhood.¹ He lived in Copenhagen from 1817 to 1834 and received his degree in theology from the university there in 1832. Kierkegaard knew Martensen from his early student days. In Summer Semester 1834 Martensen was his teacher at the University of Copenhagen for private tutorials on Schleiermacher's *Der christliche Glaube*.² That same year Martensen traveled to Germany in order to learn more about Hegel and German philosophy. Naturally enough, he first journeyed to Berlin where Hegelianism was still thriving.³ On his travels Martensen met some of the leading philosophers and

theologians in Germany, such as Karl Daub, David Friedrich Strauss, Franz von Baader and Schelling. After these extensive travels, he returned to Copenhagen in 1836 to formulate his own views on Hegelianism and speculative philosophy. He was appointed lecturer of systematic theology at the University of Copenhagen, later becoming a full professor in 1840. During this period, Martensen seems to have been quite enthusiastic about Hegel's philosophy of religion, praising Hegel for recognizing the conceptual necessity of religious thought. In 1836 in the journal, *Maandskrift for Literatur*,⁴ Martensen reviewed Johan Ludvig Heiberg's *Introductory Lecture to the Course on Logic*.⁵ There he gave a generally positive assessment of Hegelian philosophy, claiming that it has "an infinite meaning for our time, since it contains the most complete and exhaustive development of rational knowledge." In 1837 Martensen completed his dissertation, written in Latin, which was entitled, *On the Autonomy of Human Self-Consciousness*.⁶ There he criticized the notion of autonomy which he saw as characteristic of modern thought such as Hegel's.

At the University of Copenhagen in Summer Semester 1838 and Winter Semester 1838–39, Martensen gave a course entitled "Speculative Dogmatics."⁷ There he developed a philosophy of religion with some affinities to Hegel.⁸ In Winter Semester 1838–39 he gave a survey of German philosophy under the title, *Lectures on the History of Modern Philosophy from Kant to Hegel*. Among Kierkegaard's papers there are notes to this course written in someone else's hand. These lectures were popular and evoked much academic discussion and even controversy.⁹ At this time Martensen also betrayed his allegiance to Hegelianism with his lectures on moral philosophy, which he later published. Martensen was a charismatic figure who attracted many students. In the journals from 1849, Kierkegaard, looking back on his student days, tells of Martensen during that time:

It is now roughly ten years since Prof. Martensen returned home from foreign travels, bringing with him the newest German philosophy and creating quite a sensation with this "novelty" he actually has always been more of a reporter than an original thinker. He makes quite a splash, and in the meantime young

¹ *Maanedskrift for Litteratur*, no. 16, 1836, pp. 515–528.
² Hans Lassen Martensen, "Indlednings-Foredrag til det i November 1834 begyndte logiske Cursus på den Kongelige militære Højskole. Af J. L. Heiberg, Lærer i Logik og Estetik ved den kgl. militære Højskole," *Maanedskrift for Litteratur*, XVI, 1836, pp. 515–528.

³ Hans Lassen Martensen *De autonomia conscientiae sui humanae in theologia dogmatica-nostri temporis introducata*. Copenhagen 1837. Kil. 648. Danish translation: *Den menneskelige Selvbevidstheds Autonomie*, trans. by L. V. Petersen. Copenhagen 1841. Kil. 651. English translation: *The Autonomy of Human Self-Consciousness in Modern Dogmatic Theology*, in *Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, translations by Curtis L. Thompson and David J. Kangas. Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 73–147. Cf. Leif Grane "Det Teologiske Fakultet 1830–1925" in *Københavns Universitet 1479–1979*, ed. by Leif Grane, Bind V: *Det Teologiske Fakultet*, Copenhagen; G. E. C. Gads Forlag 1980, pp. 363–365.

⁴ Pap. II C 26–28 in Pap. XIII pp. 3–116.

⁵ I.e. *Foredræsninger over den nyere Philosophies Historie fra Kant til Hegel*.

⁶ Pap. II C 25 in Pap. XII pp. 316–331.

⁷ See Hans Lassen Martensen *Af mit Levnet*, vols. 1–3. Copenhagen: Gyldendal 1882–83, vol. 2, pp. 85ff.

⁸ See Hans Lassen Martensen *Af mit Levnet*, vols. 1–3. Copenhagen: Gyldendal 1882–83, vol. 2, pp. 85ff.

students use the opportunity to inform the public in print that with Martensen begins a new era, epoch, era, etc.¹⁰

Martensen's popularity among the students earned him not merely Kierkegaard's animosity, but it also attracted much attention in the Danish intellectual community generally.

Martensen's lectures brought him into the public eye and functioned as a sort of forum for the general debate about the legitimacy of the introduction of Hegelian philosophy into theological questions.¹¹ As a result, he quickly became the object of much public criticism for his promulgation of Hegel's doctrines. Critics harped on the fundamental differences between Hegel's speculative philosophy and Protestantism, which they claimed were ultimately incompatible. For a time Martensen made an attempt to defend himself against these criticisms and tried to maintain a Hegelian position. As late as 1841 he published a work entitled *Outline of the System of Moral Philosophy*,¹² which bears a decidedly Hegelian stamp.¹³ But in 1842, however, Martensen experienced a crisis as a result of new publications by some of the left Hegelians who were unapologetically critical of religion and Christianity in particular. Ludwig Feuerbach's *Wesen des Christentums* and Strauss' *Die christliche Glaubenslehre*,¹⁴ claimed to be furthering Hegel's philosophy, which was so dear to Martensen, yet the Danish theologian could recognize in their positions nothing of his own notion of Christianity. When this anti-Christian tendency began to emerge in certain forms in Denmark,¹⁵ Martensen felt obliged to modify his position, lest he be associated with the radicals. In 1842 he openly criticized Strauss and took a stand on the side of orthodoxy in an article, "The Present Religious Crisis."¹⁶ In 1849 he published his

¹⁰ See the anonymous criticism: "Nogle Træk til en Charakteristik af den philosophiske Aand som for Tiden findes hos de Studerende ved Kjøbenhavns Universitet," *Kjøbenhavnsposten*, 14de Aargang, 26 January 1840, no. 25, pp. 97-99. Martensen's response: "Philosophisk Beskedenhed i Kjøbenhavnsposten," *Fædrelandet*, 1, Aargang, 29 January 1840, no. 50, pp. 259-261. The anonymous rejoinder: "Philosophiske Suffisance i Fædrelandet," *Kjøbenhavnsposten*, 14de Aargang, 1 February 1840, no. 31, pp. 121-124.

¹¹ P.F. Supplement pp. 226-227 / Pap. X-2 A 155 p. 117. Translation slightly modified.

¹² Cf. Henning Fenger *The Heberger*, trans. by Frederick J. Marker. New York: Twayne Publishers Inc. 1971, pp. 139-140. Carl Henrik Koch *En Flue ud Hvelvs uddelige Nære efter om Adolph Peter Adler og om Søren Kierkegaards forhold til ham*. Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag A/S 1990, pp. 27ff.

¹³ Hans Lassen Martensen *Grundriss til Moralphilosophiens System*. Copenhagen 1841. Kl. 650. English translation: *Outline to a System of Moral Philosophy*, in *Between Hegel and Kierkegaard: Hans L. Martensen's Philosophy of Religion*, translations by Curtis L. Thompson and David J. Kangas. Atlanta: Scholars Press 1997, pp. 245-313.

¹⁴ See the discussion in Bruce H. Krimme, *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1990, pp. 172-175.

¹⁵ David Friedrich Strauss *Die christliche Glaubenslehre*, 1-ll. Tübingen 1840-41. Cf. Kl. 803-804.

¹⁶ See J. H. Schiortring's mention of "the examination scandal" and "Frederik Andreas Beck" in his article "Martensen" in *Kierkegaard's Teachers*, ed. by Niels Thulstrup and Marie Mikulová

best-known work on theology, *Christian Dogmatics*,¹⁷ which cannot in good faith be designated as "Hegelian," although it is clearly a piece of systematic rationalist theology. By this time Martensen had backed off considerably from the most pronounced aspects of Hegelian doctrine, and his period of enthusiasm seems to have already past.¹⁸ It cannot be asserted that Martensen's Hegelianism was a full-fledged affiliation.¹⁹ One must be particularly careful not to regard him as an uncritical Hegelian, although this is the picture that Kierkegaard often paints of him. It must be stated that Martensen did not regard himself as a Hegelian *per se*,²⁰ and in fact offered many criticisms of Hegel in his works. In any case there can be no doubt about the fact that he was extremely important for the reception of Hegel's philosophy in Denmark.

Martensen was only a few years older than Kierkegaard and thus was perceived as a rival by him. As was noted above, Kierkegaard in his student days attended Martensen's tutorials and apparently was at that time favorably impressed by the command of German philosophy and theology that Martensen displayed. However, Kierkegaard seems to have lost much of his respect for him when Martensen returned from Germany in 1836 and began to advocate Hegelianism and proclaim that he had gone beyond it. In his journals Kierkegaard writes,

Some teach that eternity is cosmic, or more correctly, that in eternity a person will perceive a cosmic consciousness about the temporal. This wisdom we owe especially to the last three or four paragraphs of Hegel's *Aesthetics*. Here [in Denmark] it has been presented in one of the journals by Professor Martensen. Although the professor, after his return from Germany, and since his first appearance in the *Maanedsskrift for Litteratur*, has invariably assured us that he has gone beyond Hegel, he certainly did not go farther in this case.²¹

In his autobiography, Martensen recalls, "I had to lead my listener through Hegel; we could not stop with him, but rather, as was said, we had to go beyond Hegel;"

Thulstrup, *(Bibliotheca Kierkegaardiana* vol. 10.) Copenhagen: C. A. Reitzels Forlag 1982, p. 192.
¹⁷ Cf. Leif Grane, "Det Teologiske Fakultet 1830-1925," in *Kjøbenhavns Universitet 1479-1979*, ed. by Leif Grane, Bind V: *Det Teologiske Fakultet*. Copenhagen: G. E. C. Gads Forlag 1980, pp. 366-367.
¹⁸ S. V. Rasmussen *Den unge Brochner*. Copenhagen: Gyldendal 1966, pp. 16-26. See also Harald Höffding, "Hans Brochner" in his *Danske Filosoffer*. Copenhagen: Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag 1909, pp. 196-206. I discuss this below in Chapter 3.

¹⁹ Hans Lassen Martensen "Nytidens religiøse Crisis," *Intelligentsbladet*, no. 3, 1842, pp. 53-73.

²⁰ Hans Lassen Martensen *Nytidens religiøse Crisis*, *Intelligentsbladet*, no. 3, 1842, pp. 53-73.

²¹ Hans Lassen Martensen *Den christelige Dogmatik*. Copenhagen 1849. Kl. 653.

²² See Helweg's assessment: Hans Friedrich Helweg "Hegelianismen i Danmark," *Dansk Kirkehistorie*, vol. 10, no. 51, 16 December 1855, pp. 825-837, and no. 51, 23 December 1855, pp. 827-828.

²⁰ One writer tells us, "Martensen, apart from a brief period around 1833-34 was not actually a Hegelian, but rather he wanted to use Hegel's method to create a speculative theology." Leif Grane, "Det Teologiske Fakultet 1830-1925," in *Kjøbenhavns Universitet 1479-1979*, ed. by Leif Grane, Bind V: *Det Teologiske Fakultet*. Copenhagen: G. E. C. Gads Forlag 1980, p. 363.

²¹ See Hans Lassen Martensen *A min Levnet*, vols. 1-3. Copenhagen: Gyldendal 1882-83, vol. 2, pp. 5-7.

him.²² This claim of "going beyond Hegel" is one that Kierkegaard returns to again and again. He became increasingly incensed by what he perceived as Martensen's base attempt to profit from Hegel's genius. Kierkegaard speaks positively of Hegel in this regard and negatively of his parrots and emulators.²³ In his autobiography, Martensen describes Kierkegaard's animosity thus:

In the beginning his [Kierkegaard's] relation to me had been friendly, but it assumed an increasingly hostile character. He was moved to this in part by the differences in our views and in part by the recognition I enjoyed from the students and the public, a recognition which he clearly viewed nor did he attempt to conceal it as an unjustified overestimation. I was now chosen to be the object of his attack, and in many ways he sought to disparage me, my abilities, and my work.²⁴

Kierkegaard remained a critic of Martensen until the end of his life. In Kierkegaard's attack on the Danish Church in the last year of his life, Martensen, then having been appointed Bishop of Zealand, was the target of much of his criticism. Indeed, it was Martensen's eulogy to his predecessor Mynter, in which he said that the deceased bishop had been a witness to the truth, that set off Kierkegaard's campaign of criticism in the first place.²⁵ Kierkegaard's animosity towards Martensen stayed with him his whole life and lies behind much of his polemics.

II. THE CODE OF THE POSTSCRIPT

It is understandable that in the history of Kierkegaard interpretation, the Postscript has been generally regarded as Kierkegaard's great polemic against

²² CA Supplement p. 207 / Pap. V B 60, p. 137. Translation slightly modified. Cf. also CA Supplement p. 213 / Pap. V B 72-33. "The whole wisdom of the superiority of the comic we owe to the three or four last paragraphs in Hegel's *Aesthetics*, although it has also been presented with bravura by one who long since has gone beyond Hegel; and while he astonished women and children with his discourse, he would not as much as intimate that it was Hegel's." (CA = *The Concept of Anxiety*, translated by Reidar Thønne in collaboration with Albert B. Anderson. Princeton: Princeton University Press 1980.)

²³ See Hans Lassen Martensen *Af mit Livet*, vols. 1-3. Copenhagen: Gyldendal 1882-83, vol. 2, p. 4. Cf. JP II 572; Pap. II A 697. "Those who have gone beyond Hegel are like country people who must always give their addresses as via a larger city; thus the addressees in this case read 'John Doe via Hegel.' Cf. also JP II 1573 / Pap. II A 260. JP II 1576 / Pap. II A 371. Cf. Hennings Fenger *the Myths and Their Origins*, trans. by George Schofield. New Haven and London: Yale University Press 1980, p. 137: "...et [Kierkegaard] wrath was directed only at the Danish disciples with their all too facile minds, not at Hegel himself, not at Heiberg, and not at 'the system.' Their turn came later, in 1843-45." (JP I-VI = *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington and London: Indiana University Press, 1975. Cited by volume number and entry number.)

²⁴ Hans Lassen Martensen *Af mit Livet*, vols. 1-3. Copenhagen: Gyldendal 1882-83. Cited from Bruce H. Kummse (ed.), *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen By His Contemporaries*. Princeton: Princeton University Press 1996, pp. 196-197. (In part cited below.)

Hegel, if only due to the number of times key terms from Hegelian philosophy (such as "the system," "the method," "world history," "mediation," etc.) appear in the text. But there are a number of factors which should make one wary of this interpretation. First, the heyday of Hegelianism in Denmark reached its climax around the time of Kierkegaard's dissertation in 1841 and was over in 1846 when the Postscript appeared.²⁶ In a footnote in the Postscript, Johannes Climacus refers to Poul Martin Møller's relation to Hegel. He writes, "when everything here at home was Hegelian, [Møller] judged quite differently."²⁷ Here Climacus uses the past tense, thus indicating that the period during which everything in Denmark was Hegelian was over at the time when he was writing this work. If Hegelianism was no longer a decisive trend in Danish intellectual life, why would Kierkegaard feel the need to criticize it at this point and why not earlier when it was more vital?

Moreover, it is hard to overlook the bitter personal nature of Kierkegaard's attack, which is difficult to explain merely by a difference of philosophical viewpoints. Hegel and his followers are accused of being dishonest, presumptuous, immoral, absent-minded, having no sense of humor, playing tricks, deceiving the youth, etc. Kierkegaard had offered criticisms of Hegel in the past, but they rarely had the tone of personal accusations. What is different about the Postscript? Why did this ad hominem tone suddenly appear? Finally, when one reads the purported polemic against Hegel in the Postscript, one is surprised to find that there are virtually no quotations from Hegel's primary texts, no textual analyses, and when Hegel's name does come up, it is usually incidental and not in the context of any substantive discussion of his thought. Instead, certain key terms or concepts like Hegelianism or some picture of it.

I would like to argue that, like so many of Kierkegaard's other works, the Postscript is written in a kind of code. When he wants to criticize one of his contemporaries he often does so indirectly; instead of using the names of his opponents, he makes use either of anonyms, such as Dr. Hjortespring²⁸ (which he uses to refer to Johan Ludvig Heiberg), or of a handful of key phrases or terms which he clearly associates with particular individuals, such as Martensen and Heiberg. Just as Kierkegaard used pseudonyms in an attempt to remain anonymous

²⁵ See "Was Bishop Mynter a 'Truth-Witness'?" (and the others articles in M = *The Moment and Late Writings*, translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press 1998) "Var Biskop Mynter et Sandhedsvidner" er dette Sandhed?" in *Fædrelandet*, no. 295, 18 December 1854, M pp. 3-8 / SVI XIV, pp. 5-10. (SVI = *Samlede Værker*, 14 volumes, edited by A. B. Drachmann, J. L. Heiberg, and H. O. Lange. Copenhagen: Gyldendal 1901-1906.)

²⁶ Koch puts the end of Danish Hegelianism at 1849 with the publication of Martensen's *Den Christelige Dogmatik*. Carl Henrik Koch En Flue på Hegels udskilte Nese eller om Adolph Peter Adler og om Søren Kierkegaards forhold til ham. Copenhagen: C. A. Reicias Forlag A/S 1990, p. 20. Adler og om Søren Kierkegaards forhold til ham. Copenhagen: C. A. Reicias Forlag A/S 1990, p. 20. (CUP = *Concluding Unscientific Postscript*, 2 volumes, translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press 1992; AE = *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. SVI, vol. 7.)

as an author, so also he used anonymity for his intellectual enemies in order to give them at least a semblance of anonymity. This is a part of the strategy of indirect communication. The key terms and anonyms functioned as a kind of code for Kierkegaard's contemporary readers, who were doubtless able to identify the real targets of the criticism by means of them.

In connection with the *Corsair* affair, Kierkegaard laments the fact that the small size of Copenhagen, in contrast to Paris or Berlin, obliges one as an author to make certain concessions when criticizing others; he says that one must "use precautionary procedures"²⁹ which would not be necessary in a larger literary scene: in a smaller setting "other rules of procedure must be adopted. In a limited setting, it is never wise to want to live in the delusion that one is living in a large setting; it is better to know the circumstances and then to act according to them."³⁰ He uses the metaphor of sediment to describe bad literary works and complains that one must use indirect methods in criticizing them in a small literary scene: "In a limited literary setting, it is, regrettably, impossible to express in an ordinary way that sediment is sediment, because we live so close to one another."³¹ This explains at least in part why Kierkegaard availed himself of pseudonyms, anonyms and code words. For Kierkegaard's contemporaries, seeing through the code was presumably a relatively simple matter, but unfortunately the passage of time has rendered it more cryptic. The modern reader can nonetheless reconstruct at least a part of it by going back and examining the works of some of his contemporary opponents. Once one decodes the references and learns who his real targets are, one gains a picture of the *Postscript* which is entirely different from the mistaken one that has enjoyed such wide currency heretofore. As has been indicated, I would like to argue that the *Postscript* is primarily concerned not with Hegel but with Kierkegaard's old enemy, Martensen, one of the chief exponents of Danish Hegelianism.

That the *Postscript* is intended in large part as a hidden polemic against Martensen is supported by a number of scattered pieces of evidence.³² In his journals, Kierkegaard reflects on a controversy between Martensen and a student of theology, Magnus Einksson. The latter, who was familiar with Kierkegaard's code, rightly saw in the *Postscript* a criticism of Martensen, but in an unpublished response Kierkegaard says ironically that in "the whole book no student can have found a word about Prof. Martensen."³³ From this and other remarks, it seems clear that Kierkegaard intentionally avoided mentioning actual names in his text and instead engaged in indirect or veiled criticism. In a very telling fashion, Martensen

writes of Kierkegaard, "He sought to annihilate and extinguish every bit of activity that emanated from me. He did not attack me directly at all; he never attacked me in straightforward and open battle."³⁴ Years later in his attack on the Church, Kierkegaard himself says more or less the same thing when reflecting back on this period:

Bishop Martensen and I are not, as they say, entirely unacquainted with each other. For many years there has been, literally, an unsettled account between us. But as long as the old bishop, who for better or for worse, was such a friend of calmness, was living (also out of devotion to my late father), I took care from my side that it could go on quietly; I refused to attack him by name³⁵ and Bishop Martensen maintained silence.³⁵

Here Kierkegaard says that he criticized Martensen covertly through the pseudonyms, and that he intentionally made an effort to hide these criticisms out of respect both for his father, presumably to avoid a scandal, and for Bishop Mynter, who was on good terms with Martensen. But these criticisms were nonetheless rightly perceived as such by his contemporaries.

One of the ways in which Kierkegaard covertly criticized Martensen was to do so via what seemed to be a criticism of Hegel, as is the case in the *Postscript*. That Kierkegaard's criticism of Martensen was carried out under the flag of a criticism of Hegel was also noted by Kierkegaard's contemporaries. In his article on Danish Hegelianism, Hans Friedrich Helweg writes, "Later as is well known, Kierkegaard's protest against Hegel through the pseudonyms became an ever sharper attack on Martensen."³⁶ Here Helweg says that it is "well known," i.e. that it is obvious to the contemporary reader. Martensen himself writes, "His [Kierkegaard's] writings of course contained all sorts of polemical and satirical attacks on speculation, a portion of which were directed at me."³⁷ Here Martensen says specifically that at least a part of Kierkegaard's attack on speculative philosophy was directed at himself and not at Hegel. Later in his attack on the Church Kierkegaard directly associated Martensen with what he was accustomed to call "the system": "Things went on very quietly with regard to the system, in which Bishop Martensen did not draw the longest straw. I refused to attack him by name³⁸ and Bishop Martensen maintained silence."³⁸ Here Kierkegaard indicates that

²⁹ CUP1, p. 184 / AE p. 153.
³⁰ COR Supplement p. 204 / Pap. VII-1 B 72, p. 260. (COR = *The Corsair Affair: Articles Related to the Writings*, translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press 1982.)
³¹ COR Supplement p. 205 / Pap. VII-1 B 72, p. 261.
³² COR Supplement p. 205 / Pap. VII-1 B 72, p. 260.
³³ See Arild Christensen "Efterskriftens Opgr. med Martensen," *Kierkegaardiana*, 4, 1962, pp. 45-62.

³⁴ CUP1, p. 184 / AE p. 153.
³⁵ M/p. 81 / SV XIV p. 96.
³⁶ Hans Friedrich Helweg "Hegelianismen i Danmark," *Dansk Kierkegaardske*, vol. 10, no. 52, 23 December 1855, p. 842.
³⁷ Hans Lassen Martensen *Af mit Levnet*, vols. 1-3. Copenhagen: Gyldendal 1882-83. Cited from Bruce H. Kummee (ed.) *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen By His Contemporaries*. Princeton: Princeton University Press 1996, p. 197.

he criticized Martensen under the key term "the system," which has invariably been associated with Hegel in the secondary literature.

During the years before the publication of the *Postscript*, Kierkegaard's enmity for Martensen reached new heights. There are a number of personal reasons that can explain his animosity. While Kierkegaard was passed over for academic posts, Martensen was appointed to the Royal Danish Society of Scholars in 1841 and in the same year received the position of *professor extraordinarius* and later in 1850 the position of *ordinarius*.³⁹ In short, Kierkegaard was embittered about the lack of recognition that he received, while his rival was showered with praise. Particularly bitter for Kierkegaard was the fact that Martensen was appointed to the coveted position of official Court Priest in 1845. He obtained this position with the help of Bishop Mynter, who some ten years earlier had been involved in polemics with the Hegelians and even with Martensen himself. This turn of events embittered Kierkegaard even more towards both Martensen and Mynter, and it took place at precisely the time when he was writing the *Postscript*. But while there was, to be sure, an *ad hominem* element in Kierkegaard's polemic with Martensen, there was also a serious philosophical and theological point, which cannot be explained purely psychologically or biographically. He saw in the figure of Martensen, who began as a university professor and became a priest, an inappropriate and indeed unholy mixture of secular philosophy and Christianity. To his mind, this mixture compromises and corrupts the true nature of Christian faith.⁴⁰ Kierkegaard was convinced that Martensen lacked the inwardness and subjective character to be a priest and a spokesman for Christianity.

Although Martensen's name does not appear in the text of the *Postscript* itself, it does appear in drafts of the text, both alone and along with the names of other Hegelians.⁴¹ The direct references to Martensen himself were later changed and replaced by more anonymous formulations, such as "a Hegelian." Moreover, Kierkegaard refers to Martensen several times in his later comments about the *Postscript*.⁴² For these reasons Martensen makes a much better candidate than Hegel as the true, albeit veiled, target of the *Postscript*.

Further, when one examines closely the key terms which Kierkegaard repeats and associates with Hegelianism, one finds that they in fact refer to Martensen and not to Hegel himself. For example, he repeats again and again the Latin phrase "*de omnibus dubitandum est*".⁴³ As is well known, in 1842-43 Kierkegaard wrote a draft for a short work entitled *Johannes Climacus*, or *De omnibus dubitandum est*.

³⁹ M.P. 81 / SVI / XIV p. 96.

⁴⁰ Cf. Skat Arildsen "Universitetsansættelse og Avancement" in his *Biskop Hans Lassen Martensen, Hans Liv, Udvikling og Arbejde*. Copenhagen: G. E. C. Gads Forlag 1932, pp. 154-155.

⁴¹ See M. pp. 329-331 / SVI / XIV pp. 333-345.

⁴² CUP2 Supplement p. 72 / Pap. VI B 344. CUP2 Supplement p. 72 / Pap. VI B 9858.

⁴³ Cf. CUP2 Supplement p. 156-157 / Pap. X-6 B 116. In this journal entry from 1849-50 he even has as a title "About Prof. Martensen, Prof. R. Nielsen, Johannes Climacus."

It is the story of a young student of theology who tries to come to terms with the principle of universal doubt. The criticism of Martensen, who often repeated the phrase, "*de omnibus dubitandum est*," is thinly veiled and would clearly have been recognized by a contemporary reader. There can be little doubt that the statement "*de omnibus dubitandum est*," is, for Kierkegaard, a catchword for Martensen.

As has been noted earlier, Kierkegaard was incensed at Martensen's claim to have gone further than Hegel himself. In the *Postscript*, Kierkegaard refers to this frequently without mentioning Martensen's name. For example, in his discussion of Trendelenburg's criticism of Hegel's logic, he praises Trendelenburg for avoiding a sycophantic relation to Hegel which he clearly associated with Martensen: "It is by no means my view that Hegelian philosophy has not had a salutary influence on Trendelenburg, but it is fortunate that he has perceived that wanting to improve Hegel's structure, *to go further*, etc. will not do (a mendacious approach by which many a botcher in our age arrogates Hegel's celebrity to himself and mendicantly fraternizes with him)."⁴⁴ There can be little doubt that Kierkegaard has Martensen in mind here. He consistently saw Martensen as an unoriginal thinker who gained success merely by attaching himself to Hegel's name and profiting from his fame: "I know very well that for a long time now here in Denmark certain people have made themselves important by what they have learned from the Germans and rendered practically word for word (as if it were their own), that they have compiled various diverse German thinkers, professors, assistant professors, tutors, etc."⁴⁵ Later in his journals Kierkegaard indicates that the *Postscript* is a fictionalized account of systematic philosophy; although it is based on specific figures such as Martensen. This too was a part of his strategy of hiding his polemic. He indicates that for this reason he made Germany the fictionalized setting: "it is poetically appropriate to keep the scene vague, roughly in Germany, recognizable by 'the assistant professor.'"⁴⁶ While Kierkegaard insists, "Professor [Martensen] is mentioned nowhere in the book," and that the figures criticized are fictitious caricatures, he goes on to associate Martensen with the slogan of "going further."⁴⁷ The statement of "going further" of course appears many times in many different forms in the *Postscript* and in other texts.⁴⁸

⁴⁴ E.g. CUP1 p. 195 / AE p. 163. CUP1 p. 200 / AE p. 167.

⁴⁵ CUP1 p. 110 / AE p. 98. (My italics.) See also ibid: "I am very happy to be able to refer to a man who thinks soundly and fortunately is educated by the Greeks;" a man who has known how to extricate himself and his thought from every trailing, groveling relation to Hegel, from whose fame everyone usually seeks to profit, if in no other way, then by *going further*. (My italics.) See also CUP1 p. 370 / AE p. 320: "To take a minor example, just as there surely have been some who simply have not cared very much about understanding Hegel but have certainly cared about the benefit one has by *even going beyond* Hegel, so also it is tempting enough to go beyond in connection with something so great and meaningful as Christianity."

⁴⁶ CUP2 Supplement p. 162 / Pap. X-6 B 128, p. 170. Translation slightly modified.

⁴⁷ CUP2 Supplement p. 162 / Pap. X-6 B 128, p. 170. The *Privatdozent* is an academic position at the German university that corresponds roughly to assistant professor or visiting lecturer.

⁴⁸ CUP2 Supplement p. 162 / Pap. X-6 B 128, p. 170.

When one examines the *Postscript* and above all the purported criticism of Hegel, one finds that the code words mentioned here come up over and over again: "going further," "de omnibus dubitandum est," "the *Privatdozent*," etc. Commentators have taken many of these terms as straightforward references to Hegel,⁴⁹ and have not seen them for what they are, namely, code words. The key to understanding Kierkegaard's text is to understand this code and to link up the specific historical personalities with the individual encoded expressions. The important things to note here are (1) that these code words refer invariably to Martensen and others, and *not* to Hegel and (2) that for this reason the criticisms often contain an *ad hominem* element which must be recognized and purged if they are to be regarded as having philosophical value. When one follows up the references consistently in each of the sections in which Hegel is purportedly criticized, the result is that there is in fact no Hegel left in the text once the references for each of the encoded words and expressions have been identified in the context of the various criticisms.

In his journals from some years later, Kierkegaard makes the following very telling entry about how he conceived of the *Postscript* and its relation to Hegel and speculative philosophy. He writes,

I regard the *Concluding Postscript* to be, among other things, a Danish protest against modern speculation; I understood, as time will surely bear me out, that when the tyrannical opinion by which "The System" maintained itself has vanished, my pseudonym will be acknowledged to have been right in his view that it was genuinely Danish to regard the exaggerations of this speculation as comic, yet without forgetting that it is also Danish to love and honor true scholarship, such as Greek scholarship at present, which actually is what the pseudonym uses, although he is also indebted very much to an earlier German scholarship as well as to Hegel.⁵⁰

Here Kierkegaard indicates that the polemic in the *Postscript* is with certain "exaggerations" made in the name of speculative philosophy. At first it sounds as if he understands this as a criticism of Hegel, but then it is clear from the final

sentence that he in fact admires Hegel and values his scholarship. Thus, it seems that the criticism is not of Hegel himself but of specific Hegelians, who make an inappropriate use of certain aspects of Hegel's thought. I take this to be an important interpretive clue to understanding the *Postscript*.

III. SPECULATIVE PHILOSOPHY AND ETERNAL HAPPINESS

The first purported account of Hegel's philosophy comes in the second chapter of Part One, "The Speculative Point of View."⁵¹ In this chapter speculative philosophy is criticized along with other objective approaches to Christianity. I will argue that Johannes Climacus' criticism here is not of Hegel's philosophy per se but rather of the attempt to base religious faith on speculative thought. Once the code words contained in this chapter are decoded, it becomes obvious that this criticism is aimed primarily at Martensen. In order to understand this discussion and criticism, it will be necessary to say a few words about its role in the context of the work as a whole.

The *Postscript* begins with an analysis of various approaches to Christianity which Climacus tries to demonstrate are fundamentally mistaken. His central claim, which is explored in some detail later in the work, is that Christianity is essentially subjective in the sense that it concerns human beings as individuals. Christianity offers eternal happiness, which is of interest to one as an individual. In the Introduction, Climacus writes, "without having comprehended Christianity I have at least understood this much, that it wants to make the single individual eternally happy and that precisely within this single individual it presupposes this infinite interest in his own happiness as *conditio sine qua non*.⁵² The offer of eternal happiness is of the highest importance to the individual. In Part One, Climacus examines different approaches to Christianity which he designates as "objective," i.e. those which attempt to gain knowledge of Christianity based on the methods and means available in the various academic fields, e.g. philology or history. In each of these discussions, he tries to demonstrate the incommensurability between, on the one hand, the evidence and discursive arguments used by these fields to demonstrate the truth of Christianity via scholarly means and, on the other hand, the individual's infinite interest in eternal happiness which is at stake. When the evidence is examined and the arguments weighed out, Climacus argues, there will still be a gap between, on the one hand, the merely approximative historical knowledge of Christ, or philological knowledge of the Bible and, on the other hand, the degree of certainty required to stake one's eternal happiness. With the issue understood in this way, even the best possible evidence and arguments urging the truth of Christianity will be inadequate compared with

⁴⁹ Cf. also CUP I p. 469 / AE pp. 408. CUP I p. 482 / AE pp. 418-419. FT p. 5 / FB p. 101. FT p. 7 / FB p. 103. FT p. 9 / FB p. 105. FT p. 23 / FB p. 119. FT pp. 32-33 / FB p. 128. FT p. 37 / FB p. 132. FT p. 69 / FB p. 161. FT p. 88 / FB pp. 177-178. FT pp. 121-123 / FB pp. 208-210. FT = *Fear and Trembling; Repetition*, translated by Howard V. Hong and Edita H. Hong. Princeton University Press 1983; FB = *Frygt og Bæven*, SKS vol. 4; SKS = *Serene Kierkegaard*; Skjifter. 28 text volumes and 28 commentary volumes, edited by Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kontrup, Alastair McKinnon and Finn Hauberg Mortensen. Copenhagen: Gad Publishers 1997-.)

⁵⁰ For example Niels Thulstrup "Kierkegaard's Approach to Existence versus Hegelian Speculation" in *Kierkegaard and Speculative Idealism*, edited by Niels Thulstrup. (Bibliotheca Kierkegaardiana, volume 4). Copenhagen: C. A. Reitzels Boghandel, 1979, p. 98: "Kierkegaard is as completely unsympathetic toward Hegel in the *Postscript* as he is in the foregoing pseudonymous works. In only very few places, to be sure, does he mention Hegel and the Hegelians by name, but he speaks instead of 'speculation,' 'the modern speculation,' 'the System,' 'Christian speculation,' 'the science.' These terms mean basically the same thing."

⁵¹ CUP I pp. 162-163 / Pap. X-6 B 128, p. 171.

⁵² CUP I pp. 50-57 / AE pp. 37-43.

the risk of losing one's eternal happiness. Speculative philosophy, for Climacus, belongs to this group of mistaken approaches to Christianity since it attempts to see Christianity as an objective historical phenomenon. It must be noted that Climacus has nothing against the fields of philology, history, etc. or even against the knowledge of religion or Christianity that results from them. What he objects to is the use of their results in an attempt to ground faith discursively.

The first thing to note about this initial discussion of speculative philosophy is that it abounds in veiled references to Martensen. It has been noted that Kierkegaard associates the Cartesian motto, "*de omnibus dubitandum est*," with Martensen. In this section, Climacus writes, "Speculation does everything it doubts everything, etc." The speculative thinker, on the other hand, has become too objective to talk about himself. Therefore he does not say that he doubts everything but that speculation does it.⁵¹ Although the Latin phrase does not appear here, the formulation of universal doubt is strikingly similar. It has likewise been noted that Martensen's claim to have gone beyond Hegel was a never ending source of criticism for Kierkegaard. Here Climacus sarcastically addresses the abstract speculative thinker thus,

Therefore, my precious human being, most honorable Mr. Speculative Thinker, you at least I value to approach in subjective address: O my friend! how do you view Christianity, that is, are you a Christian or are you not? The question is not whether you are *going further* but whether you are a Christian, unless *going further* in a speculative thinker's relation to Christianity means ceasing to be what one was.⁵²

Here Climacus criticizes the speculative thinker for going beyond Christian belief by subordinating it to a philosophical understanding of the world. There is reason to believe that Martensen or his version of Hegelianism is the real target of Climacus' critique, given the formulation "going further." Moreover, when one examines the content of Climacus' criticism here, it becomes more obvious that his target cannot be Hegel's thought *per se*.

For Climacus, speculative philosophy is an objective form of knowing since it approaches Christianity from a historical perspective, which is, for him, objective.⁵³ This approach, according to his view, while correct for scholarship, is incorrect with regard to faith since Christianity itself is subjective, and this subjectivity is characterized by an infinite passion and interest in one's eternal happiness:

if Christianity is essentially subjectivity, it is a mistake if the observer is objective. In all knowing in which it holds true that the object of cognition is the inwardness of the subjective individual himself, it holds true that the

knower must be in that state. But the statement for the utmost exertion of subjectivity is the infinitely passionate interest in its eternal happiness.⁵⁴

While the Christian is passionate and infinitely interested in the promise of Christianity, the speculative philosopher is by contrast detached in his approach to his subject matter. To be a good objective thinker or scientist, one must be disinterested. By understanding Christianity as a historical phenomenon, speculative philosophy, asserts Climacus, misses the point of its true inward and subjective nature. History or speculative philosophy can discover many outward facts about Christianity and its development, but nothing about its true inward nature.

The issue is thus set up as follows: either the speculative philosopher is a believer and bases his faith on his speculative philosophy, in which case he is comical since he bases his eternal happiness on merely approximative knowledge;⁵⁵ or he is not a believer and never allows the question to arise since he is so absent-minded and forgetful of himself in his pursuit of speculative philosophy. But upon closer examination, this reasoning contains a false dichotomy since there is clearly a third possibility, namely, that the speculative philosopher is a believer, but is careful not base his faith on this knowledge. If speculative philosophy distinguishes the two spheres' knowledge and faith, scholarship and religion then there is no conflict. Thus, Climacus is not critical of speculative philosophy per se but only of an inappropriate understanding or application of it.

Climacus allows for this third possibility and says explicitly that a speculative philosopher can in principle be a true Christian provided he make a clear separation between his faith or subjective relation to Christianity and his speculative understanding of it. There is no conflict, provided one recognizes the limits of speculative philosophy and not try to apply it to ground one's faith. "If the speculative thinker is also a 'believer' he must long since have perceived that speculative thought can never have the same meaning for him as faith. Precisely as a believer he is indeed infinitely interested in his own eternal happiness and in faith is assured of it and he does not build an eternal happiness on his speculative thought."⁵⁶ One would be comical if one attempted to base one's eternal happiness on speculative philosophy since such objective knowledge, qua scientific knowledge, is only approximation and cannot provide the degree of certainty required to stake one's eternal happiness. But so long as the believer observes this and continues to do work in speculative philosophy, seeing it all the while in its proper place, then there is in principle no contradiction, and the speculative philosopher can be a true Christian. This interpretation is supported by a journal

⁵¹ CUP1 p. 16 / AE p. 7.
⁵² CUP1 p. 51 / AE p. 39.
⁵³ CUP1 p. 52 / AE p. 39. (My italics.)

⁵⁴ CUP1 p. 50 / AE p. 37: "The speculative point of view conceives of Christianity as a historical phenomenon; the question of its truth therefore becomes a matter of permeating it with thought in such a way that finally Christianity itself is the eternal thought."

⁵⁵ CUP1 p. 53 / AE pp. 39-40.

⁵⁶ CUP1 pp. 54-55 / AE p. 41.

entry from 1849-50, in which Kierkegaard writes the following in reference to the conclusions of the *Postscript*:

Is scientific scholarship thereby abolished or made impossible? No. But the judgment about Christian scholarship has become something else. Instead of the inflated conceitless, about going further than faith, faith is established in its manorial right, and scholarship, or the scholar's life, is to be regarded as an enjoyment, a pleasure, etc. that he may wish for; which can also be granted to him if he, please note, declares for the faith, receives and acknowledges his order to remain courteously within its boundary and recognize scholarship not as higher but as lower.⁵⁹

Kierkegaard points out that the goal of the *Postscript* is to indicate the limits of objective or scientific scholarship, but he is careful to point out that he has no objection to it so long as it remains in its proper sphere.

Here it is clear from Kierkegaard's use of the slogan "going further" that what is at issue is not Hegel's thought or speculative philosophy itself but rather Martensen's claim to have gone beyond faith. The criticism is of those Hegelian theologians, like Martensen, who confuse the two spheres and who base their faith on speculative knowing. Climacus is above all concerned to carve out an impregnable sphere for faith and to assign academic knowledge to its proper place, but it will be noted that none of this is a criticism of Hegel's understanding of Christianity or even an attempt at such a criticism.

DIE KIERKEGAARD-REZEPTION IN RUMÄNIEN

MĂDĂLINA DIACONU
(Universitatea Bucureşti)

Das Werk Søren Kierkegaards wurde in Rumänien hauptsächlich von drei verschiedenen Richtungen aus rezipiert: einige Denker waren von der Persönlichkeit Kierkegaards fasziniert (Mircea Eliade); andere stießen auf seinen Namen im Kontext seines Einflusses auf die theologische Dialektik (Nicolae Balca) oder im Rahmen einer Auseinandersetzung mit seiner Auffassung des Christentums (Lucian Blaga); die meisten aber rezipierten Kierkegaard über die sogenannte Existenzphilosophie als einen ihrer Vorläufer (Grigore Popa, Benjamin Fondane u.a.). Alle diese Interpreten aber – ob Schriftsteller, Literaturkritiker oder vor allem Philosophen – haben die Schriften Kierkegaards nur über (vorwiegend) deutsche und französische Übersetzungen gekannt; dasselbe gilt von der verwendeten Sekundärliteratur.

Der vorliegende Aufsatz versucht nichts weiter, als einen Beitrag zum Thema der Kierkegaard-Rezeption in Rumänien zu leisten und erhebt daher keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Im Folgenden werden also nur Hauptmomente dieser Wirkungsgeschichte erwähnt und zusammengefaßt, wobei ich die Angabe der Quellen meinem Vater Marin Diaconu schulde, dem ich dafür auch bei dieser Gelegenheit meinen Dank sagen möchte.

Die Entwicklung der Kierkegaard-Rezeption in Rumänien läßt sich in vier Zeitschritte unterteilen; sie entsprechen im großen und ganzen den Etappen der rumänischen Philosophie im 20. Jahrhundert: I) 1928-1946; II) 1947-1966; III) 1967-1989; IV) ab 1990. Im konkreten Fall der Kierkegaard-Rezeption in der Philosophie zeichnet sich die zweite Etappe (zwischen der Machterobernahme des kommunistischen Regimes mit seiner philosophisch marxistischen Grundlage und der relativen politischen und kulturellen Öffnung nach 1964) durch ein absolutes Schweigen aus, als ein Vakuum zwischen der regen philosophischen Tätigkeit in den dreißiger und vierziger Jahren und der Wiederentdeckung Kierkegaards im Zeichen des Existentialismus zu Ende der sechziger Jahre. Trotz allem mußten die ersten Übersetzungen von Kierkegaard bis zum Anfang der neunziger Jahre warten.

⁵⁹ CUP I, p. 55 / AEP, p. 41.

Die erste Erwähnung des Namens Søren Kierkegaard in Rumänien ist dennoch mit einer Übersetzung verbunden. Der Denker macht sein erstes öffentliches Aufreten – wie es ihm selbst höchstwahrscheinlich gefallen hätte – sozusagen auf der Hintertreppe der Philosophie und gleichermassen im Scherz: Die satirische Zeitschrift *Bilete de papagal*¹ enthält die Übersetzung dreier Aphorismen aus Søren Kierkegaards *Da sau bă (Ja oder mein)*, ohne jegliche Angabe der verwendeten Quelle; ich habe sie als die *Diapsalmata* Nr. 58, 63 und 71 identifiziert. Die ganze Nummer der Zeitschrift wurde vom Schriftsteller und Essayisten Felix Aderca verfaßt.

Aber der allererste rumänische Artikel über Kierkegaard stammt von Mircea Eliade.² Es handelt sich dabei um nichts anderes als um eine romantisierte Biographie und um ein psychologisches Porträt, selbst die von Eliade erwähnten Kierkegaardschen Werke, die er über italienische und deutsche Übersetzungen kannte, werden in ihrem Lebenszusammenhang betrachtet. Abgesehen jedoch vom Pathos des jungen Eliade, der in Kierkegaard vor allem das Vorbild seines eigenen damaligen Ideals Brand sucht, ist von philosophischem Interesse die erste kurze Darstellung der Theorie der Stadien: Dabei werden aber das Ästhetische als ein „pluralistischer und kräftigender Dynamismus“ (*dynamismus plural si reciforum*), das Ethische als „harte Statik, ein äußerster und verschlossener Individualismus“ (*statismus dur. individualism extrem si incomunicabil*) und das Religiöse als unbegreifbar, irrational und widersinnig zusammengefaßt.

Eine anspruchsvollere Form der Interpretation bietet der Artikel *Eonul dogmatic (Der dogmatische Åon)* von Lucian Blaga.³ Der rumänische Philosoph Blaga setzt sich darin mit der Kierkegaardschen Auffassung der christlichen Dogmen auseinander. Ohne auf die einzelnen Schriften des Dänen zu verweisen, nimmt Blaga Kierkegaard eher als Bezugspunkt, um seine eigene Konzeption durch Abhebung deutlicher ans Licht zu bringen. Er kritisiert demnach in Tertullian, Pascal und vor allem in Kierkegaard den Typ des dualistischen, fanatischen Denkers, der seinen Geist zwischen Intellekt und Glauben aufspaltet. Kierkegaard verwechselt nach Blaga das Dogmatische mit dem Dialektischen, in dem Sinne nämlich, daß sich viele von den Kierkegaardschen Paradoxa dialektisch auflösen lassen; als solche wären sie keineswegs dogmatisch, sofern die Bildung

und Entwicklung der christlichen Dogmatik – so Blaga – eine konsequente und zunehmende Betonung des Antinomischen darstelle. Blaga wirft Kierkegaard vor, daß dieser – als *christlicher* Denker – das Dogma im Glauben verarkert hätte, ohne es auch außerhalb des Christentums und des Glaubens, in *abstracto*, in seiner formalen Struktur in Betracht zu nehmen. Das ursprüngliche Dogma war aber nicht unbedingt religiös, sondern ein bloß intellektueller Ausdruck eines metaphysischen Wesens. Und Blaga plädiert sogar für eine Neubelebung des Dogmas jenseits aller Erstarrung infolge der kirchlichen Autorität. Das Dogma ist gemäß Blaga ein Produkt des sogenannten ek-statischen Intellektes: Im Gegensatz also zu Kierkegaard, der unter Intellekt nur den logischen Intellekt verstand, interpretiert er das Dogma als eine eigene Denkweise. Die Verbindung jedoch von Kierkegaard und Gogarten weist schon auf eine durch die dialektische Theologie vermittelte Kierkegaard-Rezeption hin.

Ein anderer bedeutender rumänischer Philosoph, der Rationalist Mircea Florian, widmet Kierkegaard nur ein paar Zeilen in *Renaștereia hegelianismului (Die Renaissance des Hegelianismus)*, wo die – so Florian – zwei Stadien (das Ästhetische und das Ethisch-Religiöse) mit groben Vereinfachungen dargestellt werden.⁴ Zwei Jahre später bespricht ein gewisser V. Cristian in *Kierkegaard sau un ca-de sadism psichologic (Kierkegaard oder ein Fall von psychologischem Sadismus)* Das *Tagebuch des Verführers* als „den besten Kurs für Liebespsychologie“.⁵ Johannes der Verführer hat hier als Vorläufer Sade und als Nachfolger Jules Laforgue mit seinem „amour à froid“, als intellektueller Verführer verkörpert er die Formel der modernen Liebe schlechthin. Leider setzt Cristian Kierkegaard selbst mit Johannes gleich und meint, sein ganzes Werk bestehe nur aus neun Tagebuchbänden.

Auch als Schriftsteller war Mircea Eliade vielleicht vom *Tagebuch des Verführers* beeinflußt, dessen Handlung er im Roman *Gaudemus* gleichsam wiederholt, aber als Journalist faßt er 1935 die damalige europäische Kierkegaard-Rezeption in Deutschland, Italien und Frankreich zusammen.⁶ Seinem Schluß, daß wegen unseres Mangels an Interesse für die Krise des Protestantismus Kierkegaard damals „nur ein schwer aussprechbares Name“ war, scheint andererseits der Artikel *Kierkegaard [!] religia și spîlet și realitatea (Kierkegaard, die Religion der Tat und die Wirklichkeit)* von Nicodim Ion Matei aus demselben Jahr doch zu widersprechen.⁷ Während die sogenannte *Criterion*-Gruppe, deren Mitglied Eliade war, sich offen für die neue „westliche“ Philosophie und vor allem für die Lebensphilosophie und für andere eher antirationalistische Bewegungen zeigte, beansprucht Nicodim Ion Matei für Kierkegaard eine Aktualität im Namen der extrem-rechten (einschließlich politischen) Kreise. Aufgrund vor allem der

¹ Wortwörtliche Übersetzung: *Papagzelul* (eigl. lustige Bilder), die ein Papagei herauszieht, um die Zukunft vorauszusagen). Bucureşti, Nr. 5, 6.02.1928, S. 3.

² Mircea Eliade – Søren Kierkegaard – Logodnic, pamphletar și ermit (S. K. – Verbiert, Pamfletist und Eremit), in: *Cuvântul*, Jg. IV, Nr. 1035, 4.03.1928, S. 1 f. (Anm.: Alte Zeitschriften, die ohne Ort angegeben werden, erschienen in Bukarest.)
³ In: *Cândinea. Literar, artistică, socială*, Cluj, Jg. XI, Nr. 2, Februar 1931, S. 70-78; wieder aufgenommen im Band *Eonul dogmatic* als *Dogmatismul și teoria cunoașterii (Der Dogmatismus und die Erkenntnistheorie)*. Bucureşti: Cartea Romanească, [1931], S. 123-162.

⁴ In: *Reviua de filozofie*, XVI, 3-4, Iul.-Dezember 1931, S. 288-310; über Kierkegaard nur S. 306.

⁵ In: *Facta*, XII, 6.36, 11.03.1933, S. 2.

⁶ Mircea Eliade – Søren Kierkegaard – Logodnic, pamphletar și ermit (S. K. – Verbiert,

⁷ Gezeichnet M. E., in der Rubrik *Fapte și idei*, in: *Vremea*, VIII, 372, 20.01.1935, S. 5.

⁸ In: *Cruciada Românilor*, II, 52, 6, 12.1935, S. 4.

Religion der Tat und der Polenik gegen *Der Ketzar* [!], die in ihren deutschen Übersetzungen zitiert werden, behauptet der Verfasser: "Die Menge [...] muß geführt werden", und zwar von einem höheren Menschen, sonst agiere sie desorientiert und unkontrollierbar. Kierkegaard wird hierauf zum Propheten einer neuen Religion, die das Neue Testament nicht mehr braucht – eine Lehre, die nach dem Verfasser sehr aktuell im damaligen Deutschland war. Der Kierkegaardsche Gegensatz zwischen der Menge und dem Einzelnen wird zum Vorwand genommen, um den Einzelnen als aktiven Menschen par excellence anzusehen, und die These aus der *Umwissenschaftlichen Nachschrift*: "Die Subjektivität ist die Wahheit" müßte – so N. I. Matei – die Pflicht des Individuums legitimieren, sich der Tat als einem Gott zu unterwerfen.

Anfang 1936 bemerkt M. Bleicher (eigtl. Max Blecher) in einem Kommentar zur damals im Pariser Verlag Alcan erschienenen Übersetzung *La Répétition*⁸ einerseits, daß Kierkegaard in den rumänischen literarischen Kreisen wegen des Fehlens der französischen Übersetzungen fast unbekannt war und andererseits, daß er anfinge, auch in Rumänien rezipiert zu werden mit Hilfe der Philosophen, die sich mit der Phänomenologie, mit Jaspers und mit Heidegger beschäftigten.

Viel interessanter und origineller ist Benjamin Fundoranus Kierkegaard-Interpretation in seinem Buch *La conscience malheureuse*.⁹ Sowohl der ausgezeichnete essayistische Stil als auch die unsystematischen Überlegungen erschweren den Versuch einer Darstellung. Fondane – so sein von ihm verwendetes französisches Pseudonym – hebt den deutlichen Einfluß Kierkegaards auf *Sein und Zeit* hervor, indem er behauptet: "... la pensée de Heidegger n'est qu'une version laïque de celle de Kierkegaard".¹⁰ Anders gesagt, "les meilleurs moments du système heideggerien sont dus à l'analyse patiente, aiguë, pénétrante du «Concept de l'Angoisse» de Kierkegaard", sowie auch "ses principales défaillances sont imputables à ce même Kierkegaard".¹¹ Letzteres betrifft vor allem den Versuch, das Unbegreiflichste begreifbar zu machen – den Sprung in die Sünde; darin ist – so Fondane – Kierkegaard selbst der Schlange gefolgt. Im Zusammenhang damit wendet Fondane gegen Kierkegaard ein, daß dieser die Geburt der Freiheit nach der Sünde plazierte und somit, statt die Sünde zu erklären, "il a fait s'évanouir le péché qu'il voulait renforcer".¹² Gemäß Fondane ähnelt "le chevalier danois de la triste figure" Diogenes dem Kyniker: Beide haben durch ihr Leben die meisten Gedanken ihres Jahrhunderts zurückgewiesen. Im weiteten interpretiert Fondane das existentielle Komische mit Hilfe von Bergson (*Le rire*), vergleicht Kierkegaard mit Nietzsche, lehnt die Kierkegaardsche Auffassung von einem unmöglichen Christentum ab und kennzeichnet seine Schwere mit dem Sartreschen Begriff

von *nauțe*. Das Ineinanderspiel von Leben und Werk wird im Motiv des "Pfahls im Fleisch" als Symbol seines Geheimnisses dargestellt. Anlaßlich der Hervorhebung der Verwandtschaft zwischen Kierkegaard und Chestov nimmt der Autor die konkrete Untersuchung der zur Sünde führenden Angst wieder auf, die als der wichtigste kritische Beitrag Fondanes zur Kierkegaard-Exegese betrachtet werden kann.

Die bedeutendsten rumänischen Kierkegaard-Interpreten vor dem Zweiten Weltkrieg und wahrscheinlich bis heute sind Nicolae Balca und Grigore Popa. Nicolae Balca hat das Kierkegaard-Kapitel der fünfändigen *Geschichte der modernen Philosophie* (1938) verfaßt¹³ und in den nächsten Jahren weitere Artikel zur Auseinandersetzung zwischen Hegel und Kierkegaard als Ursprung der dialektischen Theologie veröffentlicht¹⁴ sowie auch deutsche Sekundärliteratur zu Kierkegaard rezensiert.¹⁵ In der bereits erwähnten *Geschichte der modernen Philosophie* wird der dänische Denker als der radikalste Kritiker Hegels betrachtet, wobei zugleich sowohl alle seine Grundgedanken wie auch seine Methode von der Hegelschen Philosophie bestimmt worden wählen. So wie A. Dempf, dessen Kierkegaard-Buch er rezensiert hatte, sieht auch Balca den Dänen als christlichen Philosophen an. Nicolae Balca, der Professor für Philosophie und Geschichte der Philosophie an der Bukarester Theologischen Fakultät war, kritisiert in diesem Sinne jene Interpreten, die Kierkegaard einseitig entweder auf einen Philosophen oder auf einen Theologen festlegen. Seine Philosophie gliedert Balca in zwei Abschnitte: in die erkennnistheoretische und in die ethische Auffassung. Im ersten Abschnitt bespricht Balca den Gegensatz zum Hegelschen System, die Unmöglichkeit eines Systems der Existenz, den Begriff vom Paradox und die Annäherung Kierkegaards an den Lessing'schen Gedanken, demnach die Suche des Menschen nach der Wahrheit kein Ende finden kann. Der zweite Abschnitt faßt die Theorie der Stadien und die Begriffe des Einzelnen und der Wiederholung zusammen. Balca kritisiert das asketische Lebensideal des Dänen, der – im Unterschied zu Hegel – keinen Sinn für die Idealität innerhalb des Lebens selbst gehabt hätte; auch die Einseitigkeit seiner Ethik des unbedingten Risikos und das Leiden als Maßstab für die Einschätzung der Stadien bei Kierkegaard weist Balca entschieden zurück.

⁸ In: *Istoria filosofiei moderne*, vol. II. *De la Kant până la evoluționismul englez. Omagiu profesorului Ion Petrușel* (Sammelband). București: Tiparul Universitar. 1938. S. 531-562.

⁹ Ders. – *Crisă teologică protestantă și teologie dialectică* (Die Krise der protestantischen Theologie und die dialektische Theologie), in: *Revista de Filosofie*, XXIV, 2, April-Juni 1939, S. 109-135; *Concepția idealistică după Dumitru și creștinism* (Die idealistische Auffassung über Gott und das Christentum), in: *Revista teologică*, XXVI, 7-8, Juli-August 1941, S. 326-350 (ein Fragment aus der Schrift: *Teologia dialectică și Biserică ortodoxă* (Die dialektische Theologie und die orthodoxe Kirche); *Confruntarea dintre Hegel și Kierkegaard ca obiecte a teologiei dialectice* (Die Auseinandersetzung zwischen Hegel und Kierkegaard als Ursprung der dialektischen Theologie), in: *Revista de Filosofie*, 1941, H. 1-2, Jan.-Juni 1942, S. 38-80 (ein anderes Fragment aus *Teologia dialectică și Biserică ortodoxă* u. a.).

¹⁰ Rezensionen zu: Erich Przywara – *Das Gehämmnis Kierkegaards* (München, 1929), in: *Revista de Filosofie*, XXI, 3, Juli-Sept. 1936, S. 315-317; A. Dempf – *Kierkegaard Folgen* (Leipzig, 1935), in: *Revista de Filosofie*, XXVI, 3-4, Juli-Dez. 1941, S. 393-396.

¹¹ M. Bleicher – *Conceptul repetitiei la Kierkegaard* [!] (Der Begriff der Wiederholung bei Kierkegaard), in: *Vremea*, IX, 431, 29.03.1936, S. 11.

¹² Benjamin Fondane, a.a.O., Paris: Denoël et Steele, 1936.

¹³ Ebd. S. 192.

¹⁴ Ebd. S. 190.

¹⁵ Ebd. S. 192.

Die hier von Balca betont erwähnte Aktualität Kierkegaards in der damaligen dialektischen Theologie wird dann zum Schwerpunkt seiner späteren Artikel. Gemäß Balca ist die Kierkegaard'sche Theologie, als radikale Negation der Hegelschen Philosophie, die Quelle der dialektischen Theologie. Der orthodoxe Balca erklärt sich einverstanden mit der Kritik des Dänen an der als die größte Gefahr des Christentums betrachteten Religionsphilosophie des deutschen Idealismus, die das Christentum zu einer Gnosis verwandelt hätte.¹⁶ Zugleich aber hält Balca die Radikalisierung der absoluten qualitativen Differenz zwischen Gott und Mensch für inkzeptabel; sie hätte zu einer Verfälschung der christlichen Ethik geführt.¹⁷ Im weiteren weist er auf die metaphysischen Spuren in der Kierkegaardschen Auffassung des christologischen Gegenstandes des Glaubens und der Sünde hin¹⁸; zum ersten habe Kierkegaard unberechtigterweise die relativen Hegelschen Gegensätze zu einem absoluten Paradox und somit auch den Glauben zu einer "complexio oppositorum" verwandelt; zum zweiten habe er den Begriff von Sünde metaphysisch als Begrenzung bestimmt und die Güte des Menschen vernachlässigt. Die Folgen davon sind unverkennbar: ein radikaler Individualismus und eine Abwertung des Menschenlebens. Akosmismus und die Entartung des Glaubens zu einer abstrakten Metaphysik. Dabei bemerkt Balca, daß das theologische Denken Kierkegaards überhaupt nicht einheitlich ist, sondern ständig auf zwei verschiedenen Bahnen verläuft: In den philosophischen polemischen Schriften gegen Hegel und gegen die Romantik, wo das Paradox den Hauptbegriff bildet, ist seine Auffassung von Gott eine abstrakte Konstruktion und der Ton strenger, während in den praktischen, nichtpseudonymen Werken die religiöse Erfahrung als die persönliche Erfahrung eines Gott liebenden Christen beschrieben wird. Die umfangreiche Kenntnis der Kierkegaardschen pseudonymen und späteren Schriften, die Balca in der damaligen deutschen Ausgabe des Gesamtwerks gelesen hatte, ihre korrekte Darstellung und vor allem die kreative Auseinandersetzung mit Kierkegaards Denken, sowie auch der Rückgriff auf aktuelle Quellen der Kierkegaard-Forschung empfahlen Nicolae Balca als einen der wichtigsten Kierkegaard-Interpreten in Rumänien.

Dasselbe gilt auch von Grigore Popa, dem Autor der ersten rumänischen Kierkegaard-Monographie mit dem Titel *Existență și adevar la Soeren Kierkegaard (Existenz und Wahrheit bei Søren Kierkegaard)*.¹⁹ Das Buch wurde durch

eine Reihe von Artikeln vorbereitet und ihm folgten einige weitere nach.²⁰ Im Unterschied zu Balca verwendet Popa vorzüglich französische Übersetzungen und die französische Sekundärliteratur. Grigore Popa war selbst ein religiöser Denker, sei es – wie in *Chemarea paradisului* – unter dem Einfluß Blagas oder – später – aus einer existenzphilosophischen Sichtweise. In *Actualitatea lui Soeren Kierkegaard* warnt er die jungen Philosophen, die sich für den Irrationalismus begeisterten, daß der Däne eigentlich eine Erweiterung der Vernunft intendiert hatte, so wie Pascal, Hegel oder Blaga im erwähnten *Èonul dogmatic*²¹ (auch wenn Blaga dort Kierkegaard gerade in dieser Hinsicht kritisierte). Im Unterschied zu Balca aber ist Popa selbst unbedingt begeistert von Kierkegaard, von seinem Begriff der Existenz als Ursprung der Existenzphilosophie, von der Einheit zwischen seinem Leben und seinem Werk und von der religiösen Dimension des Kierkegaardschen Denkens; so erklärt sich auch der manchmal pathetische und schwärmerische Stil, der übrigens aber allen Schriften von Grigore Popa eigent. In seinen späteren Artikeln, so wie auch in seinem Kierkegaard-Buch, wird der Däne als existentieller Denker und als der Vater des Existentialismus betrachtet; diese als existentielle Philosophie und als Lebensstil verstandene philosophische Richtung unterscheidet sich durch ihren konkreten Charakter, als "konkrete Erlösungsphilosophie"²² von der Existenzphilosophie, die die Existenz in abstrakten Begriffen denkt. Auch das Kierkegaardsche Denken stellt – so Popa – eher eine Philosophie der Erlösung durch den Glauben als eine Philosophie der Verzweiflung dar.²³

Existenzphilosophisch sind Sprache und Problematik auch im Buch *Existență și adevar la Soeren Kierkegaard*; dieses behandelt das gegenwärtige Verhältnis von Existenz und Wahrheit: "Die Existenz gründet sich *intru* [als Suche nach die] Wahrheit, und die Wahrheit offenbart sich durch die Existenz", lautet die Hypothese,²⁴ die Popa auf Kierkegaard anwendet. Das Buch enthält drei Teile: "Die Dialektik des Lebens", "Die Seiten der Existenz" und "Die Stufen der

¹⁶ Nic. Balca – *Concepția idealistică despre Dumnezeu și creștinism*, a. a. O., S. 348 f.

¹⁷ Ders. – *Idealism și protestantism*, a. a. O., S. 68f.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Grigore Popa – *Existență și adevar la Soeren Kierkegaard*, Sibiu: Tip. Arhidecceană, 1940.

²⁰ S. (1999, Cluj-Napoca: Ed. Dacia, 248 S., mit einem Vorwort von Achim Mihu, S. 7–20). Der Band wurde rezensiert u. a. von: I. G. Illoiu Goron, in: *Flaga literară*, VIII, 2, Febr. 1940, S. 20 f. (in fără titlu); *Vîrini căpătă. Cronica literară*; Emilian Vasilescu, in: *Gândirea* XIX, 10, Dez. 1940, S. 669 f. (*Idem, oameni, spune*); Nicolae Balca, in: *Luceafărul*, I, 1, Apr. 1941, S. 33–35 (Cronica filozofică); Olimp n. Craciun Leigl, Caciula, in: *Sfârmă-Piată*, VIII, 113, 11.02.1941, S. 1 f.; (anonym) in: *Vremea*, XIII, 601, 18.05.1941, S. 12 (*Vîrini cu hîmre*); Costel Moraru, in: *Sfârmă-*

²¹ Ebd.

²² Ders. – *Actualitatea lui Soeren Kierkegaard (Die Aktualität S. K.)*, in: *Gândirea*, XVI, 6, Juni 1939, S. 321–329 (später als Kapitel in das Kierkegaard-Buch aufgenommen); das Kapitel "Existență și adevar la Soeren Kierkegaard" in seinem Buch *Piesaj ardelen*, Ed. Mircea Neag, 1943; *Existențialismul*, in: *Sacculum*, 1, 2, März–April 1943, S. 58–73 (dt. Zsf. S. 125f.); *O definiție a existenției a existențialismului (Eine Definition des Existentialismus)*, in: *Cronica*, II, 40, 7, 10/1967, S. 9.

²³ Ders. – a. a. O., S. 348.

²⁴ Ders. – *Existență și adevar la Soeren Kierkegaard*, 1940, S. 88.

"Wahrheit". Der erstere entfaltet die eigene religiös-existentielle Auffassung des Autors, der unter dem Einfluß von Blaga, D. D. Rosca, Eliade und selbstverständlich Kierkegaard selbst steht; die anderen beiden Teile bieten eine umfangreiche, sachliche Darstellung des Kierkegaardschen Denkens. Die damit unternommene Kierkegaard-Interpretation zeichnet sich dadurch aus, daß ein Verständnis des Dänen zu gewinnen versucht wird mit Begriffen, die ursprünglich in Blagas Philosophie beheimatet sind. Neu ist auch die Einführung weiterer Zwischenstadien (außer der Ironie und dem Humor): nämlich der Sünde (des Dämonischen, die mithin die Verzweiflung einschließen kann) und der Angst. Schließlich ist auch bemerkenswert, daß die Andersheit in der Dialektik des Paradoxes hervorgehoben wird, einerseits in der *transascendentală* ("Trans-aszendenz" – im Glauben), andererseits in der *transdescendență* (Trans-deszendenz – im Paradox des Dämonischen).

In der darauf folgenden Zeit erscheinen eine kurze Übersetzung aus der *Religion der Tat*²⁵ und weitere Artikel zu Kierkegaard, die leider wegen ihrer Qualität nur als Fußnoten anzugeben sind.²⁶ Interessanter ist eher eine 1940 anonym erschienene Aufzeichnung, deren Titel lautet: *Prea mult Kierkegaard (Zu viel Kierkegaard)*.²⁷ Es handelt sich dabei um eine Polemik gegen die jungen Philosophen aus dem Criterion-Verband, die Kierkegaard als Schutzpatron gewählt hatten, um dann ihre Tragik als erfolgreiche hohe Beamte zu vergessen; die Ausnahme unter ihnen bildet trotzdem Grigore Popa, der allein in den Augen des Pamphletisten Gnade findet.

1942 greift Lucian Blaga auf Kierkegaard zurück, diesmal um ein psychologisches Porträt des Dänen zu gestalten.²⁸ Im Rahmen einer allgemeineren Untersuchung verschiedener Arten von religiöser Erfahrung schätzt er den Dänen als ein religiöses Genie und als den typischen und höchsten Vertreter des (nordischen) Protestantismus, wobei diese Interpretation Blagas eigentlich seine Kulturphilosophie und vor allem seinen Begriff der unbewußten, kollektiven und stilistischen Matrix anwendet.²⁹ Die religiöse Erfahrung Kierkegaards als

"Erdbeben-Glaube" ist nach Blaga beispielhaft für eine plötzliche seelische Umwandlung, so wie ein "Spasmus des Bewußtseins".³⁰ Ein Jahr nach diesem Artikel übt Barbu Zevdei schäfe Kritik an Kierkegaard³¹ wegen seiner Vernachlässigung des Konkreten; er habe noch weniger konkret als Hegel gedacht, insofem sein absolutes Entweder-Oder noch hinter die Hegelsche Synthese zurückfällt. Zevdei wirft ihm auch Theoriefeindlichkeit (*doctrinejobie*) und Entartung der Philosophie zur Ethik vor, nur weil er zu besessen vom eigenen Leben gewesen wäre. Der Autor stellt sich explizit auf die Seite Hegels, Jaspers' und Heideggers, die für ihn im konkreten Einzelnen doch das Allgemeine zu sehen vermochten zu haben.

Die letzte "Probe" der ersten Periode in der Kierkegaard-Rezeption gehört eigentlich – ihrem Inhalt nach – bereits zur zweiten Flappe, nach der Einsetzung einer "volksdemokratischen" Regierung; sie erklärt dann auch zugleich, warum über zwanzig Jahre von da an der Name Sören Kierkegaard mit Schweigen geächtet wird. Im September 1946 zitiert ein anonym gebliebener Journalist in der angesehenen *Revista Fundațiilor Regale* einen in der Zeitung *Timpuri noi* (ohne Dauern) veröffentlichten Artikel über Andersen und Kierkegaard eines sowjetischen Redakteurs namens Zaslavsky.³² Für Zaslavsky war Kierkegaard ein "einsamer Philosoph", der heutzutage fast vergessen in Dänemark sei, aber zugleich als Begründer einer neuromodischen philosophischen Theorie gälte. Nicht nur der Existentialismus als Nihilismus wird kritisiert, sondern auch Kierkegaard selbst: Dieser hätte Angst vor dem Leben und vor den Menschen gehabt, eigentlich vor den neuen revolutionären Ideen, die damals nach Dänemark aus dem Westen kamen; er habe nie Dänemark verlassen und wenn er auch den Gegensatz zu Andersen darstelle, so könne er doch für einen Vertreter des dänischen Volksgeistes gehalten werden.

1967-1989

Die nächsten Kommentare zu Kierkegaard erscheinen erst 1967, nachdem ein Manuskript zu seinem Leben von Nicolae Bagdasar (ein bekannter Philosophiehistoriker vor dem Krieg) in der Zeitschrift *Ramuri* veröffentlicht worden war.³³ In demselben Jahr faßt der namhafte Literaturkritiker und -historiker George Călinescu das Kierkegaardsche Denken in einem Aufsatz zu Ibsen zusammen.

Manuskript zu seinem Leben von Nicolae Bagdasar (ein bekannter Philosophiehistoriker vor dem Krieg) in der Zeitschrift *Ramuri* veröffentlicht worden war.³³ In demselben Jahr faßt der namhafte Literaturkritiker und -historiker George Călinescu das Kierkegaardsche Denken in einem Aufsatz zu Ibsen zusammen.

²⁵ In *Jurnalul literar*, I, 39, 24.09.1939, S. 1.

²⁶ Z. B. Mihai Niță – *Despre adevarata filozofie (Von der wahren Philosophie)*, in: *Sfîntu-Piață*, V, 151, 5.02.1939, S. 3; essayistischer Stil; der Autor wendet sich gegen die abstrakte Dialektik und verteidigt aus dieser Sicht die Annäherung des Kierkegaardschen Denkens an Leben: (anonym) in: *Cuvântul*, XV, 3203, 14.04.1938, S. 2 (in der Rubrik *Bloc*); es wird als Neuerrscheinung und zusammengefaßt; E. Irion – *Ideea de "existență" ca fundație materială a eticii*, in: *Ehori*, I, 1944, S. 74-91 (zu Kierkegaard s. vor allem S. 76-79); über die philosophische Aktualität Kierkegaards als Begründer der Existenzphilosophie.

²⁷ In: *Curentul Magazin*, I, 50, 17.03.1940, S. 12 (Insemnat).

²⁸ Lucian Blaga – *Sören și morele său cuturenur* (Sören und sein großes Erdbeben), in: *Luceafărul*, II, I, Januar 1942, S. 2-6; wieder aufgenommen unter dem Titel "Credința-cuturenur" (Der Erdboden-Glaube) als Kapitel in seinem Band *Religie și spirit*, Sibiu: Ed. "Dacia trădă", 1942, S. 150-162.

²⁹ S. ders. – *Trilogia culturii*, București: Fundația Regală pentru Literatură și artă, 1944, 514 S.

³⁰ Nicolae Bagdasar – *Sören Kierkegaard. Omul (S. K. der Mensch)*, in: *Ramuri*, IV, 11, 15.11.1967, S. 16 f., 23.

³¹ George Călinescu – "Henrik Ibsen", in ders. – *Scrisitori străini*, București, Ed. Pentru Literatură și Artă, 1967, S. 524-551; zu Kierkegaard S. 534 ff., 538. Er hatte auch aus Kierkegaard in

³² Nicolae Bagdasar – *Sören Kierkegaard. Omul (S. K. der Mensch)*, in: *Ramuri*, IV, 11, 15.11.1967, S. 16 f., 23.

³³ Nicolae Bagdasar – *Sören Kierkegaard. Omul (S. K. der Mensch)*, in: *Ramuri*, IV, 11, 15.11.1967, S. 16 f., 23.

³⁴ George Călinescu – "Henrik Ibsen", in ders. – *Scrisitori străini*, București, Ed. Pentru Literatură și Artă, 1967, S. 524-551; zu Kierkegaard S. 534 ff., 538. Er hatte auch aus Kierkegaard in

1968 übersetzt dann Mihail Sabin aus dem *Begriff Angst*, wahrscheinlich nach der deutschen Rowohlt-Ausgabe von 1960; die kurze Darstellung von V. Sporeci, die der Übersetzung vorausgeht,³⁵ kritisiert "die vulgär soziologisierende Konklusion, daß sein System die christliche Weltanschauung neu zu beleben versuchte", sofern sich Kierkegaard "gegen die Apologeten der bürgerlichen Kultur" äußerte und als Vorläufer des Existentialismus und somit des "gegenwärtigen bürgerlichen Humanismus" anzusehen sei – eine damals verpflichtende "Rettung" Kierkegaards als Selbstrechtfertigung des Redakteurs.

Doch Alexandru Posescu ist der einzige in den sechziger Jahren gewesen, der das Vorkriegsniveau der Philosophischen Kierkegaard-Interpretationen einigermaßen beibehalten hat.³⁶ Dabei verwendet er französische Übersetzungen aus den dreißiger und vierziger Jahren und französische Sekundärliteratur. Seine Hypothese einer pluralistischen Seins- und Menschenstruktur im Existentialismus wird mit der Kierkegaardschen Theorie von den Lebensstudien, mit Heideggers *Sein und Zeit* sowie mit Sartre und Jaspers exemplifiziert. Er erklärt die Lebensstudien im Ausgang von der jeweiligen Zeiterfahrung und setzt sich aus einer psychologischen Sichtweise mit der abstrakten Verabsolutierung einer Dialektik des Sprungs zwischen den einzelnen Studien auseinander. Andere Angriffspunkte seiner Kritik sind: der Irrationalismus Kierkegaards, dessen subjektives Denken kein eigentliches Denken mehr sei, sondern leidenschaftlicher Glaube;³⁷ die *religios*-gegründete Ethik; das Abscheu von den "objektiven Faktoren" der persönlichen Entwicklung und "der reaktionäre Inhalt" seines Denkens bzw. sein aristokratischer Individualismus³⁸ und summa summarum die abstrakte Schematisierung des wirklichen Menschenwesens.

Der Name Kierkegaard findet wieder Erwähnung, als Pavel Apostol den Philosophen Blaga als einen Polemiker bespricht; in der Beilage wird eine ursprünglich in *Saculum* erschienene Anmerkung Blagas wiedergegeben, wo dieser Kierkegaard als einen ausgezeichneten Schriftsteller bezeichnete, ihm aber zugleich das Verbleiben im Subjektiven vorwarf.³⁹

Philosophen Blaga als einen Polemiker bespricht; in der Beilage wird eine ursprünglich in *Saculum* erschienene Anmerkung Blagas wiedergegeben, wo dieser Kierkegaard als einen ausgezeichneten Schriftsteller bezeichnete, ihm aber zugleich das Verbleiben im Subjektiven vorwarf.³⁹

³⁵ Sowohl die Übersetzung von M. Sabin als auch Kierkegaard – *mit și istorie (Kierkegaard – Mythes und Geschicht)* von V. Sporeci erschienen im Ateneu Bacău, V. 4, April 1968. S. 16.

³⁶ Alexandru Posescu – *Sören Kierkegaard despre pluralitatea studiilor existenției* (S. K. über die Pluralität der Lebensstudien), in: *Revista de Filosofie*, XV., 8. August 1968, S. 921–925; ders. – *Pluralismul colectiv (Der kollektive Pluralismus)*, im Sammelband *Studiile de istorie a filozofiei universale*, Bd. 1, București: Ed. Academiei R.S.R., 1969, S. 177–235 (zu Kierkegaard vor allem S. 186–202).

³⁷ S. ders. – *Pluralismul colectiv*, a.a.O., S. 186 ff.; S. K. *despre pluralitatea studiilor existenției*, a.a.O., S. 922.

³⁸ Ders. – *Pluralismul colectiv*, a.a.O., S. 193 f.

³⁹ Pavel Apostol – *Luctan Blaga – polemist și critica refacției asupra discuției filozofice literare*, II, 19. 8.05.1969, S. 13. Beilge: Lucian Blaga – *Existentialismul sau neputința de a crea* (Lucian Blaga als Polemiker und einige Überlegungen zur philosophischen Diskussion), in: *România literară*, II, 19. 8.05.1969, S. 13. Beilge: Lucian Blaga – *Existentialismul sau neputința de a crea* (Der Existentialismus oder die Unfähigkeit zu schaffen), ursprünglich veröffentlicht in: *Saculum*, I.

In den siebziger Jahren und Anfang der achtziger Jahre wird Kierkegaard von den Philosophiehistorikern entdeckt, zu nennen sind hier: Dumitru Ghise, Alexandru Boboc, C. I. Giulian, Florica Neagoe, Ernest Stere, Lucia Dumitrescu-Codreanu und Ludwig Grünberg.⁴⁰ C. I. Giulian bespricht Kierkegaard mit Rückblick auf den existentialistischen Weltbezug und die Auseinandersetzung zwischen Existentialismus und der marxistischen Wertlehre. Eine bemerkenswert klare und systematische Gesamtdarstellung des Kierkegaardschen Denkens bieten die einschließlich den dänischen) philosophischen Kontext seiner Zeit und fassen die Vorlesungen von Florica Neagoe. Sie stellen Kierkegaard in den europäischen (einschließlich den dänischen) philosophischen Kontext seiner Zeit und fassen die Auseinandersetzung mit Hegel hinsichtlich eines Systems der Existenz, der Lebensstädten, des Sprungs und des Einflusses auf den atheistischen und religiösen Existentialismus zusammen. Die Autorin relativiert die Originalität der triadischen Theorie der Stadien; sie wäre schon bei Herder, Schiller, Hegel, Comte und Condorcet zu finden.⁴¹ Außerdem wendet sie Feuerbach auf die Religionsauffassung Kierkegaards an, indem ihres Erachtens der Gott Kierkegaards als eine Projektion seiner eigenen Seele anzusehen sei.⁴² Sein eigentlicher Verdienst bestand – so Florica Neagoe – nicht so sehr in seiner philosophischen Lehre, sondern eher in einer bestimmten Lebensart, die das bürgerliche Philisterum und die Kulturstereotypen unterläuft.⁴³

Die meisten Kierkegaard-Interpreten aus dieser Zeit interessieren sich für Kierkegaard aus der Perspektive des Existentialismus und stützen sich daher vorwiegend auf französische Sekundärliteratur, vor allem auf Jean Wahl und auf die Texte zum Pariser Kolloquium "Kierkegaard vivant" (1964); leider erwecken sie zumeist den Eindruck, nur Sekundärliteratur verwendet zu haben. Alexandru Boboc kritisiert "die idealistische pluralistische Auffassung" Kierkegaards und sein Kierkegaard aus der Perspektive des Existentialismus und stützen sich daher vorwiegend auf französische Sekundärliteratur, vor allem auf Jean Wahl und auf die Texte zum Pariser Kolloquium "Kierkegaard vivant" (1964); leider erwecken sie zumeist den Eindruck, nur Sekundärliteratur verwendet zu haben. Alexandru Boboc kritisiert "die idealistische pluralistische Auffassung" Kierkegaards und sein Titel *D... Lucian Blaga și «existentialisti» (L. B. und die i «Existenzphilosophen»)* wieder aufgenommen.

⁴⁰ Dumitru Ghise – *Existentialismul francez și problemele eticii (privire critică)*, Cluj-Napoca: Dacia, 1970 (der "individualistische und theologische Romaniker" Kierkegaard wird hier nur beläufig und nach Sekundärquellen zitiert); Alexandru Boboc – "Sören Kierkegaard (1813–1855)", in: *Florica Neagoe – Istoria filozofiei universale. Fascicola II: Filozofia modernă*, Tipografia Universității din București, 1975, S. 125–128; Ernest Stere – *Doctrine și curențe în filozofie franceză contemporană*, Iasi: Junimea, 1975 (zu Kierkegaard siehe S. 54,58); Lucia Dumitrescu-Codreanu – "Kierkegaard viuă" sau impasul unui mit: "(Kierkegaard vivant) oder die Sachgasse eines Mythen" in: dieselbe — *De la Sisif la Prometeu. Curențe de idei în filozofia contemporană*, București: Ed. Politică, 1977, S. 34–57; Ludwig Grünberg – *Opiniuni filozofice contemporane*, București: Ed. Politică, 1981, S. 125–128; Alexandru Boboc – *Filosofia contemporană. Marxismul și confruntările ideei în lumea contemporană*, București: Ed. Politică, 1982), S. 135–139.

⁴¹ F. Neagoe behauptet sogar den Einfluß Schillers (*Über die ästhetischen Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*) auf Kierkegaard – a.a.O., S. 110.

⁴² Ebd., S. 108.

⁴³ Ebd., S. 110.

subjektives Denken als ein emotional-religiöses und betrachtet den Kierkegaardschen Menschentyp als ein Produkt der bürgerlichen Entwicklung.⁴⁴ Der Aufsatz «Kierkegaard vivant» sau impasul unui mit von Lucia Dumitrescu-Codreanu geht vom Pariser Kolloquium aus, gibt einen Überblick über die Geschichte der europäischen Kierkegaard-Rezeption und plädiert für einen kritischeren Sinn in der Beurteilung von Kierkegaards Denken; die Autorin verlangt eine Entmythologisierung seiner Gesalt und unternimmt selbst eine gemäßigte, sachliche Untersuchung seiner Hauptthemen und -begriffe. Die umfangreiche verwendete Sekundärliteratur, die nuancierte Unterscheidung zwischen der Absicht des Denkers und ihrer tatsächlichen schriftlichen Gestalt (z. B. in der Sache der Freiheit, die Kierkegaard aus der Alternative zwischen einem mechanistischen Fatalismus und einem ethischen Apriorismus zu befreien versuchen wollte, aber auf Kosten einer Psychologisierung der Freiheit und der Vernachlässigung jeglicher sozial-geschichtlichen Bedingtheit), die Kritik an seiner asketischen Moral und an seinem Defätismus und die ausgewogene Darstellung auch wenn die Konklusion wieder aus der Perspektive der damals verpflichtenden Ideologie gezogen wird.

Vom Schriftsteller und Literaturkritiker Aurel Dragos Munteanu stammen zwei Aufsätze: *Valoarea conceptualui de «interesant» în filozofia lui Soren Kierkegaard (Der Wert des Begriffs vom «Interessanten» in der Philosophie S. K.)* und *Despre real și abstract în filozofia lui Søren Kierkegaard (Vom Realen und Abstrakten in der Philosophie S. K.)*.⁴⁵ Der erstere geht von Marguerite Grimaults Auslegung des Interessanten bei Kierkegaard und vom *Tagebuch des Verführers* aus, während der zweitere vor allem die psychologische und literarische Meisterschaft des Dänen hervorhebt. Die Betrachtung zeichnet sich in beiden Fällen eher literarisch als philosophisch aus, und vielleicht deswegen brauchte der Autor nicht die üblichen Kompromisse im Namen des „markistischen Humanismus“, wie im Falle der offiziellen Philosophen, zu machen.

Zufunft ins Literarische vor einer soziologisch-politischen Aburteilung Kierkegaards nimmt auch die 1979 Dänemark gewidmete Nummer der Zeitschrift für Weltliteratur *Secolul 20*, die einen vom Philosophen Gabriel Liiceanu ausgearbeiteten Teil zu Kierkegaard enthält.⁴⁶ Dieser hat dafür *Kierkegaard – Repere pentru o biografie (Kierkegaard – Wegmarken für eine Biographie)* – eine detaillierte Chronik zu Kierkegaards Leben mit Bezug auf das Werk und mit

Zitaten aus Kierkegaards Schriften – und die *Glossen* dazu geschrieben.⁴⁷ Die *Glossen* sind essayistische, stilistisch ausgezeichnete Einzelbe-mesleungen zu verschiedenen Fragen: So hätten etwa Kierkegaards hohe Reflexivität und seine Schwermut zur Folge, daß sein Leben keine aufeinanderfolgenden Alter kenne; der Kierkegaardsche „Existentialismus“ sei im Unterschied zum französischen einer der Anlage und nicht der Atmosphäre; das Kierkegaardsche Denken bedeute keine „esopische Philosophie“ (wie Constantin Noica, der Lehmeister Liiceanu, das aus Resentiment entstandene Denken nannte); unter den modernen Denkern habe Kierkegaard am weitesten eine „peratologische Inszenierung“ entwickelt, indem er anhand des Begriffs vom Genie die conditio humana als Bemühung zur Überwindung jeder vorgegebenen, erreichen oder vorgeschlagenen Grenze gedacht habe usw. Diese Bemerkungen bilden eigentlich nur das Vorwort zu den von Mircea Bucurescu, Vlad Russo, Marin Tarangul, Andrei Pleșu und von Gabriel Liiceanu selbst ausgearbeiteten Übersetzungen aus Kierkegaard⁴⁸ und aus Karl Jaspers und Denis de Rougemont zu Kierkegaard (von G. Liiceanu).

Schließlich muß als letztes Moment der Kierkegaard-Rezeption in Rumänien vor 1989 der von Petru Cristian 1988 verfaßte Forschungsbericht erwähnt werden, mit einem Lebenslauf, einer umfassenden Bibliographie zur Primär- und Sekundärliteratur, die in den wichtigsten Bibliotheken Bukarests bis zu jenem Zeitpunkt zu finden waren, sowie einer Zusammenstellung von Zitaten aus dem Werk Kierkegaards und aus der Sekundärliteratur.⁵⁰

Zur Geschichte der rumänischen Kierkegaard-Rezeption gehört in gewisser Weise auch der Kulturphilosoph und Madrider Professor George Uscatescu (Jorge Ussatescu), ein Rumäne aus derselben Generation wie Eliade, Cioran und Noica. Sein Werk enthält auch in den achtziger Jahren veröffentlichte Aufsätze zu Kierkegaard und Unamuno und zum Verhältnis von Kierkegaard, Nietzsche und Schopenhauer.⁵¹ Insofern sie aber nicht mehr in Rumänien geschrieben worden

⁴⁴ Die *Glossen* wurden als „Portrait de ginditor în schiță“ (Porträts von Denkern im Umriß), in: G. Liiceanu – *Incerare în polirope omului și a culturii*, București: Cartea românească, 1981, S. 245–260, wiederaufgenommen.

⁴⁵ Von nebüg – Grenze. Die „Petalologie“ hat Liiceanu in den achtziger und neunziger Jahren in *Despre limită (Von der Grenze)*, București: Humanitas, 1994.

⁴⁶ „Die Fragmente (aus: *Tagebücher, Einwieder-Oder, Point de vue explicatif de mon oeuvre, Augenblick, Studien auf dem Lebensweg, Das Buch über Adler, Über den Begriff von Ironie, Universität, Nachdruck ... Furcht und Zitter, Begrief Angst, Krankheit zum Tode*) sind der

dänischen Ausgabe und französischen, amerikanischen und deutschen Übersetzungen entnommen.

⁴⁷ In: *Arhivările culturale*, XXVIII, I, Bd., Januar-Juni 1988, S. 295–353.

⁴⁸ Beide wurden 1967 geschrieben und 1972 in seinem Buch *Opera și destinații scriitorului*, (București: Colecția Românească, S. 244–253, veröffentlicht.

⁴⁹ Seite 222–224 / 7–8–9, 1979, București, zu Kierkegaard, S. 54–118.

⁵⁰ George Uscatescu – *Kierkegaard et Unamuno ou l'intérieurité secrète*, in: *Obligues* (hg. von Roger Borderie und Michel Camus, die Kierkegaard gewidmete Nummer wurde von Jean Brun siglo desde la muerte de Unamuno: 1936–1986 in: *Filosofia oggi*, Genova, IX, 3–4, Juli–Dezember 1986, S. 472–486). *Le filosofie dell'angoscia*, in: *Città di Vita*, Bimestrale di religione, arte e scienza.

sind (und somit das Thema meines Beitrags überschreiten) und weil sie in internationalen Sprachen zugänglich sind, werden sie hier nicht besprochen.

NACH 1990

Die letzte Periode der Kierkegaardschen Rezeption in Rumänien ist gekennzeichnet von einer Aneignung des Kierkegaardschen Werkes durch Übersetzungen. Sie wurde aber eingeleitet durch die zweite Monographie, die von mir als wissenschaftliche Abschlußarbeit 1993 an der Universität Bukarest eingereicht wurde. Sie erschien 1996 unter dem Titel *Pe marginea absului. Søren Kierkegaard și nihilismul secolului al XIX-lea (Am Rande des Abgrundes. Søren Kierkegaard und der Nihilismus des 19. Jahrhunderts)*, București: Ed. Ştiințifica, 1996, 240 S.), mit einem Vorwort von Ion Ianoși (S. 9–14) und einer englischen, französischen und deutschen Zusammenfassung. Die Autorin verwendet neue umfangreiche angelsächsische, französische und vorwiegend deutsche Sekundärliteratur zur Untersuchung des zweideutigen Verhältnisses Kierkegaards zum Nihilismus. Einerseits hat der Däne alte nihilistischen Einstellungen des 19. Jahrhunderts (die exaltierte Frühromantik, die passive Spätromantik, den „dämonischen“ deutschen und russischen Anarchismus und den späteren Nihilismus der Menge) literarisch geschildert und philosophisch interpretiert (als Ironie, Schwermut, Angst und Verzweiflung), auch wenn er das Wort Nihilismus nicht gebraucht. Daher läßt sich sein pseudonymes Werk als ein erstes (wenn auch implizites) Nachdenken über die Erscheinungen des Nihilismus verstehen, womit er sogar noch vor Nietzsche und Paul Bourget das Phänomen zum Gegenstand seiner Überlegungen machte. Andererseits stehen sein Leben und sein Werk selbst im Zeichen eines nie völlig überwundenen Kampfs gegen den Nihilismus. Im Ausgang von seinen Schriften entwaffe ich ein strukturelles Gebilde des Nihilismus: Dieser bedeutet erstens eine Einheit von Reflexion und Dasein als erlebtes Denken. Der Nihilismus ist gleichermaßen ein Mißverhältnis einerseits der existentiellen Gegensätze und andererseits im Verhältnis zum Gott, der das Selbst als Verhältnis gesetzt hat. Außerdem hat der Nihilist eine „schwebende Existenz“ zwischen Epochen und Altern, in der jede weitere Entwicklung erstart und sich aufhebt. Die nihilistische Seinsweise verfügt nur über eine negative, abstrakte Freiheit, da der Nihilist die Freiheit als Selbständigkeit und Unabhängigkeit von den Anderen mißversteht. Damit hängt ein Übersehen des Andersseins der Anderen zusammen, sowohl im Umgang mit den Anderen Menschen als auch als geschichtliches Wesen (der Nihilist will keine Gesetze der Geschichte anerkennen), sowohl durch eine usurpatrice Übernahme der Andersheit des Gegenstandes in die eigenen Strukturen des erkennenden Subjektes als auch in der Verleugnung

[Firnze, 1987], S. 341–358 (zu Kierkegaard vor allem S. 348 f.); *Augustin. Nietzsche. Kierkegaard. Nuevas Lecturas de filosofía y filología*, Madrid: Fcja, 1982, 235 S.

Gottes. Weitere Kennzeichen des Nihilismus sind eine verkehrte Innerlichkeit, die eine irreführende Ähnlichkeit mit dem Glauben zeigt und eine paradoxe Struktur im Rahmen einer „algebraischen“ Dialektik der Sprünge und der „nicht auszuschließenden“ Beklehrungen. Über das Entstehen des Nihilismus bei einem Individuum läßt sich aufgrund der Schriften Kierkegaards höchstens vermuten, daß zwei Wege dazu führen: eine via ante acta und die verfehlte Antwort auf einen religiösen Ordal. Dementsprechend wird auch der Nihilismus zu einem notwendigen Schritt unterwegs zum Glauben oder umgekehrt zu einem hemmend-verklemmten, statischen Zustand, in dem die Hilfe des Anderen zur eigenen Befreiung erforderlich wird. Weiters werden diese Kennzeichen in einer ausführlichen Darstellung des Nihilismus in den pseudonymen Werken und im *Begriff der Ironie* überprüft. Untersucht wird dafür die literarisch-psychologische Schilderung von Nihilisten (die Schwermut in *Emender-Oder* und in der *Wiederholung*), die geschichtsphilosophische Auslegung des Nihilismus im *Begriff der Ironie* als Phänomen einer geschichtlichen Wende und die Phänomenologie der negativen Stimmungen (Ironie, Angst, Verzweiflung); hinzu kommt eine freie Interpretation von *Furcht und Zittern* histischtlich des religiösen Ordals. Im Folgenden wird dann der untergründige Nihilismus des Menschen Kierkegaard und seiner Welt- und Lebensauffassung untersucht, z. B. in der Sache Akosmismus, Negativität als Bedingung der Positivität, religiöse Existenz und allmähliche Zerstörung und Verunmöglichung aller drei Grundverhältnisse des Menschen: zur Welt, die bei Kierkegaard nur die Mönchschaft enthält (durch die Kritik am Ästhetischen und Ethischen), zu Gott über die Welt (durch die Kritik am Ethischen) und unmittelbar zu Gott (sofern der Einzelne der Gnade eines sich von ihm absolut unterscheidenden Gottes bedarf). Das Buch schließt mit einem Gesamtbild der Übereinstimmungen zwischen der nihilistischen Symbolik, seiner Psychologie und seiner philosophischen Auslegung: Nichts (Leere, Ode, Surz) – Langeweile – innere Leere; Schatten (Dämmerung, Nebelhaftigkeit, dunkle und matte Farben) – Indifferenz, Eitelkeit, Entfernung – das undeutliche Gefühl von Wirklichkeit und von Anderssein; Marionette – Ironie, Zynismus – Mißverständnis der Freiheit als Unabhängigkeit.

Die Reihe der Übersetzungen beginnt 1992 mit *Jurnalul seducătorului (Das Tagebuch des Verführers)* – București: Ed. Scripta, 144 S.), übersetzt von Kjeld Jensen und Elena Dan nach der dänischen Ausgabe (*Samlede Hæfter*, Bd. I, 1920), aber nach einem Vergleich auch mit der französischen Fassung (1943), mit einem Vorwort von Elena Dan (S. 5–9). 1995 folgen ein Fragment aus *Furcht und Zittern*, übersetzt von dem bekannten Übersetzer aus dem Deutschen Mircea Ivănescu,⁵² und *Scoala creștinismului (Einführung im Christentum)* – [București] Adonai, 1995, 304 S.), übersetzt von demselben nach H. Göttscheds deutscher Fassung (1912), nach einem Vergleich mit der englischen Version Walter Lowries

⁵² Søren Kierkegaard – *Teama și extremul (Fragmenți)*. Preludiu, în: *Euphorion*, Sibiu, VI. 3, 1995, S. 27 f.

(1946) und mit einem Lebenslauf von M. Ivănescu und einem Vorwort von Alexandru Ujiu (S. 7–14). Danach erschienen die Übersetzungen: *Diaspsalmata. Jurnalul sedecătorului* (Bucureşti: Maşina de Scris – Universal Dalsi, 1997, 180 S.), übersetzt von Kjeld Jensen und Elena Dan nach derselben, bereits angeführten dänischen Ausgabe, mit einem Vorwort von Elena Dan (S. I–V); *Scrioare către un prieten* (wortwörtliche Übersetzung: *Brief an einen Freund*; dt. Titel: *Das Gleichgewicht zwischen dem Ästhetischen und dem Ethischen in der Herausarbeitung der Persönlichkeit* – Bucureşti: Maşina de Scris, 1997, 128 S.), übersetzt von K. Jensen und E. Dan nach derselben Ausgabe; *Banchetul (Das Gastmahl aus den Stadien auf dem Lebensweg)*, Bucureşti: Universal Dalsi, 1997, 126 S., übersetzt von Kjeld Jensen und Elena Dan nach der dänischen Ausgabe des Gesamtwerks (1924), mit einem Vorwort von Elena Dan (S. 7–12); *Scieri I. Conceptul de anxiitate (Begriff Angst* – Timisoara: Amarcord, 1998, 248 S.), übersetzt aus dem Dänischen (*Samlede Værker*, Bd. VI, 1963) von Adrian Arsinevici, mit einem Vorwort von Villy Sørensen (S. 9–26) und einem Vorwort des Übersetzers (S. 27–36); *Malitia morală. Eeu de psihologie creștină într-edificare și dezveleștere de Anti-Climacus (Krankheit zum Tode* – Craiova: Omnis cop, 1998, 128 S.), übersetzt aus dem Hälftenischen (1926) und mit einem Vorwort (*Tratat despre disperare sau Vântarea de sine*) [Abhandlung zur Verzweiflung oder die Selbstjagd], S. 5–10) von George Popescu; *Legitimitatea esteică a căsătoriei (Die ästhetische Gültigkeit der Ehe aus Einwieder-Oder* – Bucureşti: Moşina de Scris, 1998, 176 S.), übersetzt aus dem Dänischen von Kjeld Jensen und Elena Dan, mit einem Vorwort von E. Dan (S. 5–11); *Boala de moarte (Krankheit zum Tode* – Bucureşti: Humanitas, 1999, 248 S.), übersetzt von mir nach der deutschen Fassung Hans Rochols (1995), nach einem Vergleich mit den deutschen Varianten von Christoph Schrempp (1938), Liselotte Richter (1995) und Gicela Perlet (1997) und mit der französischen Übersetzung von Knud Ferlov und Jean J. Gateau (1931), mit einem Vorwort (S. 5–39) und Anmerkungen der Übersetzerin.

Le temps est une dimension du mouvement et donc, une dimension ontologique. C'est ainsi qu'il est considéré par la philosophie grecque, par Platon et Aristote. S. Kierkegaard a essayé de transférer cette catégorie, de même que beaucoup d'autres, du domaine ontologique dans le domaine éthique où elles sont soumises à des catégories propres à ce domaine, surtout à la liberté et à la subjectivité. Par conséquent, les catégories ontologiques vont subir certaines modifications importantes dans leur signification mais aussi, dans leur manière de fonctionner. De plus, il y aura aussi, des catégories spécifiques.

Le moment, ou l'instant, est une catégorie centrale dans la conception de Kierkegaard. Elle est transférée du domaine ontologique où elle n'a pas une place très importante surtout dans la philosophie grecque. Kierkegaard réussit à lui donner une signification complètement nouvelle dans le domaine de la subjectivité mais en partant de la signification ontologique qu'elle avait auparavant. Le but de cet article est d'essayer de comprendre en quelle mesure Platon avec sa conception ontologique du temps trouve sa place dans une œuvre philosophique du XIX^e siècle et en quelle mesure peut-on parler d'une influence platonicienne sur le concept de *moment*.

Nous allons commencer notre démarche par le Chapitre III du *Concept de l'angoisse*. Kierkegaard exprime au début son attitude polémique envers la notion de passage (transition) telle qu'elle est comprise par Hegel. Le philosophe danois considère que le passage appartient au domaine de la "liberté historique" et pas du tout à la dialectique. Il accuse Hegel de n'avoir pas compris la grande difficulté de placer le passage dans la métaphysique. "Sa vraie place est dans le domaine de la liberté historique, car il est, un état, une réalité"¹. Il continue en affirmant que seul Platon a compris cette difficulté². Dans la note qui suit, Kierkegaard mentionne quelques thèmes importants de la philosophie platonicienne.

MIHAELA POP
(Université de Bucarest)

L'INFLUENCE PLATONICIENNE SUR LE CONCEPT KIERKEGAARDIEN DE MOMENT

¹ S. Kierkegaard, *Le Concept de l'angoisse*, Gallimard, Paris, 1990, p.248. Ici, "la signification du mouvement (kynōgoi) qu'Aristote comprend en tant que passage de la possibilité à la réalité (ētai) doit être comprise seulement dans le domaine de la liberté".

² Le concept grec auquel Kierkegaard se réfère est *pasōphōn* qu'il traduit par *transition*.

a) Tout d'abord, il s'agit de la doctrine du non-être (*το μη ον*) qui est développée non seulement par Platon dans le *Gorgias* et le *Sophiste*, mais aussi par les Pythagoriciens, les Eléates et les sophistes eux-mêmes. Platon est celui qui modifie bien la signification du non-être. Celui-ci n'est plus le contradictoire de l'être mais le contraire entendu comme différent. Cela permettra à Platon de mieux expliquer le mouvement, le devenir dans le monde du sensible. Il faut remarquer que le philosophe danois, bien qu'il connaisse très bien la signification platonicienne du non-être, ne spécifie pas d'une manière plus précise cette distinction. Il est digne d'attirer l'attention sur cet aspect surtout parce que les notions de *difference* et de *different* acquièrent une signification spéciale chez lui. De plus, il faut mentionner encore un aspect: la théorie platonicienne du non-être semble avoir incité aussi Aristote qui a rejeté la solution platonicienne, en la considérant trop "mécaniste" et l'a remplacée par la théorie de la potentialité et de l'acte (*δύναμις* et *ενέργεια*) dans le cadre plus large de la doctrine de la substance. Les deux aspects signalés seront retrouvés dans l'analyse de l'instant.

b) Dans la même note, Kierkegaard fait appel au *Parmenide* pour aborder dans le cadre de la relation être-non-être, le thème fondamental du *moment* ou de l'instant. Ce qui intéresse Kierkegaard de ce dialogue c'est comment peut-on démontrer qu'il y a contradiction entre les concepts mêmes et, de même, comment est-elle possible la participation de l'être au non-être. ("Mais si l'on peut démontrer que le concept de l'Un (*το εν*) est plusieurs (*το πολλα*) et inversement, que plusieurs est l'Un, voilà qui m'étonnera..." *Parmenide* 129bc). On admet que l'Un est en tant que principe et *n'est pas* en tant que multiple et devenir et alors, il change. "Alors, n'est-il pas aussi un temps où il prend sa part de l'Etre et un où il s'en défaît?... Or, de l'existence prendre sa part, n'est-ce pas naître que tu l'appelles?... Et se défaire de l'existence, n'est-ce pas périr?... L'Un donc, prenant et quittant l'existence, naît et pérît... Or, un et plusieurs il est; il naît et il pérît; ne s'ensuit-il pas que, lorsqu'il naît comme un, pour ce qui est d'être plusieurs il pérît? et que, lorsqu'il naît comme plusieurs, pour ce qui est d'être un il pérît?" (156a)

Revenons maintenant au problème de l'instant. Pourquoi Platon affirme-t-il que *το έγκρινο* n'est pas dans le temps? Et pourquoi Kierkegaard fonde-t-il son analyse du moment sur cette affirmation?

Tout d'abord, il y a une suggestion éléate dans cette affirmation⁴. La flèche zénonienne est à chaque moment dans un point sur le trajet de son vol. Mais, à chaque point, la flèche *est en repos*. Être dans un point signifie être dans un état, être en repos. La conclusion éléate est bien connue: il n'y a point de mouvement, tout est immobile (*οτοποι*) car l'Etre parménien est immobile. Dans la catégorie du temps, cette segmentation éléate suppose que le temps est une série de moments présents (*το νυν*) et statiques; ainsi, le vol présent devient inexplicable. Le présent est donc aussi une *οτοποι*.

Pour que le mouvement s'accomplisse, il est nécessaire un moment d'une nature différente, un moment *intermédiaire* dans lequel l'Un n'est ni seulement être ni seulement non-être. Il doit être les deux *en même temps*, il doit être *μεταβολή*. Ce moment est *οτοποι* car, selon les principes de l'antériorité et de posteriorité, il n'est pas possible qu'un tel intermédiaire existe (voir les passages du *Parmenide* au-dessus). A notre avis, la conception platonicienne diffère de celle éléate. Le moment semble appartenir à ce genre suprême nommé genre du *mixte*, du *mélange* dans le *Phédon*. Ce genre est spécifique pour le monde du devenir en premier lieu mais aussi pour le monde de l'intelligible.

De cette argumentation on peut retenir pour ce qui suit l'idée de l'*intermédiaire* de l'instant. Nous allons constater que cette catégorie ou genre contient plusieurs concepts très importants pour la philosophie kierkegaardienne. L'immobile qui change le sien pour le mouvement". L'Un, dans cette situation,

³ Il faut remarquer que *μεταβολή* signifie mouvement qualitatif, changement.

⁴ Le paradoxe de Zénon est analysé aussi par David Hume dans son article *Kierkegaard's use of Plato in his Analysis of The Moment in Time*, in: *Dionysus*, vol. VII, Dec. 1983, pp. 149-183.

Un dernier aspect qui doit être signalé par rapport à la notion du moment dans la conception platonicienne et que Kierkegaard lui-même mentionne, c'est le caractère numérique de la division temporelle non seulement chez Platon mais aussi chez Aristote.

Le Stagirite affirme que dans l'Académie platonicienne, dans l'enseignement oral, il y avait une doctrine des *grandeur idéales* qui étaient conçues comme une analogie mathématique à la hiérarchie ontologique. Ces grandeurs idéales étaient: le point, la ligne, la surface et les corps. Mais, il semble que Platon nommait le point "ligne insécable".⁵ La motivation: Platon considérait que les lignes doivent avoir une mesure commune indivisible. Si cette mesure était divisible, au moment de la dernière division il serait nécessaire de trouver une nouvelle mesure qui puisse mesurer toutes les parties et c'est ainsi que réapparaît le problème du Tout. Ceci causerait un processus de division continue, sans fin. Si on transpose l'idée de la ligne insécable dans la théorie du temps, on peut comprendre pourquoi Platon ne voulait pas trop segmenter le flux temporel.

L'idée est développée par Aristote dans sa *Physique* (IV, 10 -14). Tout d'abord, le temps aristotélicien est aussi un temps fondé sur le nombre et il est continu. Le temps est nombre mais pas le nombre du même point. Il est le nombre du mouvement (218a). Ni le point, ni le moment, ni la division du mouvement ne sont des parties du temps (219c) dans la mesure où ils peuvent segmenter le mouvement.

La seule division possible est assurée par la relation *antérieur-postérieur* et cette division est accomplie par le moment. Celui-ci est, d'une part, le même et, d'autre part, il n'en est pas (219b). Car, tout comme le temps même, il est antérieur et postérieur dans le mouvement mais, en tant qu'essentialité, il est différent, il est toujours un autre (219c). On peut dire qu'on assiste ici à une *individualisation* du moment en tant que substance.

Encore une caractéristique: le moment n'est pas seulement le moyen qui assure la continuité dans le temps, il est aussi une *limite* temporelle qui assure le début et la fin des choses (222a-b). En tant que limite, le moment est *accident*, dit Aristote. Il ne commence et ne finit pas le même temps car il lit en ce qui concerne le sujet mais non pas en ce qui concerne des essences. Dans cette situation, le moment peut lier des parties ayant des essences différentes, ayant des déterminations différentes de l'être. *Il peut lier des conditions d'être différentes.*

Encore un aspect du moment aristotélicien: il est *indivisible en soi*, il est identique à soi-même car rien dans le moment ne bouge; tous ces aspects lui assurent la possibilité d'être un *intermédiaire* dans le flux temporel. Mais le moment est *divisible dans sa potentialité* (222b) et c'est pour cela qu'il est toujours un autre, qu'il est différent. Voilà donc ici une application au temps de la doctrine *Sovouq̄-evēpreia*, plus précisément, au moment.

⁵ Aristote, *Mét.* A, 992a 20-22: "Il est vrai que Platon a mixé la notion de Point en affirmant qu'il appartient à la géométrie; il proposait qu'on le nomme *principe de la ligne* et c'est ainsi qu'il a introduit la notion de la ligne insécable". De même, *Mét.* M 8, 1084a38-52).

On pourrait extraire quelques caractéristiques du temps et du moment spécifiques pour la philosophie grecque: le temps est nombre et le moment, en tant qu'intermédiaire, assure la continuité du flux temporel. Le temps, dans sa succession de moments présents (vvv), assure la continuité du mouvement et du devenir. Il s'oppose à l'éternité (enov). Si le moment (l'instant) est divisé, ou il se "spatialise" lui-même, il rompt la continuité et risque de mettre en cause même le mouvement et son déroulement. C'est à cause de ce "danger" que l'instant est considéré "en dehors du temps".

L'instant acquiert une place tout à fait différente dans la philosophie de Kierkegaard. Dans le domaine de la liberté historique "ce n'est que par l'instant qu'on arrive à donner son sens à l'éternité, celle-ci et l'instant devenant ainsi les termes extrêmes d'une contradiction". Le christianisme est celui par lequel l'éternité devient essentielle.

Tout d'abord, Kierkegaard attire l'attention sur le fait que l'homme est en même temps une synthèse de temporel et d'éternel. Cette synthèse se superpose sur une autre: entre corps et âme. Mais elle est inimaginable si elle n'aboutit pas à un tiers qui est l'esprit (*C. de l'a.*, p. 204). Ce qui est spécifique à ce tiers est qu'il "trouble" le rapport entre âme et corps mais en même temps, il est une "puissance amie" qui désire constituer le rapport. On doit signaler ici la présence d'un tiers qui nous rappelle le genre mixte de Platon mais qui, à la différence de ce dernier, a un rôle double: d'une part, il serait une présence "troublante" et de l'autre, une présence "amie". Cette ambivalence paradoxale nous semble être caractéristique aussi pour d'autres concepts kierkegaardiens et nous allons signaler cette caractéristique chaque fois qu'elle devient évidente. Le rapport même que l'esprit trouble est l'angoisse. Celle-ci a, à son tour, une nature ambiguë: elle est une "antipathie sympathisante" et une "sympathie antipathisante". (*C. de l'a.*, p. 202). De la même manière dilemmatique, le philosophe présente la condition spéciale que l'instant acquiert dans sa philosophie.

Nous avons vu que l'homme était conçu en tant que synthèse de temporel et d'éternel. S'il y a analogie, il doit y avoir un tiers aussi dans cette synthèse: celui est l'instant. Si le temps est une succession infinie, répète Kierkegaard après Platon et Aristote, l'instant "signifie le présent comme chose qui n'a ni passé, ni avenir", il est orthonc, pourrions-nous dire. L'éternel signifie aussi le présent qui n'a ni passé ni avenir, "mais cela même est sa perfection", tandis que l'instant représente justement "l'imperfection de la vie" (*C. de l'a.*, p. 253). L'instant semble aussi ne pas être une pure catégorie de temps puisque le propre du temps est de passer or, le propre de l'instant signifie "la pure élimination abstraite du passé et de l'avenir"

⁶ C. de l'a., p.250. Pour une lecture plus facile nous allons mentionner dans le texte, entre (...) le titre abrégé de l'œuvre et la page. Nous avons consulté la version française des œuvres kierkegaardiennes, publiée chez Gallimard, Paris, 1990, traduction réalisée par Knud Ferlov et Jean-Jacques Gatau.

(*C. de l'a.*, p. 253). Dans ces conditions, l'instant est celui qui assure la rencontre du temps avec l'éternité, c'est par l'instant que les deux "se touchent".

D'ailleurs, la signification linguistique même, suggère la rapidité d'un contact visuel instantané. Kierkegaard attire l'attention sur le fait que le mot "instant" en danois (*Oieblitket*) signifie une certaine sorte de clin d'œil. La même signification a le grec *τό τοχούντος* qui est un adverbe est signifié «brusquement, tout à coup». La définition de l'instant serait la suivante: il est quelque chose d'équivoque "où le temps et l'éternité se touchent et c'est ce contact qui pose le concept du *temporel* où le temps ne cesse de rejeter l'éternité et où l'éternité ne cesse de pénétrer le temps" (*C. de l'a.*, p. 256).

Le philosophe souligne le caractère équivoque, étrange (*αττονος*) de l'instant et l'aspect contradictoire du rapport qui se réalise entre temps et éternité. L'instant est dans le temps mais, en même temps il n'y est pas, il est en dehors tout comme celui de l'antiquité grecque. Il devient ainsi un "atome de l'éternité". Cette condition équivoque et étrange lui confère une "importance décisive" dans le temps (*M. ph.*, p. 47).

L'instant est l'instrument temporel par lequel l'éternité pénètre le temporel. Mais ce phénomène se produit d'une manière spécifique, par un mouvement double et troublant, car non seulement l'éternité "pénètre" le temps, mais aussi l'individu s'oriente vers l'éternité.

La catégorie fondamentale pour ce double mouvement, pour cette transition ou passage est *la répétition*. Elle est "la catégorie par laquelle on entre dans l'éternité en anticipant (par un retour en avant)", dit Kierkegaard en affirmant aussi que c'est la catégorie qu'il préfère le plus (*C. de l'a.*, p. 256, n. 1). Pour expliciter ces affirmations, dans une note de l'*Introduction au Concept de l'angoisse*, l'auteur apprécie que cette catégorie n'appartient pas à la métaphysique. Elle suppose l'intérêt et, donc, elle devrait appartenir à l'éthique. Elle appartient à l'ordre spirituel et doit être l'"objet même de la liberté en son intérêt supérieur" (*C. de l'a.*, p. 175, n. 1). Dans un autre ouvrage, *La Répétition*, Kierkegaard affirme que la répétition est la nouvelle catégorie qui sera découverte. Et que toute personne familiarisée avec la philosophie grecque va constater que cette catégorie explique la relation entre les Électes et Héraclite et qu'elle est ce qu'on a nommé d'habitude, *la moyenne*.⁸

La corrélation suggérée⁹ par Kierkegaard entre l'immobilité de l'être parnésien et le continual devenir héralcitaire pour l'interprétation du concept de répétition est bien importante. Elle suppose que le philosophe ne s'éloigne pas complètement de la philosophie grecque et, de plus, qu'il essaie d'employer à nouveau les anciens thèmes dans des domaines différents. Dans ce cas, dans le domaine de l'éthique, de la liberté historique. De plus, il fait allusion à un autre concept grec, la moyenne, la juste mesure qui est un concept axiologique surtout chez Platon et Aristote et qui est obtenu par une combinaison, par un mélange harmonique des parties selon des proportions mathématiques (arithmétique, géométrique et harmonique).

^{*} Un autre aspect de la philosophie platonicienne doit être remémoré; l'aspect gnoseologique. C'est à l'aide de cet aspect que Kierkegaard construit ses concepts d'angoisse et de péché. Au début des *Miettes philosophiques*, le philosophe danois rappelle le concept de réminiscence (*αναγνωση*) sur lequel est fondée la connaissance platonicienne de la vérité. Le principe de l'auto-connaissance signifie, même pour Platon, une retraite du devenir, une abs-traction ou extraction (*απαρεντη*) du devenir. Le philosophe doit se préparer toute sa vie pour le grand moment de la rencontre avec l'absolu. Ce processus est la *μελέτη τοντοθου*. L'éternité peut être atteinte seulement après la mort. Mais l'*αναγνωση* est une actualisation du passé en tant qu'éternité.

Dans les *Miettes philosophiques* Kierkegaard pose le problème suivant: avoir/ne pas avoir la vérité, être/ne pas être dans la vérité. Socrate a la vérité, il n'est pas dans la non-vérité; il doit seulement la redécouvrir en soi et cela peut se passer à l'aide de la raison, du *νοῦς* par sa forme supérieure – *Αριστοτελος* dans le processus de la voynç.

Pour la part du chrétien, la situation change significativement. L'homme, créature de Dieu, par le péché, a perdu la chance de connaître la vérité, est-il se trouve maintenant dans la non-vérité. Le péché marque l'*absence* d'une qualité. La transition vers le stage positif, le stage de la récupération de la qualité peut se réaliser, du point de vue temporel, dans l'instant et du point de vue de la cause efficiente, par la passion chrétienne.

Dans le cas platonicien, l'*αναγνωση* réalise l'extraction du temps, du flux temporel. Apocopeus semble avoir ici une double signification: gnoseologique et ontologique. Du point de vue gnoseologique, elle signifie le processus dialectique ascendant qui procède par l'abstraction de ce qui est de plus en plus essentiel de la diversité particulière du multiple pour aboutir à l'essence (*ουσια*) qui est la plus générale et la plus abstraite. Du point de vue ontologique, l'*απαρεντη* supposerait justement ce retraitement, cette abs-traction du flux temporel. Mais, elle ne suppose une extiction complète du temps mais seulement une non-participation au devenir et une préparation en vue du dépassement de la limite sensible finale. En ce cas, l'*απαρεντη* signifierait absence presque totale de la temporalité extérieure et présence pour soi-même, un temps intérieur intense.

⁸ David Humber, *op. cit.*, p. 152.

⁹ Celle formule suggère une attitude active de l'éternité dans sa relation avec le moment. D'ailleurs, c'est justement cette manifestation *in actu* qui différencie l'éternité chrétienne de celle grecque qui est passive. Dario Gonzales dans son article *Act and Occasion – On the Ontological Structure of "Coming into Existence"*, in: *Kierkegaard Studies*, Yearbook 1997, p. 193, mentionne: "Eternity is conceived as the active element in the synthesis of the moment, an act that anyway does not take place in the temporal".

La connaissance est réalisée par stades successifs. La temporalité dans ce cas suppose les stades de la connaissance en tant qu'unités de mesure du temps. Le moment est, bien sûr, absent ou n'a aucune importance. L'être et la vérité se trouvent dans l'au-delà.

Kierkegaard tient compte des données chrétiennes qui sont complètement différentes. Dans un stage initial, paradisiaque, l'homme possède la pureté donnée par la non-connaissance. Le péché amène l'impureté et la non-vérité. Toute la condition humaine est non-vérité, vit dans la non-vérité. Par l'instant et dans l'instant, l'individu peut accéder à une nouvelle condition gnoséologique qui suppose acquérir la conscience du péché et donc, de la Différence qui le sépare de la divinité. Le christianisme a fait comprendre que l'homme a perdu la possibilité de connaître la vérité à cause du péché. La seule modalité de récupération serait la répétition de la relation perdue. Par un acte temporel et dans le temps, on pourrait établir une nouvelle relation avec l'éternité.

Le philosophe explique que dans la condition d'être dans la non-vérité, nous ne pouvons nous en tirer de nous-mêmes et la réminiscence ne nous aidera pas à remonter plus haut. Pour réussir à penser de plus, c'est à l'Instant d'en décider. Car, "dans l'Instant, l'homme prend conscience d'être né... et dans l'Instant il prend conscience de la seconde naissance; car son état précédent était de n'être pas" (*M. ph.*, p.56). L'instant réussit à réaliser cette prise de conscience par la relation avec l'éternité qui "pénètre" la temporalité humaine. Le concept de temporalité est fondé, selon J. Slok,⁹ sur le fait que l'homme est lui-même une synthèse entre temps et éternité. Et l'instant acquiert, de cette manière, une dimension tout à fait différente.

Le processus par lequel l'homme peut établir une nouvelle relation avec l'éternité est, comme on l'a vu déjà, la répétition. L'éternel chrétien est au-delà du temps mais aussi *dans* le temps. L'individu, dans sa condition temporelle, entre en relation avec cet éternel actif. "Dans le processus de la réminiscence, quelque chose d'éternel (l'âme) entre dans une relation éternelle (ou passée) avec l'éternité: dans la répétition, quelque chose d'éternel (l'individu existant) entre dans une relation *temporelle* (présente) avec l'éternel".¹⁰ Si la réminiscence suppose une actualisation de l'éternité, la répétition suppose que l'acte ait un début temporel mais qu'il soit aussi éternel. On obtient ainsi, un autre concept qui jouit d'une ambivalence paradoxale et qui semble nous renvoyer le genre mixte de Platon.

La pré-condition de la répétition signifie donc avoir la condition nécessaire pour l'accès à l'éternité (en tant que créature de la divinité) mais, en même temps, ne l'avoir plus par le fait qu'à cause du péché on est dans la non-vérité, on est non-vérité. On peut parler ainsi, encore une fois, de présence et d'absence *en même temps*. Dans le cas de la conception platonicienne, il s'agissait d'une permanente présence qui devrait seulement être dévoilée, faire luire vers l'extérieur

(εκφανεθεῖ). C'est la condition du Beau platonicien, tel qu'il est présent dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*. Pour Platon, le moment, en tant qu'unité du temps, ne peut pas atteindre l'éternité justement à cause de sa durée trop courte pour un processus de connaissance qui se déroule en étapes qui englobent toute la vie d'un homme. On peut dire que le concept platonicien qui s'oppose au moment est la contemplation (θεοποίη). Elle est l'étape finale de la connaissance et assure l'accès à l'intelligible et à l'éternité.

L'instant kierkegaardien assure la relation entre l'éternel et la temporalité et réalise l'accès à la liberté intérieure individuelle. L'homme libre est l'homme spirituel et la liberté spirituelle s'accompagne dans l'instant. Celui-ci a ainsi, deux dimensions: a) une dimension esthétique en tant que segment du temps et b) une dimension éthique qui suppose le choix (l'instant de la lutte) et par conséquence, la liberté.¹¹

Donc, l'instant est *décision*. Et cette décision est prise en pleine existence. Clémacus comprend que le monde ne se fonde plus sur la connaissance, même si elle est une connaissance de soi-même. Par la connaissance on ne peut arriver à Dieu. La vérité chrétienne est la connaissance de la différence qui sépare l'homme de Dieu. Cette différence est le péché. L'homme connaît Dieu par la Différence (*M. ph.*)

Il faut attirer l'attention sur le concept de différence, tel qu'il réapparaît chez Kierkegaard. Ce concept semble reprendre en discussion le concept platonicien du non-être qui signifiait ce qui diffère de l'être, ce qui lui est différent. Il faut s'en souvenir que même les autres genres suprêmes appartenaients au non-être par le fait qu'ils étaient différents dans leurs déterminations, les uns par rapport aux autres. Le péché est cette différence entre deux conditions de l'être: la divinité et sa créature. L'instant est aussi paradoxal car il dévoile deux aspects très importants. D'une part, la condition de l'homme, celle d'être dans la non-vérité et qui, en même temps, lui dévoile la passion religieuse comme la seule modalité d'accès à l'égalité avec la divinité. Autrement dit, il lui dévoile le passé qui est aussi présent et qui est le péché et la manière par laquelle le futur peut assurer l'égalité. D'autre part, la divinité vient au secours par son amour et "enfante le disciple où, le fait de renaitre". Et Kierkegaard ajoute: "expression employée par nous pour signifier le passage du non-être à l'être" (*M. ph.*, p. 67). L'instant est, donc, une occasion¹²

⁹ Voir J. Colette, *L'instant chez Kierkegaard et après*, in: *Les Cahiers de Philosophie*, 8-9, pp. 71-81.

¹⁰ Le *Sophiste* est la plus suggestive analyse en ce sens.

¹¹ D. Gonzales, *op. cit.*, en analysant le fait que l'éternité kierkegaardienne est un élément actif, développe ensuite une suggestion de J. Colette qui avait suggéré que cette idée appartient aux Stoïciens. Pour eux, l'intervalle (le moment comme intervalle) devrait la renoncer de l'éternité avec le Stoïciens. Pour eux, l'intervalle (le moment du mouvement tout entier), "la totalité temporelle ne serait pas la somme des moments particuliers mais serait donnée en tant que totalité en chaque moment" (p. 195). D'ici découle la conclusion que les Stoïciens ont donné au moment une dimension active évidente qu'Aristote n'a pas saisie à cause du caractère numérique de sa définition. De plus, le moment stoïcien serait actif parce qu'il implique la notion d'eukenia, l'opportunité d'une action. Donc l'action serait doublée par ce caractère favorable. L'auteur cite V. Goldschmidt qui considère

⁹ J. Slok, *Kierkegaard - penseur de l'humanisme*, Orante, Paris, 1993, pp.221-267.

¹⁰ D. Humbert, *op. cit.*, p. 134.

d'avoir accès à l'éternité. Si cette occasion n'est pas intérieurisée, assimilée, elle est une occasion perdue; si elle devient consciente, si elle est assimilée et intérieurisée, elle s'ouvre vers l'éternité dans le temps. Dans cette logique, on assiste à un passage, à une transition qualitative du passé au futur, c'est-à-dire, du possible à la réalité. Mais un possible qui n'est pas gouverné par la nécessité. L'homme a la liberté du choix. Aucun devenir, transition n'est nécessaire. Kierkegaard ajoute (*M. ph.*, p. 155M) "Le moment se produit lorsqu'une décision éternelle entre en relation avec une occasion incommensurable". La décision divine est éternelle et donc elle est en dehors du temps. Mais, en même temps, à cause du fait que l'éternité pénètre le temps, il s'agit d'un acte dans le temps. Par conséquent, l'instant est une combinaison d'éternité et de temporalité, de décision et d'occasion. L'instant est en même temps réminiscence du fait qu'il est acte éternel et répétition car il se déroule dans le temps et suppose un devenir.

De cette manière, l'instant est le paradoxe "dans sa forme la plus abrégée" (*M. ph.*, p. 89). Dans l'instant, l'homme, qui se connaît, "se perd en perplexité sur lui-même" car il prend conscience du péché, de la différence qui le sépare de Dieu. Dans l'instant, le disciple devient non-vérité.

CONCLUSIONS

Le concept du moment est un des concepts fondamentaux de Kierkegaard. Il offre une suggestion de ce que signifie la dimension subjective dans sa philosophie. Mais, bien qu'il soit un apport personnel et lourd de conséquences pour toute la philosophie kierkegaardienne, on ne peut né pas remarquer combien Kierkegaard reste redévable à la philosophie grecque dans la construction de ce concept. On a que cette conception est plus proche d'un passage de l'*Ethique à Nicomaque* que de la *Physique*. Si on lit avec attention le passage mentionné (1174b), on constate que le Stoïcisme fait une comparaison entre mouvement et plaisir (donc entre un aspect ontologique et un autre, psychologique, moral donc).

Sa conclusion: le mouvement se passe dans le temps tandis que le plaisir peut être ressenti même dans un seul instant, "instantanément". Donc, le plaisir n'est pas dans le temps et n'est pas non plus, mouvement. Et l'auteur de l'article attire l'attention sur la ressemblance de cette définition à celle donnée par Platon dans le *Parménide*. Si on lit avec attention les chapitres qui analysent le Temps et l'instant dans la *Physique* aristotélicienne, on peut remarquer que le philosophe affirme au 219b que l'instant est d'une part le même, et d'autre part, un autre. Il est le même lorsqu'il est nombre du mouvement. Il n'est plus le même dans la catégorie de la substance. Dans cette catégorie, l'instant est accident et il suppose ce qu'Aristote nomme τύχη (chance, fortune, curiositas (hasard — signification spéciale pour le langage aristotélicien cf. A.Bally, *Dictionnaire Grec-Français*) in *Phys.*, II, 4-5,6. Le philosophe nous explique que les deux notions représentent des causes par accident (197a). La chance est un plaisir qui est une activité pratique bonne (197b). Dans ce cas, il semble que l'idée de l'occasion favorable est bien plus ancienne. En fait, elle appartient à la mentalité grecque ancienne, surtout au domaine religieux d'où semble-t-il, elle a migré vers d'autres domaines de la spiritualité. Il serait intéressant de savoir avec précision qui elle est la source employée par Kierkegaard à ce sujet? A notre avis, il est plus possible que cette source soit Platon ou Aristote.

pu constater que le moment est conçu comme *intermédiaire*, mais un intermédiaire bien distinct car il assure le saut vers une condition existentielle supérieure. De ce point de vue, il s'inscrit dans la même catégorie avec le concept d'angoisse. Les deux assurent un passage, une transition (une μεταβολή au sens grec). De même, les deux sont le résultat d'une combinaison, d'un *mélange* en bonne descendance platonicienne. La condition d'intermédiaire du moment kierkegaardien est motivée aussi par la relation être-non-être qui garde aussi des traces platoniciennes doublées par la présence des suggestions aristotéliciennes sur la δυογοι et ενέργεια. Nous sommes complètement d'accord avec D. Humbert qui affirme que "la logique de Kierkegaard n'élimine pas le dualisme platonicien de l'éternité et du temps, de l'être et du devenir mais la suppose tacitement".¹⁴

Il y a donc un nombre significatif de thèmes de la philosophie grecque qui sont décelables dans la structure de ce concept et qui sont employés d'une manière nouvelle, dans un contexte nouveau, celui de la philosophie existentielle, subjective.

¹⁴ D. Humbert, op. cit., p. 179.