

---

# ANMELDELSER

Jørgen K. Bukdahl:  
Om Søren Kierkegaard

*Artikler i udvalg ved Jan Lindhardt. C. A. Reitzel, København 1981. 216 pp.*

Udvalget består af 22 artikler skrevet af Jørgen K. Bukdahl (1936-1979) i tidsrummet 1959-78, dvs. lige fra Bukdahls studentertid frem til hans sidste år som lektor i etik og religionsfilosofi ved Aarhus Universitet. Halvdelen af bidragene har karakter af anmeldelser af Kierkegaard-litteratur. Dertil kommer en række større artikler fra forskellige tidsskrifter samt en række uddrag af Bukdahls prisopgave fra 1960 om Pascals Provincialbreve og Kierkegaards artikler fra Kirkekampen. Det er klart den eksistentielle side af Kierkegaards værk, der har interesseret Bukdahl mest, med hovedvægten på de senere faser fra *Efterskriften* og frem. Teologisk set er »paradokset« og »indrømmelsen« to gennemgående temaer; filosofisk kredser Bukdahl navnlig omkring spørgsmålet om »den indirekte meddelelse«. Dertil kommer i artiklerne fra de sidste 10 år en stadig stærkere betoning af den politiske side af Kierkegaards forfatterskab.

Det er ikke så meget som bidrag til en samlet Kierkegaard-fortolkning, at artiklerne har deres værdi, omend udvalget indeholder mange gode og solide enkeltanalyser. Her som i anden sammenhæng består Bukdahls styrke ikke i at være den store, originale systematiker, men derimod i hans evne til at gribe og formidle tendenser i de sidste tyve års litteratur. Det er da også som bidrag til Kierkegaards *receptionshistorie* i 1960'erne og 70'erne, at denne artikelsamling har sin største betydning. Bukdahl har simpelthen været på pletten hver gang, at der var noget nyt i gære lige fra Tidehverv og eksistensfilosofi frem til den mere eller mindre marxistisk prægede Kierkegaard-udlægning. Samtidig er det forbløffende, hvorledes selv artikler fra de senere år virker tidsbundne i deres holdning. Feks. indledningen til – den iøvrigt fremragende artikel – »Kierkegaard mellem ideologi og utopi I-II« fra 1977:

»I sin bog om Kierkegaards samtidskritik ... omtaler Kresten Nordentoft ved afslutningen af sin analyse ... den »Kierkegaard-renæssance«, som nu – endelig – synes at være på retur«. Den fornemmelse kan nok siges at være korrekt. ... Marx [har] i tiåret siden ungdomsoprøret i slutningen af 1960'erne arvet den plads, som Kierkegaard havde i 1940'erne og 1950'erne

som den mest autentiske kritik af en herskende borgerlig mentalitet. Den, der i dag søger på samme tid illusionsløshed i selverkendelsen og en meningsfuld livspraksis, et absolut mål, går snarere til Marx end til Kierkegaard«.

I dag, hvor »Marx-renæssancen« nu – endelig – synes at være på retur, virker en sådan overvejelse lige så »forældet« som Tidehverv og eksistensfilosofi virkede på generationen fra 68. Sagen er blot, at det ikke er en dækkende indvending mod Bukdahl. Dels er hans artikler aldrig blot en refleks af det »der er oppe i tiden«, og dels er det næsten givet, at han med sin samtidsfornemmelse ville have været den første til at registrere et sådant omsving. Vi mangler en kritiker og anmelder af hans format til at sammenfatte resultaterne, når dette omsving for alvor begynder at sætte sig spor i den akademiske produktivitet – bl.a. inden for Kierkegaard-forskningen. Men vi kan i det mindste glæde os over, at dette udvalg med den beskedne titel *Om Søren Kierkegaard* i det mindste fører os a jour frem til slutningen af 1970'erne.

Poul Lübcke

## Filosofien efter Hegel

*Med bidrag af Jørgen K. Bukdahl, Johs. Sløk, Jørgen Hass, Justus Hartnack, H. C. Wind og Vagn Andersen. Gyldendal, København 1979. 313 pp.*

Et udmærket initiativ at behandle hele den efteridealistiske filosofi i ét bind. Hvor store forskelle, der end er mellem de forskellige retninger i de sidste 150 år, de er alle, også de, der forsøger at genoplive idealismen, udsprunget af denne tænkemådes sammenbrud. Da stoffet er så stort, har man valgt specialister til at behandle de enkelte »skoler«, og det har naturligvis sine indlysende fordele. Ulempen er imidlertid, at bidragene er højst forskellige, samt ikke mindst, at det, man samler, atter rives fra hinanden. Kontinuiteten går tabt, konfrontationerne udebliver. Det er typisk, at Kierkegaard, bortset fra forordet (af hvem?) og kapitlet om eksistensfilosofien, kun nævnes tre gange (den på side 151 er ikke engang kommet med i registret). Er det en umulighed at finde en, der kan skrive om det hele – fra thomisme over marxisme til neopositivisme?

Under alle omstændigheder giver bogen mange gode informationer og inspirationer. Johannes Sløk står for kapitlet om eksistensfilosofien, og det giver i kendt Sløk-stil en stram fortolkning af de immanente elementer i Kierkegaards tænkning samt et noget summarisk overblik over senere eksistensfilosoffer (Jaspers nævnes kun i litteraturlisten). Hvad Kierkegaard angår, så har Sløk, som Søe i sin tid sagde, en tilbøjelighed til at gøre ham for acceptabel. Betegnelsen »humanist« bruges ikke, men Sløk er ivrig for at betone, at Kierkegaard ikke er »indvorteshedens« apostel, en påstand, han – som altid – har svært ved at argumentere for. Ikke utypisk for hans tænkemåde er følgende citat (p. 59): »Skønt man ikke sikkert kan vide det, er det Kierkegaards overbevisning, at – – –«. Sløk har en forbløffende evne

til meget hurtigt at overvinde enhver usikkerhed; man kan blive helt stakåndet, når man f.eks. kan læse, at Kierkegaard ikke blev træt af at hævde, at mennesket ikke har noget andet liv end livet i verden (p. 67). Sløks fremstillinger af Kierkegaard kan minde lidt om »moderne« iscenesættelser af klassiske skuespil: de provokerer til nytænkning, men de er ikke trofaste, endsige ydmyge, over for værkernes intention.

*Helge Hultberg*

**Wladimir Herman:**

**Kierkegaards sidste dage. Et skuespil.**

*Tilrettelagt og udgivet af N. J. Cappelørn. C. A. Reitzels Forlag, København 1982. 84 pp.*

Et af de grundlæggende træk i Kierkegaards erkendelse er, at der er diskrepans mellem det indvortes og det udvortes. At bringe en sådan mand på scenen, at gøre ham udvortes, er en næsten håbløs opgave. Den indirekte meddelelse bliver for entydig, den hemmelige note forsvinder, på scenen sidder en gammel døende vismand, der mindes sin ungdom og lufter sine meninger over for omgivelserne. Han minder ikke så lidt om Galilei hos Brecht, paradokset, lidenskaben er forduftet. Det meste af, hvad Kierkegaard siger i stykket, er ægte citater fra værker og journaler, men der er det fremsat eksperimentelt, fra scenen får det den myndighed, Kierkegaard aldrig ville anmasse sig. Når han f.eks. diskuterer naturvidenskab contra ånd med sin læge, bliver hans argumenter til studentikos påståelighed, og meget bedre går det ham ikke, når han diskuterer med biskoppen.

Alligevel er stykket ikke så slemt, som man kunne have frygtet. Det er blevet moderne at »afsløre« fortidens genier: Mozart, H. C. Andersen, men det forskånes vi for her. Der er praktisk talt heller ingen billige socialkritiske eller revolutionære fanfarer, og ikke så lidt af Kierkegaards poesi er reddet. Bortset fra den puerile Mozart-skikkelse er de personlige erindringscener det bedste, også fordi Kierkegaards skønne tekster her får lov at virke i sig selv, får drømmens distance over sig. Den patetiske slutning med Mozarts Requiem er til gengæld ikke meget i Kierkegaards ånd, og man sidder tilbage med spørgsmålet om, hvad stykket egentlig vil med os. Nogen dybere forståelse af Kierkegaard har det i hvert fald ikke givet, men måske har det vakt en og anden til at give sig i kast med teksterne.

*Helge Hultberg*

**Karstein Hopland:**

**Virkelighed og Bevissthet. En studie i Søren Kierkegaards Antropologi**

*Bergen: Religionsvitenskapelig Institutt, Universitetet i Bergen. Disputats trykt som manuskript, 1981. VI + 334 pp.*

I sin disputats (skrevet 1973-77, trykt 1981) stiller Hopland sig en ambitiøs opgave: »... det er ikke så mye nye og mer eller mindre perifere »sider« ved

Kierkegaard det siktes mot å klarlegge, som det å kaste nytt lys over Kierkegaards tenkning som helhet« (p. 1). Resultatet er blevet en spændende og til tider kontroversiel afhandling, der dog – ikke mindst på det terminologiske plan – er noget tyngt af forfatterens afhængighed af 'germansk' filosofi og teologi. Dette sidste betyder, at såvel problemformulering som fortolkning og problemløsning i visse passager bliver noget dunkel og upræcis. Når dette er sagt, står imidlertid tilbage, at afhandlingen er et af 1970'ernes bedste filosofihistoriske bidrag til Kierkegaard-litteraturen.

Receptionshistorisk betraget indskriver Hoplands arbejde sig klart i rækken af nyere monografier, der betoner Kierkegaards nære sammenhæng med traditionen fra Kant, Fichte, Schelling og Hegel. Medens hovedtendensen i den ældre af eksistensfilosofi og Tidehverv påvirkede Kierkegaard-litteratur gik i retning af at distancere Kierkegaard fra den tyske idealisme – ja, fra ethvert diskuterbart filosofisk standpunkt – søger Hoplands disputats i lighed med f.eks. Holls *Kierkegaards Konzeption des Selbst* (1972), Taylors *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship* (1975) og *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard* (1980) eller Schmidingers *Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards* (1983) at betragte Kierkegaards forfatterskab som en spændingsfuld videreudvikling af bestemte sider af den tyske idealisme. Ifølge Hopland er Kierkegaards forfatterskab præget af en antropologi, der er »... avgjørende bestemt av prinsippet om selvobjektivering, og at denne struktur igjen er et uttrykk for kroppslighetens betydning som konstitutiv faktor« (p. 9). Opgaven består ifølge Hopland i at vise, hvorledes syntesen af »krop og sjel resp. naturbestemmelse og intensjonalitet ... faktum og imperativ utformer seg i en suksessiv prosess av selvbestemmelsesformer og tilsvarende former for personlig virkelighet« (ibid.). Efter i afhandlingens første del (pp. 53-143) at have skitseret dette problems afhængighed af den tyske idealisme, gennemgår Hopland problemet systematisk i de efterfølgende fire dele: »Kroppslighet« (pp. 144-180), »Bevissthet« (pp. 181-217), »Selvbevissthet« (pp. 218-275) og »Virkelighet og bevissthet« (pp. 276-329). Hopland mener, at betegnelsen »antropologi« er den mest dækkende for dette projekt, idet han distancerer sig fra bl.a. Nordentofts anvendelse af betegnelsen »psykologi« i denne sammenhæng (pp. 31ff).

Hoplands kritik af Nordentoft o.a. forekommer plausibel, hvilket imidlertid ikke hindrer, at også hans egen bestemmelse af »antropologiens« nærmere karakter er noget uafklaret. Visse steder (f.eks. p. 35, pp. 197ff) synes antropologien at være en form for ontologi, hvilket svarer meget godt til talen om »... antropologiens nødvendige »prioritet« i kristendomstolkningen« (p. 15). Ordet »antropologi« synes da nærmest at betegne en eksistentielt neutral struktur af a priori (?) tilgængelige nødvendige (muligheds)betingelser for den konkrete eksistens. I andre sammenhænge tales imidlertid om, at Kierkegaards antropologi har »... skapelsesteologiske ...« forudsætninger (p. 104,112,115), hvilket udelukker, at der kan være tale om en ontologisk – og derved eksistentielt neutral – struktur. Dette får

igen betydning for forståelsen af, hvad Hopland nærmere mener med, at antropologien skal gøre rede for en »... suksessiv proces av selvbestemmelserformer og tilsvarende former for personlig virkelighet« (p. 9). Der synes på den ene side at være tale om, at antropologien skal angive de blot strukturelle rammer for en mulig selvudvikling, og på den anden side synes det allerede at ligge i antropologien, at denne selvudvikling har en bestemt eksistentiel retning. Spørgsmålet bliver yderligere komplekst ved, at Hopland i flere sammenhænge taler om, at dette eller hint er »konstituerende« for noget andet, men aldrig definerer, hvad der nærmere skal forstås ved »konstitution«. Det er derfor uklart, om der i de konkrete tilfælde tænkes på en *ontologisk konstitution* (dvs. en række nødvendige betingelser, der skal være opfyldte for at et givet værende kan eksistere), *logisk-semantisk konstitution* (dvs. dette, at begrebet »A« er konstitueret ud fra begreberne »B« og »C«, hvis og kun hvis der findes en konstitutionsregel, der angiver, hvorledes ethvert udsagn, der indeholder »A«, kan omformes til et udsagn med samme sandhedsværdi, hvor »B« og »C« optræder, men ikke »A«), *transcendental-fænomenologisk konstitution* (dette at en bevidsthedsakt A er konstituerende for en bevidsthedsakt B, hvis og kun hvis A er en nødvendig betingelse for B), *kantiansk konstitution* (dette at visse a priori principper udgør en række nødvendige betingelser for vor erfaring af virkeligheden) eller *et helt femte begreb om konstitution*. Dertil kommer, at Hopland mener at kunne finde et historicitetsbegreb hos Kierkegaard ifølge hvilket, at såvel selvet som selvets indsigt i sin egen selvudvikling forudsætter en antropologisk meningshorisont, der er historisk konstitueret. Der er næppe tvivl om, at Hopland her er på sporet af meget centrale filosofiske pointer både hos Kierkegaard og i en fortolkning af ham, men desværre bliver det ikke altid helt klart, hvori disse pointer består.

Afhandlingen er rigt forsynet med kritiske analyser af den eksisterende Kierkegaard-litteratur. Flere af disse »debat-indlæg« forekommer særdeles plausible og er med til at præcisere Hoplands egen fortolkning. Feks. vender han sig – med rette – mod Anz' og Løgstrups forskellige varianter af en subjektiverende Kierkegaard-læsning (pp. 6ff, 113ff). I anden sammenhæng giver han en fin metodisk kritik af Nordentofts indvendinger mod Kierkegaards såkaldte »abstraktioner« (p. 157). I det hele taget er Hoplands – ofte skarpe – kommentarer til den ældre og nyere Kierkegaard-litteratur i sig selv med til at gøre afhandlingen særdeles læseværdig. Men dens største værdi består i, at den søger at se Kierkegaards værk som et systematisk-antropologisk anliggende, der fordrer en tilsvarende holdning fra fortolkerens side. Som bidrag til at løse denne opgave er Hoplands arbejde – på trods af de vanskeligheder, der er antydnet i det forrige – uomgængeligt for en videregående filosofisk beskæftigelse med det kierkegaardske forfatterskab, og man må derfor håbe, at disputatsen – eventuelt i en omarbejdet form – vil blive tilgængelig for et større publikum.

Poul Lübcke

Søren Kierkegaard:

»Skyldig?« – »Ikke-Skyldig?«. En lidelseshistorie. Psykologisk Experiment af Frater Taciturnus.

Forord af Peter Thielst. Gyldendal, København 1980. 300 pp.

Der er et hav af spekulationer, som denne ellers lidet forklarlige publikation indbyder til.

Hvornår er et værk selvstændigt? Hvad er det, der bestemmer denne selvstændighed? Er det størrelsen (et Heraklit-fragment kunne modbevise dette)? Er selvstændigheden udtryk for en indre sammenhæng og proportionalitet – som tit kan stå i kontrast til udseendet? Er det forfatterens intentioner, der tæller? Er det traditionen (med samtlige tilfældigheder, som denne kan føre med sig)?

Forfatterens intentioner må nødvendigvis forsvinde før eller senere (jfr. Johannes Climacus' fundamentale udtalelser derom i *Afsluttende uvidenskabelige efterskrift*, SV VII,212ff., et manifest i forfatteretik). En i bibliografisk henseende absolut selvstændig bog som *Gjentagelsen* viser sig at trænge til hele forfatterskabet, hvis en minimal forståelse skal erhverves; mens et værk, som kun er intenderet som uselvstændigt (som et led i en større enhed, udelukkende komponeret for at illustrere et livssyn med henblik på senere forkastelse), modsat forfatterens retrospektivt erklærede intentioner (i *Efterskriften*, sammesteds) kan alligevel opnå en blændende selvfafsluttethed, sådan som tilfældet er blevet med *Forførerens Dagbog*.

Til hvilken kategori hører nu »Skyldig?« – »Ikke-Skyldig?«? Nærværende udgaves ophavsmand synes stiltiende at give Aage Henriksen medhold i selvstændighedsbetragtningen (om værket også kan kaldes en roman, forbliver et åbent spørgsmål).

Men sæt det nu var et selvstændigt litterært værk. Så var det måske på sin plads at opholde sig lidt ved proportionerne i det. »Skyldig?« – »Ikke-Skyldig?« er det definitivt udarbejdede monument over Forlovelsen, skrevet i to parallelle modsatrettede bevægelser: man skriver om morgenen for erindrende at viske det skrevne ud ved midnats tid, dog således at det udviskede bliver det skrevne i anden potens (et litterært modstykke til Penelope-håndværket), med lyrik, i form af 6 indskudte fortællinger, som det forbindende og samtidig distancerende element.

Nej og atter nej. Bogen bliver præsenteret kort og godt som mønster til efterfølgelse for bekendelsesskribenter. Kierkegaard har åbenbart været profetisk også i at anticipere vor tids litterære aktiviteter, de medievenlige livsberetninger og lidelseshistorier med psykiatrisk tække, som i tidens fylde kollektivt skal emancipere hele befolkningen.

Indtil denne frigørelse stunder til, gør læseren klogt i at øve sig i den kardinale stoiske dyd der består i, aldrig at forlange det, som en given bog umulig kan rumme.

*Sophia Scopetea*

**Kierkegaard: Resources and Results**

*Edited and with an introduction by Alastair McKinnon. Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press 1982. xvi + 174 pp.*

Here in print we have the papers presented at the conference titled the same as this volume, held June 6-8, 1980 at McGill University, upon the acquisition and opening of the Kierkegaard-Malantschuk Collection there. Several of the papers (J.C. McLelland, H.P. Rohde, H. Möller) deal with the contents and availability of this collection as resources in Kierkegaard scholarship. The rest of the presentations and responses to them provide a rich, varied range of results in Kierkegaard studies. There are two papers based on computer study of Kierkegaard's works: A.H. Khan's interesting examination of the concept of »passion« in the *Postscript* and A. McKinnon's comprehensive analysis of the shape of the authorship. McKinnon's insightful study yields some most startling finds regarding the relationships among the individual works in the authorship. Of similar high quality is H.V. Hong's masterful journey through the subtleties and problems involved in translating Kierkegaard. Perhaps the most provocative of the papers is N.J. Cappelørn's study of the *Papirer* as key to the authorship and of the paradigm of »retrospective understanding« as a model for interpreting Kierkegaard's overall productivity. More focused papers fill out the volume: J. Walker on the relationship between communication and community for Kierkegaard, M. Carignan's inspection of the eternal as a synthesizing concept for Kierkegaard's anthropology and theology and finally H.A. Nielsen's challenging look at two kinds of indirect communication in the sixth chapter of Mark's Gospel. Responses to these papers by D. Goicoechea, R.H. Johnson, R.L. Perkins, R. Archer, P. Carpenter and D. Lochhead complete the volume. In sum, the intriguing diversity and consistent high quality of these essays make this volume one of the most valuable collections of Kierkegaard scholarship to be published in the past few years.

*Michael Plekon*

**Søren Kierkegaard. Thinking and Usage of the Language in Denmark**

*Memorial volume on the occasion of Professor Dr. Masaru Otani's seventieth birthday.*

*Summaries in Danish, English, French or German. Toho-Shuppan, Japan, 1982. 438 pp.*

This volume contains eighteen essays beautifully printed in Japanese to celebrate the birthday of a leading name in world Kierkegaard research: Professor Masaru Otani. The essays, by well-known scholars in Japan and Denmark, cover a wide range of Kierkegaardian topics, from the aim, structure and impact of the authorship to problems of the self and subjectivity, historical and literary background, and Kierkegaard's person.

On this occasion however, instead of mentioning each author and discussing the excellence of the essays, a few words must be said about the excellence of the scholar for whom this volume has been written.

Professor Otani first came to Denmark in 1955 to the Kierkegaard centenary celebrations and he has devoted his life to Kierkegaard research and its promotion. Not only is he responsible for innumerable Kierkegaard books, articles and translations of considerable merit, but he established the Danish Department at Osaka University of Foreign Studies, is President of the flourishing Kierkegaard Society founded in Osaka in 1949 and editor of its Journal *Kierkegaard-Studiet*. In 1974 he received the Danish Order of the Dannebrog for his important work, and, not surprisingly, last year became the first recipient of an award from the Malantschuk Memorial Fund in recognition of his outstanding contribution to Kierkegaard research.

It would be mistaken though, to think that having done so much Professor Otani is now enjoying a retirement from the field in which he has been active for so long. On the contrary, among other things, he has recently been extremely busy finishing the Japanese translation of Gregor Malantschuk's *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*, has himself a piece in the above volume (»Ånder, som kæmper rundt om Kierkegaard – En privat Erindring«), and will undoubtedly and unflinchingly continue to lead the way for many years to come.

*Julia Watkin*

**Grethe Kjær:**

**Søren Kierkegaards seks optegnelser om den store jordrystelse**  
*C. A. Reitzels Forlag, København 1983. 92 pp.*

Som mål for undersøgelsen af Kierkegaards optegnelser – Pap. II A 802-807 – har Grethe Kjær, hvad angår tidspunktet for jordrystelsen og dennes årsag, sat sig, at nå frem til »en hypotese, der ikke kan rejses væsentlige indvendinger imod«.

Grethe Kjær tilslutter sig den almindelige antagelse, at årsagen til jordrystelsen er faderens bekendelse af, at han som 12-årig vogterdreng på den jyske hede forbandede Gud. Hendes hypotese er, at bekendelsen og dermed jordrystelsen fandt sted ved Elise Marie Kierkegaards død juli 1837. Elise Marie var Sørens svigerinde, og hun døde efter knapt et års ægteskab med Peter Christian Kierkegaard.

Dette dødsfald bragte efter Grethe Kjærs mening Sørens fader i en choklignende tilstand, at han skiftede med sine to sønner og betroede dem den triste barndomshændelse på den jyske hede.

Om der kan rejses væsentlige indvendinger mod denne hypotese, er afhængig af, hvordan man forstår de seks optegnelser og læser dem ind i S.K.s hele situation i årene 1835-1838.

Da man imidlertid ved, at fader og søn har haft en alvorlig samtale, der lignede et skriftemål, omkring Sørens 25års fødselsdag den 5. maj 1838,



forekommer det mig særdeles sandsynligt, at det er under denne samtale, faderen er fremkommet med den bekendelse, der på Søren har virket som en jordrystelse.

At bekendelsens indhold skulle være forbandelsen af Gud, har professor Eduard Geismar allerede i 1927 i sin bog *Søren Kierkegaard I* pp. 70-71 klart taget afstand fra – og med rette forekommer det mig. Den 12-årige drengs forbandelse af Gud kan næppe bære de meget stærke ord og konsekvenser, som S.K. anfører i Pap. II A 805. Faderens evt. seksuelle vanskeligheder kan det heller ikke, lige så lidt som det omtalte dødsfald kan det.

Søren må have fået en ny viden, og den kan meget vel have været den viden, som Aarhus-præsten Niels Møgelvang videregiver i sin bog *Min sidste Prædikestol*, København 1981, og som Grethe Kjær omtaler i note 20 side 74. Denne viden, som oprindeligt stammer fra den tyske Kierkegaard-forsker Emanuel Hirsch, går kort fortalt ud på, at Sørenes fader, da det trak op til den danske statsbankerot 1813, hos to slesvig-holstenske vekselere skaffede sig værdifaste sølvpenge mod at give danske statsværdipapirer, som han ikke kunne være uvidende om var af særdeles usikker værdi og ville blive værdiløse ved statsbankerotten. Denne transaktion reddede faderens formue, da bankerotten indtraf, men betød økonomisk ruin for de to vekselere. Den ene begik selvmord, og den anden forlod alt og bosatte sig i Sydamerika.

Den økonomiske ruin for de to vekselere indtraf ikke, som Grethe Kjær fejlagtigt anfører i note 20, »mange år senere«, men samtidig med statsbankerotten 1813.

At vi i Michael Kierkegaards pengetransaktioner, der ganske vist ikke i juridisk forstand er kriminelle, men i høj grad moralsk angribelige, har en plausibel årsag til »den store jordrystelse« og en årsag, der kan bære de stærke ord i Pap. II A 805, har jeg gjort rede for i min artikel *Den kierkegaardske »jordrystelse« i ny belysning* i det norske tidsskrift *Kirke og Kultur*, hefte 9, 1982, som interesserede henvises til.

*Emanuel Skjoldager*

**Lennart Koskinen:**

**Tid och evighet hos Sören Kierkegaard**

*En studie i Kierkegaards livsåskådning. Forlaget Doxa, Lund 1980. 185 pp.*

Koskinen giver i sin bog en oversigt over nogle af de vigtigste passager, hvor Kierkegaard udtaler sig om begreberne »tid« og »evighed«, idet Kierkegaard sammenlignes med en række andre filosoffer fra traditionen: Aristoteles, Augustin, Hegel, Heidegger og Platon. I bogens første del (pp. 23-60) præsenteres vi for en generel skitse af forholdet mellem »virkelighed«, »tid« og »evighed« hos Kierkegaard og i den filosofiske tradition, medens anden del (pp. 61-122) søger at anvende resultaterne fra første del i forbindelse med Kierkegaards stadielære. I den sidste tredjedel af bogen (pp. 123-158) gennemgås specielt Kierkegaards historiesyn. Hver af de tre dele

afsluttes med en række – skematiske – opsummeringer, som har til opgave at gøre det nemmere for læseren at orientere sig i bogen og det temmelig omfattende emneområde, som Koskinen har sat sig for at belyse.

Bogens styrke består i, at den søger at skelne mellem forskellige definitioner på »tid« og »evighed« samt at skitsere det idéhistoriske og etymologiske grundlag for disse. Det er imidlertid sjældent, at de forskellige definitioner sættes i forhold til en større, diskuterbar problemsammenhæng. Der savnes således en grundig analyse af de forskellige definitioners forhold til hinanden – eller mangel på samme. I kraft af denne mangel bliver de idéhistoriske henvisninger også noget diffuse. Der er mange henvisninger til og antydninger af spændende begrebslige og idéhistoriske forbindelseslinjer, men det bliver gerne ved hentydningen og antydningen. Bogen lever derfor kun delvis op til sin intention om at undersøge begreberne »tid« og »evighed« hos Kierkegaard ved hjælp af en begrebsramme, der » ... är hämtad från livsåskadningsforskningen med dess rötter i den analytiska filosofin, men också från de senaste decenniernas, främst nordiska, Kierkegaardforskning« (p. 12). Specielt er henvisningen til »... den analytiske filosofin ...« ejendommelig, for så vidt som Kierkegaard intet sted sættes i forhold til den omfattende diskussion af tidsbegrebet, der har været ført inden for analytisk filosofi siden Russells klassiske opgør med McTaggart. Gængse oversigtsværker af f.eks. Bieri, Gale eller Grünbaum optræder da heller ikke i litteraturlisten. Det får imidlertid være, hvad det er. Den egentlige mangel ved bogen består i, at den generelt mangler et samlende interpretationssprog, som kan »oversætte« Kierkegaards forskellige formuleringer til et moderne problemkompleks. Det bliver navnlig tydeligt i omtalen af »Evigheden«. Det konstateres korrekt nok, at »*Evigheten* är inte den oändligt förlängda tiden, utan betecknar en helt annan kvalitet« (p. 59 – »Sammanfatning av del I«), men når der derpå skal siges noget nærmere om begrebet, begynder det at knibe: »Evigheten er i negative termer icke-tiden, i positiva termer Himmelriket. Ibland betecknas Gud själv »Evighet«, så nära är kopplingen mellem de två« (ibid.). Det er vel ikke forkert – tilsvarende formuleringer kan findes hos Kierkegaard selv – men som interpretation betragtet nærmer det sig verbal tomgang, da udtryk som »icke-tiden«, »Himmelriket« eller »Gud« i bedste fald kan siges at være pladsholdere for uinterpreterede begrebssammenhænge. Bogen tager således kun de første skridt i retning af en analyse af sit emne, men som en sådan første orientering i emnet, kan den siges at give læseren en række forudsætninger for en videre fordybelse.

*Poul Lübcke*

### Lieber Academiæ Kierkegaardensis

*Tom. II-IV. Edidit Alessandro Cortese et Niels Thulstrup. C. A. Reitzel / Vita e pensiero, Milano 1982. 120 pp.*

Der er åbenbart noget, der hedder *Kierkegaardakademiet*. Det har kun 17 medlemmer. Eksklusiv forsamling! De danske medlemmer er ægteparret

Thulstrup og H. P. Rohde. De samles én gang årligt og forelæser for hinanden, hvorefter forelæsningerne udgives med en masse latin på forsiden.

Så burde almindelige dødelige også kunne læse med, men en forudsætning er det rigtigt nok, at man foruden hovedsprogene også behersker italiensk. For på dette sprog er nogle af artiklerne skrevet, bl.a. Valter Lindströms, og jeg har svært ved at tro, at den elskelige svenske domprovst har talt italiensk. Så det er noget kruk – og dertil ærgerligt.

Jeg ville godt have lært hans synspunkter på »Korrektivets« plads hos Søren Kierkegaard at kende. Nu får man nøjes med M. M. Thulstrups og Per Lønnings artikler om det samme. Navnlig den sidste er god at få forstand af, når han under overvejelse af Kierkegaards betydning i dag bestemmer Kierkegaard til bestandig at være korrektiv, som Luther var det til sin samtid, og som Kierkegaard mente han var det til sin.

Spørgsmålet er blot, om et korrektiv kan vedblive med at være korrektiv, når der ikke mere er noget at være korrektiv til.

Viggo Mortensen

Tidligere trykt som anmeldelse i *Information* 21.1.1983.

### Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards.

*Herausgegeben und eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Greve. Suhrkamp Taschenbuch. Wissenschaft, Frankfurt am Main 1979. 624 pp.*

Im Jahre 1971 erschien im Verlag der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, in der Reihe »Wege der Forschung« ein Band über Kierkegaard. Hier wurden in chronologischer Reihenfolge verstreute und teilweise schwer zugängliche deutsche (und dänische) Abhandlungen zusammengebracht. Dadurch wurden Züge des Kierkegaard-Bildes von Emil Brunner bis zu Løgstrup ersichtlich, die Sammlung dient als unentbehrliches Handbuch der Forschung.

Das neue Kompendium kann auch für die Forschung von Nutzen sein, aber die Intention ist in erster Reihe, einen Überblick über den ganzen Kierkegaard zu geben, das Buch will als Einführung dienen. Die Einleitung (etwa 100 Seiten) gibt einen mit vielen Literaturhinweisen versehenen nüchternen Bericht über Leben, Werk und Wirkung, und nach einem etwas überflüssigen historischen Teil mit zeitgenössischen Besprechungen von Werken Kierkegaards folgen drei Kapitel mit Aufsätzen zu den Perioden Kierkegaards, der ästhetischen Schriftstellerei, der Nachschrift und der religiösen Schriftstellerei. Für sich allein zuletzt als »Ausblick« steht der Aufsatz »Philosophieren nach Kierkegaard« von Paul Ricoeur.

Nur einer der Beiträge (über das ästhetische Stadium von Wilfried Greve) ist eigens für diesen Band geschrieben, die anderen sind früher gedruckte deutsche, angelsächsische, französische und dänische Abhandlungen, insgesamt 18, wovon drei in *Kierkegaardiana* erschienen sind. Nicht alle

sind gleich wertvoll, die Probleme der indirekten Mitteilung und des Paradoxes scheinen somit etwas stiefmütterlich behandelt, aber viele anregende Gesichtspunkte sind vertreten. Die Aufsätze von Sløk, Malantschuk, Fahrenbach, Theunissen, Ricoeur und nicht zuletzt Karl Löwith machen das Kompendium empfehlenswert.

*Helge Hultberg*

**Paul Müller:**

**Meddelelsesdialektikken i Søren Kierkegaards Filosofiske Smuler**

*Skrifter udgivet af Københavns Universitets Institut for Religionshistorie, 4. C. A. Reitzels Boghandel, København 1979. 84 pp.*

This analysis, accompanied by a summary in English by Julia Watkin, is the second contribution of the author published by the University of Copenhagen's Institute for the History of Religions. Together with the first (*Kristendom, Etik, og Majeutik i Søren Kierkegaard's »Kjerlighedens Gjerninger«*, 1976), this book establishes a pattern of focusing on a single work by Kierkegaard and pursues an interest in the element of Socratic »maieutic« in his thought, this time as it appears in the indirect method of communication concerning the Absolute Paradox of the God in time.

In an introductory section and six concise chapters, Professor Müller elucidates the following aspects of the method of indirect communication in *Philosophical Fragments*: why the indirect, rather than a direct, form of communication is chosen for the work; how this method constitutes, in a poetic fashion, the form of communication in it; how the communication of the God in time is passed on by the believer to others and received by them; how the communication of untruth and truth in the Socratic form of maieutic compares with the dialectic of communication in Christianity; and, finally, returning to the theme of love, how the God's self-communication of love in the Incarnation is aimed maieutically to protect human freedom and openness for the sake of a full understanding of love. He concludes that the whole range of problems surrounding the dialectic of communication in *Philosophical Fragments* is determined by the necessity of the possibility of offense, a factor which is not present in Socratic communication, although that form is taken up into the Christian and combined with the God's direct revelation as the means by which the Absolute Paradox communicates itself.

On the whole, Professor Müller gives a solid exposition of the matters under discussion, but he does not present any strikingly new perspective in his analysis, nor does he engage the work critically. Among the more interesting points brought out in the analysis is found in a reference to a passage from the Papers (*Pap. V B 41*) relating to the *Fragments*. In it Kierkegaard indicates a need for a process of abstraction that precedes concretion of an idea, in contrast to the Hegelian method of taking up all of the concrete into thought. This holds true for Kierkegaard, Müller

suggests, even in regard to that which has to do with the historical; a strict thinking through of problems in hypothetical form is needed before depicting them in their »historical costume«. A basis is thus established for Climacus' use of the hypothetical form of a »Project« in *Philosophical Fragments*. Furthermore, when a subject is presented hypothetically, it is set forth as a possibility, opening a way for the learner to form a subjective relation to it. A more controversial point made by the author is that for Kierkegaard the fact of the Incarnation is a logical and ontological contradiction. That is a question which has been much debated in Kierkegaard studies, and Müller's interpretation reflects a point of view often taken on the matter. But given the strict distinction which Kierkegaard maintains throughout his writings between actuality and thought or logic and in light of a discussion in *Training in Christianity* in which he refers to the God-Man as a »qualitative contradiction« (*S. V*, 3rd ed., 16: 123), not a logical one, the author's claim of a logical contradiction stands in need of firmer establishment.

Sylvia Walsh

Paul Müller:

Kristendom, etik og majeutik i Søren Kierkegaards

»Kjerlighedens Gjerninger«

C. A. Reitzel, København. 87 pp.

Paul Müller er en følsom og begavet læser af Søren Kierkegaard. Han redegør uhyre textnært for tankegangene hos Kierkegaard og er samtidig en meget dygtig pædagog, som gør tilegnelsen lettere for læseren.

»Kristendom, etik og majeutik i Søren Kierkegaards Kjerlighedens Gjerninger« er en læsning som letter tilegnelsen i én forstand – den sproglige, men ikke i eksistentiel forstand, det ville være en forfalskning af Kierkegaards intention.

»Kjerlighedens Gjerninger« fra 1847 blev som bekendt udgivet i Søren Kierkegaards eget navn. (Sløk har ganske vist fremsat den teori, at når der på titelbladet kun står S. Kierkegaard kan forkortelsen af fornavnet røbe en halv pseudonymitet – jeg tror ikke det er rigtigt).

Det er en pointe i skriftets forord at læseren må overveje med sig selv om han vil indlade sig med bogen eller ej, »vælger han at læse«, da må han kærligt overveje med sig selv, »om dog ikke vanskeligheden og letheden, når de bringes betænksomt sammen på vægtskålen, forholde sig rigtigt til hinanden, så kristelige overvejelser ikke udgives efter falsk vægt.«

Det er derfor jeg understreger, at Müller ikke gør den egentlige tilegnelse af disse kristelige overvejelser i »talers form« lettere. – Hans præstation er at gøre skriftet mere overskueligt for en moderne læser.

Müller har nogle tanker om forholdet mellem første og anden følge af »Kjerlighedens Gjerninger«. Kierkegaard bruger ordret samme forord til de to dele af bogen – alligevel mener Müller, at den afgørende forskel er, at første følge hovedsageligt beskæftiger sig med det menneske, der ved at

indlade sig med kærlighedsbuddet opdager, i hvilken position han må være stillet for at opfylde det, og ser sin eneste mulighed herfor i bønningen om, at Gud til skænke ham kærlighedens virkelighed – mens anden følge væsentligt som sit emne har den kærlige, der ser sin eksistens opfyldt ved at leve i nåden.

»I modsætning til første følge tales der så godt som heller aldrig imperativisk i anden følge.« Det er jeg ikke enig med Müller i – jeg synes nok bogens slutning med det stærke »lige for lige« er så at sige mere imperativisk end første følge. Men det kan man strides om – det er ikke afgørende. Müllers titel holder, hvad den lover. Han gør netop rede for, hvad kristendom ifølge S. Kierkegaard er – med en god accentuering af forholdet mellem loven og kærligheden – af den særligt kristne etik, den egentlige etiske fordring, og den form for majeutik, som i én forstand ligner den sokratiske og i en anden er totalt forskellig fra den, jvf. »Philosophiske Smuler«.

Har man læst afsnittet om »Kjerlighedens Gjeninger« i Kresten Nordentofts »Kierkegaards psykologi«, er der meget at hente under Müllers gennemgang af grundtemaet i Kierkegaards bog om kærlighedens gerninger: »Hvor dybt er dog kærlighedens trang grundet i menneskets væsen« eller henvises man til Nordentofts bog.

»Hin evige kjerligheds-historie er begyndt langt tidligere, den begyndte med din begyndelse – da du blev til af intet, og så sandt som du ikke bliver til intet – sådan ender den ikke ved en grav.«

Både Müller og Nordentoft understreger den kierkegaardske vækst-metafor »at kærligheden er tilstede som spiren i kornet« – og at den som skjult kræver tro, »man må tro på kærligheden«, og at den derfor bliver til ved at forudsættes – af den kærlige, som dog ikke er skaberen af den, og hvis funktion bliver majeutisk – ikke som Sokrates, der trak sig tilbage med et smil velvidende at han havde gjort det afgørende og alligevel ingenting gjort, en form for løn for arbejdet lå i hans smil og i hans viden om ironiens funktion – men den kristne majeutiker har ingen fortjeneste – han er ikke ironisk distanceret fra sit medmenneske, men i bekymringens forstand bundet til ham: »Det er ethvert menneskes bestemmelse at blive sig selv i frihed og uafhængighed, og har den kærlige i denne henseende været Guds medarbejder er dog alt bare blevet, som det var efter bestemmelsen.« Hjælpen forsvinder i Gudsforholdet – for at den ene ikke skal blive falsk afhængig af den anden.

Meget præcis gennemgår Müller fra første del – kærlighedens trang – den menneskelige bestemmelse af kærligheden – pligten til at elske næsten og lovens fylde. (Det lykkes ham i en enkelt bemærkning at komme med en replik til K. E. Løgstrup, hvis stærke angreb på Kærlighedens gerninger altid har forekommt mig uforståelige. Müller lader det endda være Løgstrup selv.)

Fra anden del er det særlig det majeutiske, der optager Müller, og redegørelsen er klar og enkel. Man kunne måske ønske en inddragelse af overvejelser over kærlighedsbegrebet fra vor tid (Freud, især problemet om

ambivalens – og narcissismen – jeg synes Kierkegaard har nogle klare svar på disse fænomener, men det ligger udenfor, hvad Müller har sat sig som opgave).

Man får ikke en mere tro gengivelse af Kierkegaards tankegange. Fremstillingen er på én gang lærd og enfoldig, men jeg ser stadig frem til den dag, Paul Müller gør sig friere af de Kierkegaardske tankebaner og åndeligt talt slipper gelænderet. Han har afgjort format til at gøre det.

*Johannes Møllehave*

**Johannes Møllehave:**

**Til trøst**

*Lindhardt og Ringhof, København 1983. 222 pp.*

Når mange på én gang og bastant vælter deres uforbeholdne begejstring ud over en film, de har set, eller en bog, de har læst, bliver jeg næsten altid skeptisk og taber lysten til at se og læse. Vel for at beskytte mig selv mod den skuffelse, jeg så bliver alene om.

Sådan er det også gået med Møllehaves nye bog. Mange er blevet begejstret. Jeg blev skeptisk. Men læste den dog – og blev skuffet. Ikke fordi jeg var hildet i min egen skepsis, men fordi bogen er dårlig.

Den »er en række overvejelser over den trøst, Kierkegaards brev til Henriette rummer.« Henriette er Kierkegaards svigerinde, gift med Peter Christian, præst og senere biskop i Ålborg. Brevet er skrevet i 1847 mellem jul og nytår for at trøste Henriette, som netop havde fået at vide, at hendes lammelse sikkert ville binde hende til sengen resten af livet.

Første del af bogen er nærmest disponeret som en kierkegaardsk andagtsbog, bygget over en lang række tekstudsnit fra brevet til Henriette. I hvert kapitel drejes kalejdoskopet lidt, så de samme dele mønstrer sig på en ny måde og danner et nyt andagtsstykke. Og som en andagtforfatter jævnlige fletter bibelcitater ind i de opbyggelige betragtninger, således væver Møllehave et væld af Kierkegaard-citater sammen med udlægninger og hverdags-iagttagelser, alt efter som associationen melder sig.

Anden del er hverken en analyse eller en fortolkning af »Kærlighedens gerninger« (som er Møllehaves hovedkilde), men en fabulerende meditation over et par hovedbegreber fra denne bog, isprængt allehånde svinkeærinder. Begrebsbestemmelserne minder oftest om funklende snefnug, der bliver tydeligere jo nærmere de kommer – for så at smelte, når de rammer gadens vandspejl.

Tredje del er brudstykker af en sjælesørgers erfaringsbog, hvor Kierkegaard er blevet til en marginalfigur.

Møllehave må have en hukommelse som en dragkiste, for bogen vrimler med citater fra: Shakespeare, Brorson, Pascal, Dostojevskij, Seeberg, Oscar Wilde, Bibelen, Karen Blixen, Grundtvig, van Gogh osv. Han formelig beruser sig i citater og bliver ganske indfaldsrig, vittig og snakkesalig af det, men også omtåget. Så omtåget, at tanken bliver upræcis og sigtet flimrende.

Bogens to første dele er trøstesløst lange. Dens tredje og sidste del er ikke

blot kort, men også trøsterig. Fuld af: »Glæden ved mange farver, der skal til, før farven bliver sort« (som en kunstmaler engang sagde til Møllehave).

*Niels Jørgen Cappelørn*

Tidligere trykt som anmeldelse i *Weekendavisen* 16.12. 1983.

**A. Egelund Møller:**

**Søren Kierkegaard om sin kjære hoved- og residensstad, København**

*Forfatterforlaget Attika, København 1983. 120pp.*

Bogen søger gennem en lang række – ofte velvalgte – citater at give et samlet indtryk af Kierkegaards oplevelse af og forhold til sin hjemby. Forfatteren har et godt kendskab til de for hans emne relevante passager i Kierkegaards værker og papirer, men hans ledsagende tekst, der forbinder de benyttede citater, hæver sig aldrig ud over det causerende plan. Der gøres således ikke noget forsøg på at vise, om Kierkegaards tilknytning til København har haft nogen afgørende indflydelse på hans værk, eller om han ikke lige så godt kunne have boet i en hvilken som helst anden mellemstor købstad. Læst som bidrag til en Kierkegaard-fortolkning siger bogen således ikke noget nyt. Derimod fungerer den meget godt som citat-samling for den biografisk og kulturhistorisk interesserede læser, der søger et hurtigt overblik over, hvad Kierkegaard har skrevet om København. Til gengæld er det som citatsamling betragtet en stor mangel, at det ikke oplyses, hvor de enkelte citater stammer fra.

*Redaktionen*

**Karin Pulmer:**

**Die dementierte Alternative**

*Gesellschaft und Geschichte in der ästhetischen Konstruktion von Kierkegaards 'Entweder-Oder'. Peter Lang, Frankfurt am Main – Bonn 1982. 241 pp.*

Karin Pulmer nimmt die komplizierte Mitteilungsstruktur von »Entweder-Oder« ernst, identifiziert sie mit der Struktur ästhetisch-fiktionaler Texte und zieht die methodischen Konsequenzen daraus, daß die künstlerische Form dieser Schrift Kierkegaards nichts Akzidentielles ist.

Pulmer arbeitet drei Fiktionsebenen in «Enten-Eller» heraus: die Herausgeber-Fiktion um Victor Eremita; den fiktiven Dialog zwischen dem Ästhetiker und dem Ethiker; und schließlich das Tagebuch des Verführers und die Predigt, die der Ethiker seinen Briefen nachreicht. Die Inhalte und die formalen Charakteristiken dieser Textteile werden vorerst als konstitutive Merkmale fiktiver Figuren analysiert. Die vielen Motiv- und Strukturspiegelungen lassen zum Schluß kommen, daß Victor Eremita als »Dichter« gedacht werden muß, der sämtliche Textteile geschrieben und in die mystifizierende Rahmenkonstruktion gesetzt hat. Dieses komplizierte



Arrangement treibt wechselseitig die innere Widersprüchlichkeit beider Positionen, der ästhetischen wie der ethischen, hervor, die Eremita scheinbar dem Leser zur Entweder-oder-Wahl anbietet. Der Ästhetiker desavouiert seine Existenzform vor allem in der letzten Konsequenz, die im Tagebuch des Verführers dargestellt wird selbst. Leben als (romantisches!) Kunstwerk erweist sich als identitäts- und realitätszersetzend. Und es ist inhuman in seiner Verfügung über die Mitmenschen. Aber seine radikale Kompromißlosigkeit imponiert gerade im Kontrast zur Figur des Ethikers. Assessor Vilhelms Argumente scheinen plausibel, sympathisch, sie sind im Gegensatz zu denjenigen A.s. in einer geradlinigen, direkten Form vorgeführt. Er bietet sich als Sprachrohr des Autors an, für seine Alternative entscheidet sich der Leser am leichtesten. Aber was soll man mit den leicht komischen, spießigen Zügen anfangen, die er – für heutige Leser deutlicher als für die Zeitgenossen Kierkegaards – aufweist? Sein Denken läuft doch eher auf ein Sowohl-Als-Auch denn auf ein Entweder-Oder hinaus, auf eine billige Vermittlung also. Darin erscheint er banal, banal im Verhältnis zu A.s. Hegel-Kritik, aber auch im Verhältnis zu der aufwendigen komplexen Struktur des Textganzen! Der scheinbar treuherzige Majeutiker B nimmt schließlich »das Gewicht der institutionalisierten Form der Verkündigung und die Autorität des Amtes für seine Sache in Anspruch« (S. 134), wenn er eine Pastoren-Predigt als Pointierung seiner Ausführungen nachreicht. Anders als Pulmer bin ich der Ansicht, daß hier nicht im Kontrast zur monologischen Tagebuchform des Johannes eine dialogische Form praktiziert wird. Die Predigt als rhetorische Gattung ist eine autoritäre Einweg-Kommunikation. Aber auch so ist der Schluß offen, sein »Ultimatum« zielt gar nicht auf die im Text bisher expliziten Alternativen des Ästhetischen bzw. des Ethischen. In Wirklichkeit wird hier die bisher gar nicht zur Diskussion gestellte »religiöse Existenzweise A« unterschoben. Die Frage wäre: wer verantwortet diesen Taschenspielertrick? Kierkegaard? Assessor Wilhelm? Was mit Victor Eremita? Signalisiert er eine Dementierung beider Alternativen, die sich quasi hinter dem Rücken des Autors Kierkegaard durchgesetzt hätte?

Die Mitteilungsabsicht des Victor Eremita läßt sich laut Pulmer nicht eindeutig aus dem Text rekonstruieren. Kierkegaards Autorintention ist nun aber ebensowenig klar. Er hat später B. als den »unbedingt Siegreichen« bezeichnet. Er hat aber auch geschrieben, er sei zum Zeitpunkt der Niederschrift von »Entweder – Oder« bereits weit über den Standpunkt des Ethischen hinaus gewesen, nämlich, »das Dasein beruhigend auf die Ehe zurückholen zu wollen«. Da es methodisch nicht gerechtfertigt ist, die autorintentionalen und textinternen Widersprüche von späteren Texten her zu vereindeutigen, zieht die Autorin (erst!) hier die außertextuellen Bezüge der Fiktion in die Analyse ein. Wo Victor Eremita und Kierkegaard den Leser im Stich lassen, muß er selber weiterdenken. Er (oder sie: Pulmer) kommt dabei weiter und ganz woanders hin als diese!

Um es kurz zusammenzufassen: In der Konfrontation der Fiktion und deren direkten und (im Falle A.s.) indirekten Bezügen zur konkreten

historisch-gesellschaftlichen Realität in Kopenhagen/Dänemark zeigt sich für Pulmer, daß B. als Sprachrohr der Kritik Kierkegaards nicht zu überzeugen vermag. Assessor Vilhelms protestantisch-bürgerliches Berufsethos, seine bildungsbürgerliche Perspektive, seine halbfeudale Identifikation erweisen sich vor dem gesellschaftlichen Umbruch, der sich in Kierkegaards Zeit abspielte, als dysfunktional. Sein Konzept der ethischen Existenz ist ein Trugbild erfüllten Lebens. Z.B. gibt es bei der zunehmenden Vergesellschaftlichung den Nächsten im Sinne des Neuen Testaments nicht mehr. Wer im Kapitalismus unter die Räuber gefallen ist, dem ist durch das unmittelbare Handeln eines barmherzigen Samariters nicht mehr wirklich zu helfen (vgl. S. 209). Indem B. sowohl durch die harmonisierenden Inhalte als durch die geschlossene Form seiner Briefe solches und mehr suggeriert, verkörpert er letztlich das unmittelbare Einverständnis mit dem Bestehenden im gehobenen Bürgertum. Der ethische Mensch kann ja laut ihm »fröhlich in den Verhältnissen bleiben, die ihm zugewiesen sind, eben weil er weiß, daß dieses Bleiben der sicherste Ausdruck ist für seine Liebe, für seine Demut« (zit. bei Pulmer S. 169).

Mehr Wahrheit kommt ironischerweise der ästhetizistischen Reaktion A.s auf den faktischen gesellschaftlichen Zustand zu. A. stellt sich radikal einer authentischen Erfahrung – es ist die der Entfremdung. Als »Dichter« verwandelt er sie sich an, doch ist sie in der dichterischen Objektivation, greifbar vor allem in der gesprengten Form, auf eine Weise doppelt vermittelt, daß diese Anverwandlung den Gestus der Distanz, des Protestes trägt. A. verweigert die scheinhafte und billige Versöhnung, er leidet demonstrativ. Und es bleibt sichtbar, wovon er sich abstößt. Damit liegt er näher als B. bei den eigenen Erfahrungen Kierkegaards. Nun hat Kierkegaard die von ihm erlittene Entfremdung selbst als ein individuelles Schicksal, als ontologisches und schließlich religiöses Problem gesehen. »Diese Grenzen des Selbstverständnisses werden im Werk jedoch transzendiert durch die Spuren der unmittelbaren Erfahrung, welche der Selbstdeutung widersprechen« (S. 217). Mit dem Ästhetiker in »Enten-Ellen« schuf Kierkegaard ein »ungepanzertes Bewußtsein«, durch das mehr Wahrheit zum Ausdruck kommt als durch B., den er als sein Sprachrohr angelegt hatte!

Pulmer gibt sowohl für die Dysfunktionalität der Haltung B.s als auch für den Entfremdungsbefund bei A. konkrete sozialgeschichtliche Belege. Dadurch erhält ihre Anwendung der zentralen Denkfigur der Frankfurter Schule erst ihr Gewicht. Kierkegaard konnte tatsächlich in der »Hauptstadt des Spießertums« beginnende Entfremdung registriert und erlitten haben. Der Rückbezug seiner Fiktion auf diese ist nicht aus der Luft gegriffen (vgl. S. 219ff.).

»Entweder-Oder« ist so also modern (was hier auch wahr heißt) in der »Mimesis ans Negative« (Adorno). Es verweigert ein glückliches Bewußtsein in einem objektiv schlechten Zustand. Das Entweder-Oder erweist sich als Weder-Noch in der Lesart Pulmers, die gegen Assessor Vilhelm, gegen Kierkegaard (auch gerade gegen den späteren Kierkegaard des credo quia

absurdum) und gegen die philosophisch-theologische Kierkegaard-Rezeption dem Ästhetiker *bedingt* recht gibt.

Karin Pulmers Analyse-Ergebnis überzeugt. Ihre hermeneutischen Überlegungen kompensieren weitgehend die Begrenzung, die allenfalls in der Bindung an Adornos, gewiss dialektischen, Mimesis-Begriff liegt.

In der Ironie und Unbestimmtheit jeder literarischen Mitteilung liegt ein Risiko und eine Chance. Kierkegaard hat später das Risiko vermeiden wollen, indem er die Unbestimmtheitsgrade seiner Texte verringerte. Damit war aber auch ihre Chance vertan. »Enten-Eller« ist wohl sein offenstes Werk. Die Rezeptionstradition, die es reduktiv auf die Regine-Olsen-Bezüge oder pragmatisch als positive Lebenshilfe im Sinne des Assessor Vilhelm liest, veranschaulicht das Risiko. Karin Pulmer hat ihre Chance wahrgenommen. Sie versagte sich einer Majeutik, die sie in »die Wahrheit hineinbetrügen« will (Kierkegaards Ausdruck!). In ihrer Realisierung der indirekten Mitteilungsweise als spezifisch literarische zeigt sich der manifeste Inhalt von »Entweder-Oder« gerade nicht als *die* Wahrheit. Kunstwerke lassen sprechen, was Ideologie verbirgt.

Walter Baumgartner

### Emanuel Skjoldager: Den egentlige Kierkegaard

*Søren Kierkegaards syn på kirke og de kirkelige handlinger. C. A. Reitzels Forlag, København 1982. 157 pp.*

Emanuel Skjoldager har gennem årene udgivet en række mindre bøger om S.K.s tankeverden. Hvad han giver er i ordets bedste forstand læsefrugter, vidnesbyrd om en livslang optagethed af S.K. Den nye bog danner ingen undtagelse. Det er et ganske lille hjørne af S.K.s forfatterskab, som Skjoldager har sat sig for at undersøge. Han vil gennemgå de udsagn, som findes spredt rundt om i forfatterskabet og papirerne om de kirkelige ritualer, for således at give et billede af S.K.s forhold til den etablerede kirke. Det gør han også. Gennem velvalgte citater, som der er mange af, dokumenteres S.K.s kirkeopfattelse – dog på en sådan måde, at der sjældent er tale om en egentlig tolkning.

I forordet præciserer Skjoldager sit udgangspunkt: at »hans forhold til den danske kirke var positivt, præget som han var allerede fra barneårene af faderens stærke og nære tilknytning til kirken og især til biskop Mynster.« Derfor er det også Skjoldager om at gøre at slå fast, at enhver reform af kirken var S.K. inderligt imod. Med baggrund i optegnelsen Pap X,1 A537 gøres gældende, at det er »Begrebet: Christenhed«, der skal reformeres ikke kirken.

Over afsnittet »Lære og eksistens«, hvor inderligheden og subjektiviteten i forhold til lærens »hvorledes« slås fast ved rigelige citater, når vi til »S.K.s syn på kirken«. Væsentligst i den sammenhæng er Skjoldagers understregning af menighedens betydning for S.K. De bekendte ord fra *Smulernerne*: »Selv om den samtidige Generation ikke havde efterladt Andet end disse

Ord: »vi have troet, at Guden Anno det og det har vist sig i en Tjeners Skikkelse, har levet og lært iblandt os, og er derpaa død« – det er mere end nok,« udlægges netop om menighedens betydning. Men denne menighed består af enkelte. Skjoldager finder, at S.K. i grunden hævder det paulinske kirkesyn, og han viser, hvorledes S.K. i konsekvens heraf vender sig imod enhver tanke om den sejrende kirke og endda kritiserer Confessio Augustana for at mangle en betoning af den enkelte i talen om kirken.

Dermed er vejen banet for en gennemgang af de enkelte kirkelige handlinger, hvor der lægges ud med dåben. Det er Skjoldagers hensigt at dokumentere, at S.K. på den ene side ikke forkaster barnedåben, men på den anden side vender sig imod dåben som en afsluttet handling. Dåben er indgangen til at blive kristen. Skjoldager citerer blandt andet *Efterskriften*: »Hvad er Daaben uden Tilegnelsen? Ja, den er Muligheden af, at det døbte barn kan blive Christen, hverken mere eller mindre.« Nu er der jo ikke tale om en dogmatisk eller teologisk studie, så i stedet for at analysere S.K.s forhold til dåben nærmere, redegør Skjoldager for Mynsters og Martensens opfattelse af barnedåben og finder en overraskende lighed i tankegangen.

Et kort afsnit om konfirmationen godtgør med tydelighed, at S.K. i denne ikke finder ret meget andet end »Comedie-Spil«. Større vægt har afsnittet om skriftemål og nadver. Her vises det, hvorledes skriftemålet, som S.K. gerne havde set fastholdt som enkeltskriftemål, modsvarer hans interesse for den enkelte og den enkeltes syndserkendelse, ligesom nadverens karakter af møde med Kristus fremhæves ved S.K.s understregning af fredagsaltergangen, hvortil den enkelte kommer af egen trang og ikke for at blive set som ved søndagsgudstjenesten. I dette afsnit kommer Skjoldager ikke blot godt ind i S.K.s opbyggelige taler og altergangstaler, men det lykkes ham også her at føre læseren vidt omkring i forfatterskabet for at præcisere det centrale i S.K.s kristendomsopfattelse.

Ægteskabet og den kirkelige vielse bereder Skjoldager vanskeligheder af samme art som afsnittet om barnedåben. På den ene side vil han fastholde en positiv vurdering hos S.K. af ægteskabet, og hertil tjener især Assessor Vilhelms redegørelser, hvor Skjoldager dog ikke overvejer pseudonymitetens betydning. På den anden side redegør han omhyggeligt for S.K.s lovprisning af den enlige stand og de udpræget misogyne udsagn, som er S.K.s egen. Som noget væsentligt nævner Skjoldager S.K.s understregning af det eskatologiske aspekt i kristendommen, som netop fremhæver det enlige. Men han understreger det netop ikke, og denne tanke kommer så at sige til at stå uformidlet over for S.K.s åbenbare kvindeangst, hvor han blot ser kvinden som egoisme og sanselighed.

Det sidste store afsnit handler om S.K.s forhold til begravelsen, hvor udødelighedstanken kædes sammen med dommen, således at det afgørende spørgsmål bliver, »om jeg lever saaledes, som min Udødelighed fordrer det af mig.« Og der sluttes med et afsnit, der bærer præg af at være en selvstændig populær artikel fra Kirke og Kultur, hvor der derfor ikke egentlig samles op og konkluderes, men hvor endnu engang udblikket over forfatterskabet træder i stedet for analysen.

Skjoldagers bog er et læseværdigt forsøg på at give et billede af S.K.s kirkesyn gennem en ny indfaldsvinkel. Bogen præges af sine mange gode citater og af manglen på egentlige analyser.

Lars Tjalve

**Johannes Sløk:  
Kierkegaards univers**

*En guide til geniet. Forlaget Centrum, Århus 1983. 128 pp.*

Det er en vældig god bog, Sløk har skrevet. Med udgangspunkt i en række antropologiske betragtninger over eksistensens grundvilkår udfoldes på overskuelig og konsekvent måde en helhedsforståelse af Kierkegaards forfatterskab. Stilen er klar, elegant og afslappet. Til tider måske lidt vel afslappet, næsten friskfyragtig og med en snert af nedladdenhed over for læseren. Men hovedindtrykket er en bog skrevet på et godt dansk uden unødigt brug af de fremmedord og fagtermer, som ellers ofte belaster Kierkegaard-Litteraturen og mere tjener til at tildække end til at befordre en forståelse. Sløk betoner selv (p. 11), at bogen ikke henvender sig til specialister, og det ligger også i undertitlen, »en ny guide til geniet«. Der er dog snarere tale om et essay henvendt til den oplyste almenhed end om en »guide«, for så vidt som ordet »guide« leder tanken hen på en håndbog med introduktioner, oversigter, leksikalske stikord, bibliografiske oplysninger osv. At alt dette mangler, er imidlertid i orden, når man tager den essayistiske stil i betragtning. At Sløk også har valgt at udelade enhver form for noteapparat med tekstreferencer, er derimod en skam – i særdeleshed fordi bogen i lighed med andre gode »populære« værker kan anbefales til både nye og mere trænede Kierkegaard-læsere.

Nyt i bogen er det, at det afsløres, at *Da Kierkegaard tav* (1980) kan henregnes til Sløks Pseudonyme forfatterskab, for så vidt som Sløk nu tager afstand fra den deri fremsatte teori, »at Kierkegaard faktisk skiftede mening og i kirkestormsartiklerne var en anden end i det egentlige forfatterskab« (p. 127). Bortset herfra er *Kierkegaards univers* en sammenfatning af synspunkter, som er velkendte fra Sløks tidligere værker om Kierkegaard. At disse synspunkter på mange måder er kontroversielle, ændrer ikke på – ja, følger måske lige frem af – at de i denne bog indgår i en helstøbt Kierkegaard-interpretation.

Poul Lübcke

**Axel Steensberg:  
Herningsholm og hosebinderne**

*Fra herregård til Blichermuseum. Poul Kristensen, Herning 1982. 230 pp.*

I kapitlet »Herningsholm og hosekræmmerne« (p. 137-45) beskriver professor Axel Steensberg tæt og detaljeret slægtskabsforbindelserne mellem de store hosekræmmerdynastier i København og deres baggrund i egnen omkring Herning. Som et led i denne beskrivelse omtales også Søren

Aabye Kierkegaards far Michael Pedersen, hans personlige data samt hans nære slægts- og forretningsforbindelser til familierne Røyen, Agerskou og Aabye.

Axel Steensberg giver følgende præcise karakteristik af det københavnske hosekræmmermiljø: »Disse hosekræmmere levede efter den gamle opskrift: Nøjsomhed og guds frygt er en stor vinding, og disse egenskaber forenedes med forretningssans og trang til oplysning ved at læse lødige litteratur« (p. 140).

*Redaktionen*

**Mark C. Taylor:**

**Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard**

*Berkeley/London: University of California Press, 1980. 298 pp.*

Mark C. Taylor is a professor at Williams College in Williamstown, Massachusetts, USA. In June 1981 he defended his thesis, *Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard*, submitted for the doctorate of philosophy at the University of Copenhagen. This book is the hitherto best comparative analysis of the philosophical and theological perspectives in Hegel's and Kierkegaard's thought relating to the dialectics in the realization of selfhood.

To start with, the author establishes a common frame of reference for the differences distinguishing the two thinkers. Both regard the crisis of their age as a »spiritlessness« man has to struggle out of by means of a spiritual »pilgrimage«. The telos of this journey is man as new creation, and this end is achieved by way of an *imitatio Christi*. This journey to salvation is at the same time an educational story on the lines of Schiller, the object of which is to liberate man from his unhappy situation. In their authorship both Hegel and Kierkegaard create the personalities capable of acting as guiding stars for the pilgrim wandering on the path to true selfhood.

Even though Taylor sees both Hegel and Kierkegaard as pilgrims in this manner, he nevertheless regards the features they have in common as chiefly methodological: the two travellers are not in agreement concerning the itinerary of the journey. In his *Phenomenology of Spirit* Hegel starts off from the opposition between self and the other in order to arrive at a reconciliation between them, whereas Kierkegaard sets out in his pseudonymous works from a lack of opposition between self and the other in order to arrive at the difference between them. In this the author sees Kierkegaard's true contrast with Hegel: what Hegel regards as self-realization, Kierkegaard regards as self-estrangement or alienation, and vice versa.

A further difference lies in their conception of the nature of spiritlessness. For Hegel it consists of the inability to integrate the oppositions of the age, whereas for Kierkegaard it consists of an identification of these oppositions in a purely abstract »philosophy of reflection« wherein the individual vanishes.

But Taylor finds that the most essential difference lies in their conception

of the nature of man as spirit and in the notion of how spirit is realized as selfhood. According to Hegelian logic, affirmation and negation are inseparable, and thus the spirit becomes a »sublation« of the difference between the self and the other; this is defined as a relation. Kierkegaard appears to say the same in *Sickness Unto Death*, but he cannot accept this relation as something negative; spirit must be a »positive third«. And whereas, for Hegel, spirit is only *for itself* when it is *for another*, in *Attack upon »Christendom«* (no. 10) Kierkegaard insists that »spirit is exactly this: not to be like others«; the Kierkegaardian spirit is asocial and sets itself apart from the world.

Even though Hegel in his *Phenomenology of Spirit* and Kierkegaard in his pseudonymous works describe what the former calls »the stations of the way« and the latter, »stages on life's way«, they have nevertheless a completely different idea of how the spirit realizes itself thereby. Taylor declares that Hegel begins his journey where he thinks a man like Kierkegaard ends, and Kierkegaard begins his pilgrimage where he believes Hegel ends. By this Taylor implies that Hegel begins in immediacy – where consciousness is not yet »for another« but isolated – in order to arrive at absolute knowledge – where consciousness has become selfhood in fellowships with others. He contrasts this with the Kierkegaard which thinking emanates from the society where the individual has not yet become different from the others in order to arrive at that concrete existence where the individual lives in accordance with a free decision. Hegel, accordingly, regards the isolated individual as »an unhappy consciousness«, whereas Kierkegaard describes the man who has become dissipated in objectivity as »the unhappiest man«.

The final chapter is constructed as an elegant setting for a dialogue between Hegel and Kierkegaard, each of whom reproaches the other for understanding only one side of the other. Each accuses the other of not reaching the journey's end: Kierkegaard sees Hegel wandering like a pagan Odysseus, never confronting the decisive either-or; Hegel sees Kierkegaard's traveller as an Abraham who never returns from Mount Moriah to human fellowship with others. Thus, to Kierkegaard, Hegel becomes »the unhappiest man« whereas, to Hegel, Kierkegaard becomes »the unhappy consciousness«.

Taylor's conclusion is very surprising. Although he refuses to side with one philosopher in preference to the other, he nevertheless wishes to overcome Kierkegaardian tension with a Hegelian dialectic. He declares that the consequence of Kierkegaard's defining spirit in terms of its distinction from others is that spirit becomes impossible without the other. Therefore, according to the author, Hegel remains »a trustworthy guide«.

However, it is difficult to believe in Hegel's total victory after the author has gone to such pains to stress the importance of decision and passion for Kierkegaard. To say that Hegel's end is Kierkegaard's beginning and vice versa might in fact appear to be to the advantage of Hegel. However, this could be expressed otherwise, and to the advantage of Kierkegaard, if one

were to say that whereas Hegel seeks to incorporate Kierkegaard in his system, Kierkegaard wishes to extricate Hegel from this system. Kierkegaard does this by rediscovering the beginning that Hegel has forgotten: his decision to become a philosopher, to write a logic, etc.

But Taylor is surely correct in stressing that Hegel provides us with a better understanding of social reality than Kierkegaard does.

*Peter Kemp*

Translated by Paula Hostrup-Jessen.

### Henri-Bernard Vergote: Sens et repetition

*Essai sur l'ironie Kierkegaardienne. I-II. Paris: Cerf/Orante 1982. 385 + 586 pp.*

Vergote's thesis covers every aspect of Kierkegaard's thought and its cultural background. With its fascinating insight and a commitment implying a Kierkegaardian criticism of contemporary philosophy and culture, the subject of the thesis, Kierkegaard as ironist, has clearly been inspired by Gregor Malantschuk. Kierkegaard's violent attack on the Church and »the Establishment« during the latter years of his life has often been passed off by theologians, psychiatrists and others as evidence of psychological unbalance or insanity. But this Malantschuk regarded to be a concrete manifestation of irony, upon whose nature and methods Kierkegaard dwelt in his thesis, *The Concept of Irony with Constant Reference to Socrates*. Vergote has re-examined this interpretation in more detail and come to the conclusion that Kierkegaard's authorship should be read from beginning to end (including the *Edifying Discourses*) as different manifestations of irony.

Irony is a form of speech that indicates what is intended either by saying something other than what is intended or by saying the opposite of what is intended. It may become a basic human attitude, which consists of never saying completely and precisely what one intends to say, but always expressing oneself indirectly.

Vergote examines all the works Kierkegaard published under his own name or under a pseudonym in order to show how they are ironic or how they consist in one way or another of »indirect communication«. At the same time he raises the question as to what lay behind Kierkegaard's use of irony.

Kierkegaard is criticized for being interested solely in the subjective, individual, and isolated human being. But this criticism is inapt, declares Vergote, because it overlooks entirely the fact that it was indeed a cultural and societal problem that occupied Kierkegaard: how man as member of society can vouch for his actions.

Kierkegaard rounds on all forms of spiritual (and possibly political) terrorism by means of which some authorities try to inflict a way or system of thought upon people in order to predetermine and control their way of



life even down to the most personal matters.

Advantage is taken here of the fact that people like to believe what they are told. They like to be guided by experience, science and philosophy. But the guidance that is available to them merely indicates what other people have done, not how the individual himself is to act in future. As if, for the individual, the meaning of life has always been written down somewhere – in a scientific or metaphysical treatise, in a political program, or in a religious tract, etc. As if a human being has only to submit to a world of words (writings, programs) – to Language with a capital L – in order to be conducted safely through life!

But what if the most important guide to life can only be said ironically – by saying something different from what is intended or, in certain situations, by saying the opposite of what is intended? In that case language cannot immediately be trusted.

According to Vergote, untrustworthiness as regards language is precisely what Kierkegaard wishes to draw attention to in his ironic authorship. His polemic writings are aimed at a culture and a society that is imprisoned in its own naive trust in language.

Kierkegaard's criticism applies not only to philosophy and theology, however. It also applies to the society whose politics »parodies philosophy« either by establishing a law and order which the individual simply accepts uncritically, or by seeking reforms whose complete realization no one would seriously vouch for.

Therefore Kierkegaard did not suffice with a criticism of philosophy. In the end he felt obliged to round on the concrete parodies of philosophy to be found in the church and in social life. But in contrast to other critics of society he did not propose any concrete reforms. He did not wish to be just another mouthpiece for a system or a program. He ridiculed the church and marriage, etc. in order to provoke people thereby into reconsidering if they were truly Christian, truly loving, etc. He wanted people themselves to determine how they should lead their lives, so that they could truly become what they already thought they were simply because they had previously spent so much time taking it, openly, for granted.

Kierkegaard's attack on the Church was in the form of satire on institutional society. This satire was biting in its satire and spared nothing and nobody; to most people it seemed intolerable because the ironist never proposed anything that might be capable of replacing »the Establishment«. Kierkegaard himself was nowhere; his criticism seemed purely destructive.

Vergote maintains that Kierkegaard's irony is something truly Danish, and that it is no mere chance that Christendom's ironist should make his appearance in Denmark. His ridicule of the Germanic-type private tutor and his satire on the learned men of Danish society carries on a Danish tradition from Holberg's *Erasmus Montanus* to Poul Martin Møller's *Licentiate*.

Of this »Danishness« it is especially the ridicule of the abstract religious,

philosophical or political system we find in Kierkegaard. It has nothing to do with nationalism, but has become a symbol of the revolt of the individual against the tyranny of language. As such it has been universalized and become a factor to reckon with on an international level.

However, there is still far to go, for example in France, says Vergote, before Kierkegaard is appreciated as other and more than just »the Father of Existentialism«. It was not Kierkegaard's intention to set human individuality above all else. He was no advocate of religious individualism, to which his thesis on Socratic irony already bears witness. Herein he states that irony must finally be conquered by humour. And humour is anti-individualist.

In humour man's irony is not only turned towards others but also towards himself, whereupon he raises himself up above himself in order to contemplate his own nothingness. Thus humour is not egoistic but entirely concerned with action in relation to others. Whereas the ironist rejects marriage, for example, because it has no meaning in itself without love, the humorist says: »One can always give it a try«.

Irony isolates the individual and must necessarily end with silence. But humour has a language. Humour expresses itself lyrically in order to be »edifying« without being mere speech. Poetry is just poetry – it does not impose itself. But it makes it possible for man to avoid perishing in irony. In religious terms humour is faith, and just as Socrates represents the historical model for irony, Christ is the historical model for humour.

This faith, Vergote maintains, makes »life easy to live, though difficult to talk about« (II, 359-360). It makes a concrete commitment to the world possible, even though language falls short of the means of expressing the ultimate meaning of this commitment. This meaning cannot be expressed until »the end« – it always lies »ahead«.

Kierkegaard in his entirety is not just a »religious author«, as Heidegger has called him. He is simply a different author than most others. As a master of irony he delivers no metaphysical, political or religious »doctrine«. In this sense his authorship today is nothing but an empty grave. It is up to us, as individuals, to rediscover Kierkegaard's irony and humour and to apply it to the lives we lead today.

Vergote has primarily been interested in providing a faithful representation of everything the Danish philosopher has written. The strength of the thesis lies in the insight he displays.

Its especial weakness is that the author identifies himself with his philosopher to such an extent that he seems to take up the fight on Kierkegaard's behalf, criticizing everything that appears to him to resemble the objects of Kierkegaard's attack.

According to Vergote, it can only do man harm if he attaches himself to language in the sense that he lives in order to realize a theory, a philosophy or a program. He fails to see that precisely through his attachment to language, this »life in language«, man is capable of liberating himself from

an oppressive system. Precisely language may constitute the weapon for combatting corruption and injustice.

However, as a philosophical interpretation of irony in Kierkegaard's authorship as a whole, Vergote's treatise is an outstanding and extremely important work.

Peter Kemp

Translated by Paula Hostrup-Jessen.

**Keld Zeruneith:**

**Den frigjorte. Emil Aarestrup i digtning og samtid**

*En biografi. Gyldendal, København 1981. 453 pp.*

Søren Kierkegaard omtaler aldrig Aarestrup, og kataloget over hans efterladte bibliotek rummer ikke »Digte« 1838. Alligevel har man længe vidst, at de kendte hinanden, men ingen har hidtil prøvet at bruge dette bekendtskab til noget, ja, Fenger har endog bidraget til mytologiseringen af Kierkegaard ved at hævde, at Kierkegaard ikke brød sig om Aarestrup.

Nu har Zeruneith forsøgt at udrede trådene. I sin store disputats om Aarestrup bruger han, som han siger, en række af de samtidige personer som historiske markører, som spejlfigurer for sin helt, og den væsentligste af dem er netop Kierkegaard. Selv om hovedpersonen er Aarestrup, er bogen nær ved at blive et dobbeltportræt af »det mest interessante, mest perspektivrige makkerpar i denne del af vor åndshistorie, for hvem peger mere end disse to ind i vores nutid?« Aarestrup er simpelthen den lyslevende æstetiker i Kierkegaards forstand, omkring 1820 besluttede han sig til at gøre sit liv til poesi, og netop den konsekvens, hvormed han søgte at fastholde sin beslutning, gør hans slægtskab med Kierkegaard så iøjefaldende. Deres kompromisløshed og overudviklede jegfølelse er fælles. Kierkegaard stod som ung over for valget mellem sanselighed og religiøsitet, og han valgte – eller søgte i hvert fald fortvivlet at vælge – det religiøse, men Aarestrups mod til at gøre det modsatte må have imponeret ham. At han ikke ville vedkende sig sin interesse for Aarestrup, er ikke så sært, da samtiden betragtede ham som et svin, og da jo Kierkegaard opbyggede sig sit image som religiøs forfatter, men faktum er, at de to – Zeruneith skønner efter Aarestrups breve: fra midten af fyrrerne – har mødtes, hver gang Aarestrup besøgte København.

Det er nok Aarestrup, der har søgt tilnærmelsen, han må selv have kunnet se sin egen lighed med Kierkegaards forførelser og homologien mellem »Erotiske Situationer« og »Forførelserens Dagbog«, og i begyndelsen af fyrrerne alluderer han da også flittigt til Kierkegaard: kedsomhedens dæmon, sympanekromenoi osv. For æstetikerens Aarestrup blev Kierkegaard til et interessant moment i tilværelsen, i et brev fra 1848 kan han således berette om en udsøgt eksaltation, der skyldes kys fra to fruer samt en lang spadseretur med Søren Kierkegaard, og i et brev så sent som fra 1852 hedder det: »Træffer jeg i Kjøbenhavn – den sidste Dag som jeg plejer – Søren

Kierkegaard, skal jeg hilse ham fra en ubekendt eller bekendt Aandspaarørende i Lolland«. Det er tydeligt, at den pøniterende skal være festens clou for den effektnydende æstetiker, og Zeruneith udmaler billedet af de to måske mest fremtidige danskere arm i arm på Østergade og Vestergade. »De var ikke alene fysiognomiske forformer for Gøg og Gokke, men synliggjorde tillige hinandens og tidsrummets komplementære og ekstreme lidenskabsformer: den subjektive æstetik og den ikke mindre subjektive og inderliggjorte religiøsitet«.

Selv om »åndfuldheden« måske løber lidt af med Zeruneith her, så er det givet, at hans bog vækker til eftertanke. Kierkegaard vil gerne have os til at tro, at hans æstetiske forfatterskab kun var en nødvendig udtømmelse, men hvis man har haft mistanke om, at han aldrig virkelig kunne bryde med det æstetiske stadium, så får ens mistanke rig næring fra Zeruneiths bog.

*Helge Hultberg*