

Emanuel Skjoldager:

**HVORFOR BLEV KIERKEGAARD IKKE
GRUNDTVIGIANER**

(Søren Kierkegaard Selskabets Populære
Skrifter XVI), Reitzel 1977, 123 pp.

Spørsmålet hvorfor SK ikke ble grundtvigianer kan lyde temmelig overflødig for den som leser historien baklengs. Man ville heller spørre: Var det overhodet noen grunn til at han skulle ha blitt det? Et ytre fellesskap i miljø – inklusive Peter Chr. Kierkegaards plassering som den enes bror og den annens våpendrager – tilsier ikke i seg selv noen dyperegående forståelse mellom utpregede personligheter og selvsikre tenkere som SK og Grundtvig. Heller ikke det felles utgangspunkt: protesten mot datidens kirkelige Establishment, er nok når bevegelsen forøvrig går i så markert ulike retninger som hos de to. For ettertiden er det både klart og innlysende at Kierkegaard umulig kunne ha sluttet seg til det grundtvigske parti og samtidig ha presentert seg som Søren Kierkegaard.

For en iakttager ca. 1835 var det imidlertid meget som tydet på at student Kierkegaard i sin famling etter personlig identitet var i ferd med å følge i sin eldre brors fotspor og gli inn i kretsen omkring Grundtvig og Lindberg. Selv om han ikke gav klart uttrykk for å ha tilegnet seg »den kirkelige Anskuelse«, var han iøjnefallende fengslet av den uforferdende Grundtvig, mannen fra dimissprekenen og fra »Kirkens Gienmæle«. I en viss forstand er det Grundtvigs utvikling:

i retning av et mer optimistisk syn på mennesket, av en sterkere betoning av menighetens kollektiv, av en stigende opptatthet av det verdenshistoriske perspektiv osv. som får svelget til å åpne seg mellom de to like meget som Kierkegaards utviklingsretning. Lest fra det 20. århundre er historien likefrem nok. Kierkegaard kunne umulig bli Grundtvigianer fordi de to beveget seg i ca. 150 graders vinkel bort fra hverandre. Men sett i samtidighetens situasjon blir problemet allikevel interessant nok.

Sogneprest Skjoldagers studie over emnet er en utvidelse av et foredrag i Søren Kierkegaard Selskabet høsten 1976. Det gir en oversikt over det viktigste materiale til emnet og kommenterer dette kyndigt og innsiktsfullt. Noe egentlig forskningsbidrag gjør det ikke krav på å være, og overraskende synsmåter skal man ikke vente seg. Etter korte biografiske skisser og en redegjørelse for Kierkegaard-familiens forhold til Grundtvig, gjennomgås SKs prinsipielle oppgjør med G. i »Efterskriften« og hans mer indirekte i »Indøvelse«. Så kommenteres satsen »Menneske først ...« hos G., samt SKs forestilling om det personlige Gudsforhold. Og så dennes begrep om »At nøies med at være Menneske« i talene om liljene på marken, hører med (uten at dette avsnitt egentlig er nyttiggjort for en sammenligning med G.). G.s rolle i »Øieblikket«, SKs avvisning av hans reformprogram i svaret til dr. Rudelbach samt et behørig materiale fra

Papirerne er også gjenstand for kommentar.

Boken kan være nyttig både som en innføring i emnet og som en oversiktlig materialsamling. Det jeg mest savner, er en antydningvis integrasjon av SKs mellomværende med Grundtvig i hele hans identitetsproblematik. I hvilken utstrekning utløser f.eks. grundtvigianisme og hegelianisme beslektede reaksjonsmekanismer hos ham? Til hvilken grad opplever han den myndsterske og den grundtvigske kirkelighet som parallelle utfordringer? Det forekommer meg at Skjoldager til dels (f.eks. i sin gjennomgåelse av »Indøvelse«) konstaterer anti-grundtvigsk polemik i sammenhenger hvor det egentlig dreier seg om noe mer sammensatt.

En og annen leser vil vel også etterlyse noen aldri så små kritiske bemerkninger til SKs Grundtvig-bilde. Men man kan jo selvsagt søke til Weltzer eller Toftdahl hvis man ønsker litt balanse i bildet.

Per Lønning

Søren Gorm Hansen:

H. C. ANDERSEN OG SØREN KIERKEGAARD I DANNESESKULTUREN
Forlaget Medusa, 208 s.

Det er Søren Gorm Hansens mål at beskrive, hvordan vort lands to mest berømte forfattere forholdt sig til hinanden og måtte gjøre det under de konkrete historiske omstændigheder og i særlig grad under de foreliggende so-

ciala betingelser, dvs. overfor embedsmansklassen og dens litterære institution, hvormed menes det litterære toneangivende lag.

Derfor begynner bogen med en analyse af embedsmanskulturen. Det er den, der også har fået betegnelsen *dannelseskulturen*. Det er tyveåret 1835–55 det drejer sig om, og denne periode betegnes som »den forvitrede enevældes og det opkommende borgerskabs periode og begges grundlag i den accellererende kapitalisme.«

Det er den samme periode Kresten Nordentoft i sin sidste bog betegner som »Overgangsperioden mellem enevældens statisk-hierarkiske, lukkede, overskuelige samfund og liberalismens og demokratiets dynamisk autoritetsnivellerende, ekspanderende formation: Danmark *mellem* feudalisme og kapitalisme«. (Søren Kierkegaard. Bidrag til kritikken af den borgerlige selvoptagethed, 1977, s. 75).

Begge de to fremstillinger er litterær-sociologiske projekter og har da også en hel del fælles. Men Søren Gorm Hansen er ikke tilfreds med sin modpart, hvis fremstilling forekommer ham i alt væsentligt at være en »abbreviatur af SKs egne formuleringer og ikke om en begrielse af hvad der i dybere forstand får SK til at reagere som han gør.« Og det er netop, hvad S. G. H. stiler imod. Han skriver henimod slutningen: »Jeg ønsker at placere SKs kritik af sin samtid i en samfundsforståelse, der ... er tænkt i dialektisk materialistiske kategorier« (s. 194).

Dannelseskulturen er en sådan kategori, semifeudalisme og kapitalisme ligeså. Men opgaven består nu ikke i blot at indrangere de pågældende personer – i dette tilfælde Andersen og Kierkegaard – i sådanne kategorier. Det ville være som at putte dem i en æske og sætte etikette på. For det er som sagt dialektiske kategorier der tænkes i. S.G.H. bebrejder således Nordentoft, at han ikke tænker dialektisk og f. eks. ser Kierkegaards konservervisme som en holdning ret og slet, hvor han burde have opfattet den som »en i absolutistisk kultur udkrystalliseret holdning.«

Hele dannelseskulturen er ifølge S. G.H. udkrystalliseret i en periode, der er formet af overgangen fra absolutisme til liberalisme, dvs. af overgangen fra feudalisme til kapitalisme.

Både Kierkegaard og Andersen er under presset af disse fundamentale kræfter. Men de reagerede på forskellig måde, betinget af deres forskellige opfindelse. Kierkegaard befandt sig i ungdommen som en fisk i vandet i den heibergske kreds, mens proletarbarnet H.C. Andersen følte sig usikker overfor de strenge smagsdommere og den totalitet de afspejlede. Han ytrer sig, særligt i romanerne, i dannelseskulturelle vendinger, men det ville dog ikke rigtig lykkes for ham at blive akcepteret af det toneangivende laug. Det kommer adskillige gange til udtryk. Således havde Andersen engang i 1838 under nogle Thorvaldsen-festligheder læst et digt højt til ære for den store

kunstner. Han skriver herom i et brev til Henriette Hanck: »Heiberg var ellers den første, jeg talte med, og han sagde, djævelsk, som kun han kan være det: 'De havde en Hast saa ingen fulgte med, og Digtet kunde vist meget faa begribe, men det gør jo intet. Sand Poesi forstaaes ikke af mange.' Jeg hadede ham i dette Øjeblik.«

Andersens forhold til dannelseskulturen var emotionelt motiveret, Kierkegaards var gennemreflekteret. Han indså, i hvert fald i sine senere leveår, at kristendommen var blevet en vare. Han skriver om »det gejstlige Plattenslager Laug, som har bemægtiget sig 'Firmaet Jesus Christus' og under Navn af Christendom har gjort brillante Forretninger.« Og han skriver i Papirerne: »... Dette Medium af Frækhed, Tidens Fordring, Penge, Penge« (VII, I A 77).

Hertil føjer Gorm Hansen disse ord: »Det er altså set igennem SKs etiske briller ... publikum selv, der er det egentlige onde, ikke den kapitalistiske vareproduktion, og derfor byttes der osse om på penge- og varefetichisme. SK registrerer standssamfundets udvikling til classesamfund og påviser de nye magtkampe som gør sig gældende,« og, »da den klasse som manifesterer sig stærkest og som altså er den væsentligste drivfaktor i den enevældige stats ophør er det liberale borgerskab, er det naturligvis det SK retter skytset imod – i egenskab af klasse.«

Men Søren Gorm Hansen fortsætter sin tankegang om at Kierkegaard har byttet om på penge- og varefetichismen

med disse ord: »K. ser ikke pengeforholdet som en følge af vareforholdet, og det er netop det skridt som mangler for at en materialistisk anskuelse kan blive den grundlæggende ...«

Forfatteren har med andre ord ført Kierkegaard lige til marxismens tærskel og er, *ud fra sine egne forudsætninger* aldeles konsekvent. En kritik af tankeforløbet måtte blive en kritik af og et opgør med marxismen, men noget sådant ligger uden for en litterær anmeldelses rammer.

Peter P. Rohde (†)

George J. Stack:

ON KIERKEGAARD: PHILOSOPHICAL FRAGMENTS

Nyborg: F. Løkkes Forlag and Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press 1976. 125 pp.

Despite its title, this book is not an introduction to or commentary upon Kierkegaard's *Philosophical Fragments* but is instead a discussion of the fundamental philosophical themes which underlie and inform Kierkegaard's writings. According to the author, these are the *Existenzkategorien* of choice, concern, qualitative change, possibility and actuality, becoming, repetition, etc.; in short, the key notions of his philosophical anthropology.

The Preface describes Kierkegaard's "phenomenology" of human existence and provides a background and brief introduction to these categories. Chapter one discusses these categories in greater detail, making some reference to their historical antecedents, particularly in the thought of Aristotle. Chapter two deals with Socratic irony and the way in which, by turning the individual in upon himself, it can be used to overcome even existential nihilism. Chapter three connects Kierkegaard's aesthetic mode of being with philosophical and literary romanticism and argues that the values of the aesthetic perspective must be taken up or preserved in authentic ethical existence. The next chapter focusses on the notion of concern in Kierkegaard's thought and argues that it is this which enables the individual to make the "leap" or "pathos-filled transition" by which he escapes the nihilistic impasse or mere aestheticism and enters upon meaningful personal existence. Chapter five attempts to argue that this "leap" is not irrational by noting certain important similarities between Kierkegaard and Aristotle, particularly in their accounts of choice. The final chapter provides a further discussion of a number of earlier themes and argues that man's unique possibilities can be understood only in terms of what is here called his primal "potentiality-for" or "oughtness-capability."

Though primarily expository and historical, this work challenges certain

recent views. For example, it presents Kierkegaard's anthropology as the logical development of Aristotle's metaphysical and ethical views and thus opposes Olafson's claim that Kierkegaard, and existentialism for that matter, should be seen as a reaction to Aristotle. Similarly, it opposes Abagnano's claim that Kierkegaard's concept of possibility is entirely negative and points out, rightly I think, that it also includes the individual's capacity for self-transformation.

Unfortunately, this is a curiously uneven book. It deals with very important issues, draws interesting and illuminating parallels, reveals much sound scholarship and even erudition, and represents a real contribution to the understanding of Kierkegaard's philosophical anthropology, its underlying categories and, behind these, their history. On the other hand, many of its sentences are needlessly obscure, malformed and, in some cases, simply unintelligible. A number of important references are missing and the citation of works in the footnotes is, to say the least, haphazard. And there are other more serious faults. For example, the allegedly key notion of "oughtness-capacity" or "potentiality-for" is said to come from *kunnen* but no satisfactory explanation is offered and only two brief *Journal* references are cited. The argument of this book is important but it deserves a better and more clearly written exposition.

Alastair McKinnon

John W. Elrod:

BEING AND EXISTENCE IN KIERKEGAARD'S PSEUDONYMOUS WORKS
Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1975, pp. 291 + x.

There is ample evidence of a certain flourishing of Kierkegaard scholarship at the moment: and this book is not only one such piece of evidence but also one of the best examples of such scholarship. It is a work of minute and careful research, based on a thorough study of the whole Kierkegaardian oeuvre and as such shows a very nicely chosen and clear perspective on that cluster of problems which make up the task of Kierkegaard interpretation. I want to begin with this commendation not in any crude attempt to balance some critical comments with I shall make later but to emphasize the real worth of his book. On some points I am not sure that I agree with Professor Elrod and there are some matters which I feel he has not adequately clarified; but there is a basic understanding of Kierkegaard which is nothing less than beautifully perceptive and accurate. Thus it is one of Professor Elrod's main contentions that ontology is a fundamental interest of Kierkegaard. This seems to me as important for the understanding of Kierkegaard as it is certainly true, however much in scholarship both past and present he has been described as only 'a kind of philosopher' or a philosopher *malgré lui*. The second basic thesis of

the book is that K. developed an ontology in the pseudonymous writings on the self. Finally, Professor Elrod wants to maintain that this ontology is the unifying principle of K's many descriptions of the three stages which are to be found in the pseudonymous authorship. With such a definite thesis it might be thought that this interpretation would lack sensitivity to the complexity of K., but this is not so. For Professor Elrod says very clearly that K. is a thinker who still eludes us. In a word, then, he wants us to appreciate K. as a thinker who, just like Augustine, was struggling with fundamental philosophical problems precisely because his Christian vocation laid upon this obligation of intellectual clarification and quest.

Before considering the detail of the argument it is worth asking what kind of interpretation is offered in this book. Quite early in his argument Professor Elrod makes it clear that he regards K. as essentially Kantian in his outlook. Kierkegaard sees the Hegelian ontology as threatening the essentially human experience of the ineluctable ought and is therefore moved to work out his own ontology (p. 18). A little later K.'s view of possibility as ethical is said to be derived from Kant's understanding of the moral power of possibility (p. 57) and K.'s metaphysical justification of ethics by the a priori nature of freedom is similarly said to have been learned from Kant (p. 75). This seems to me interesting and sug-

gestive and I entirely agree that there are important similarities between K. and Kant. However, I rather think that there was more to K.'s dissatisfaction with Hegel's ontology than a Kantian desire to defend the categorical imperative. True, Kant himself was no simple moralist; and when he speaks of 'Glaube' in the *Critique of Pure Reason* he shows something more profound than the moralism of *Religion within the limits of Reason alone*. Even so, just as the young Hegel was not content to rest in a Kantian emphasis on morality neither, to my mind, was the young K. One other general point can be mentioned here – the distinction between K.'s philosophy and his Christian faith. First, let me point out what seems a formal inconsistency in Professor Elrod's argument. On the one hand, he says that K.'s understanding of Christianity and his ontology are formally distinct (pp. 19–20. Cf. p. 65) but he then goes on to say that K.'s use of the term 'soul' is religious and not metaphysical (p. 38). I am not suggesting that there is a simple contradiction in what Professor Elrod says. Far from it; for the discussion on p. 38 is very largely concerned with the semantic problem of K.'s use of the term and the difficulty of elucidating its technical sense. However, if his later argument is right then it seems to me impossible to maintain his earlier point. Moreover, I do not think it is possible to do so because not only is K. indebted to the traditional Christian

anthropology even to the extent of adopting the dualism which has more frequently than not been characteristic of the metaphysical theology but it is also true that this is very evident in such pseudonymous works as *Postscript*.

It is high time now to expound the argument of the book and to comment on the substantial points it raises. The book is in two parts, Part 1 with K.'s ontology and Part 2 with the relationship between the concepts of being and existence. It opens with a very brief but clear and eminently sensible exposition of his 'methodological foundations' and proceeds to a sketch of the ontology. The self is a five-fold synthesis and its being constituted equally by a dialectical process, a movement from immediacy to authentic existence, which movement is both expressive of and governed by this five-fold structure. Professor Elrod points out that in K.'s ontology neither God nor nature is an element and he adds that for K. "the God-question is an existential question not an ontological question" (p. 70 n.). He completes his account of the ontology by expounding K.'s understanding of self as spirit and here shows K.'s debt to Nineteenth Century German Idealism for his concept of spirit. When the self is an undifferentiated soul-body unity its consciousness is immediate and there is no self-conscious unity. Spirit emerges as the freedom that is self-conscious. This exposition of the nature of the human being, Professor

Elrod reminds us, is not to be identified with the kind of progression which is envisaged in the doctrine of the stages. Part 2 is intended to be an exposition of the ethico-religious existence of man, how an existing individual becomes ethico-religious by accepting the ethical task of self-understanding. Steering a course between the Scylla of Barthianism and the Charybdis of Existentialism Professor Elrod shows how K. saw the individual's ethical task as implicit in his structure and the relation between the two levels of Religion and the structure of the self. The conclusion of the book is a very sketchy characterisation of K.'s thought as a Christian philosophy.

From this summary of the discussion it will be obvious that the argument is very interesting on several levels. There are, first of all, many detailed points here fully discussed which have received little or no attention before. The most obvious example is the notion of spirit, the treatment of which will enable readers to appreciate very well the intricacy of the connections between K. and German Idealism; but the most instructive thing I found in the argument was the emphasis on continuity. I have two things in mind here – first, the emphasis on the continuity between the stages and between Religion A and Religion B and secondly, the general emphasis on the continuity between ethics and religion in K.'s thought. It is too often assumed that K.'s doctrine of the stages is to be

viewed as the description of a series of unrelated options or levels of spiritual existence and similarly there is too an assumption that he drove a wedge between ethics and religion. The part of the argument which stimulated my interest most and has given me greatest food for thought is the tantalisingly brief conclusion. I am sure that Professor Elrod is right in maintaining that K. produced a Christian philosophy; but I am not very happy with the way in which he argues his case. In the first place, in view of what I have said above about his excellent appreciation of continuity it seems odd that the scope of the argument is limited to the contention that K. unified moral philosophy and Christology. Secondly, I think that this particular unification is less significant than the general point about the relation of religion to the futility of our moral efforts. It was this kind of thing which made Wittgenstein so appreciative of K. whose extravagance in expression was otherwise so distasteful to him. Furthermore, I cannot accept the limitation of the spheres of philosophy and theology which Professor Elrod adopts when he says (p. 259) that K. has transcended the distinction between philosophy whose sphere is the self and theology whose domain is the person of Christ and his work. Now he may argue that this kind of limitation is implied by his terms of reference in this study. That does not

seem to me to be the case; for – to our delight and profit – he has wandered beyond the self to talk of that to which the self is related. At times this has indeed contributed to the difficulty of the book. It must be said that it is a book which exemplifies the inherent difficulty of exposition – how to say what a thinker means without lapsing into his language. Twentieth Century ontology, however, is a creature that has suffered the sea-change of Linguistic Analysis and both its language and its philosophical style are very different from those of the 19th Century. I must conclude quite abruptly for the simple reason that reading this interesting and useful book yields an abundance of reflection too rich for a mere appraisal and the purpose of commending the book to the attention of all who have the least interest in K. In a production of such a distinguished Press it is unusual to note misprints such a ‘principle’ for ‘principal’ (p. 180) and the constant mis-spelling of ‘Reidar’ as ‘Reider’.

J. Heywood Thomas

Bernd Henningsen:

DIE POLITIK DES EINZELNEN.
STUDIEN ZUR GENESE DER
SKANDINAVISCHEN ZIVILTHEOLOGIE
Ludvig Holberg, Søren Kierkegaard,
N. F. S. Grundtvig.
Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Band 26), 200 s. 1977.

Det foreliggende skrift, der er udgivet med støtte af Fritz Thyssen Stiftelsen og har været forelagt som disputats ved Ludwig-Maximilians-Universität i München, er et dristigt forsøg på at skabe en skandinavisk civilteologi. Det noget usædvanlige begreb går tilbage til den romerske litteratur og findes mest konsekvent formuleret hos Cæsars samtidige Marcus Terentius Varro. Han skelnede, når han skulle begrunde begrebet, mellem *genus mythicon*, og det forekommer naturligt nok, *genus physicon*, der straks er mindre indlysende, og endeligt *genus civile*, der defineres som »Theologie der Völker«, hvilket forekommer tåget. Fænomenet Theologia betegnede i det gammelromerske den fælles tro, som alle borgere kunne enes om at participere i. Men det var for tid allerede på Varros tid, og begrebet havde derfor mistet sin oprindelige betydning. Det betegnede i al almindelighed noget, alle borgerne kunne enes om, og det gør det til en vis grad stadigvæk. Det engelske *common sense* er det, der dækker bedst. Men det tyske og mere pompøse »politisk kultur« må med for at omkredse begrebets omfang.

Det er altså en lige så spændende som vanskeligt tilgængelig sfære, forfatteren begiver sig ind i. Hans grænsedragning kan da også gøres til genstand for visse tvivl. Han taler om »hin enkelte«, men også om velfærdssamfundet. Hvorledes kan de gå i spænd? Han taler om en *conditio humana scandinavica*, men de anførte repræsen-

tanter for denne *conditio* er alle danske, eller skal vi sige: en dansk-norsk og to danske. Det er et spinkelt grundlag for en skandinavisk civilteologi. Hvad vil en nordmand sige til at få begrebet belyst uden at nævne Ibsen, en svensker sige til at man ikke har plads til en Almquist, en Frederika Bremer, en Strindberg eller en Söderberg? Men lad det være! Man kan i hvert fald betragte bogen som et forsøg på at etablere en *dansk* civilteologi. Og så senere hen finde at den fremviser visse lighedspunkter med, hvad nordmændene og svenskerne har præsteret. En vis hældning i retning af nazismen har været et særtræk i Sverige, som forbandt det med Finland i tredive og i krigstiden, men afgørende skilte det fra Norge og Danmark, en hældning, der fornemmedes stærkt inden for officerskredse og endda inden for kongehuset. Sådanne fænomener er for udtalte til at kunne ignoreres i en civilteologisk analyse.

Fremstillingen af de tre danske eksponenter for den linje, forfatteren har lagt eller ment at kunne iagttage, er betragtet hver for sig, ypperlig og inciterende. Der er rigtignok betydelig forskel på udførligheden. Holberg fylder ca. 40 sider, Kierkegaard ca. 70 og Grundtvig – 15 sider! Det er altså temmelig uvetydigt, hvor forfatterens egentlige interessefelt ligger. Behandlingen af Kierkegaard er da også interessant, men vanskelig, undertiden, kunne man synes, unødigt vanskelig.

I hvert fald er det gavnligt at have Kierkegaards værker ved hånden som en kommentar til Bernd Henningsens dybsindige skrift.

På Kierkegaard passer bogens titel som hånd i handske: »Die Politik des Einzelnen«. Synspunktet uddybes side 152, hvor kategorien »den enkelte« betegnes som »der Fundort seiner Kategorie«. Her griber forfatteren imidlertid ind i en tankegang som B. gør gældende i anden del af »Enten–Eller«, hvor han fastholder, at fritænkningen indser, at det etiske lettest forflygtiges, når man åbner døren for den historiske uendelighed. Bernd Henningsen citerer så:

»Og dog ligger der noget Sandt i hans Adfærd, thi naar ikke Individet til syvende og sidst selv er det Absolute, saa er Empirien den eneste Vei, der er ham anvist, og den Vei har med Hensyn til Udløb den samme Egenskab som den Flod Niger med Hensyn til Udspring, at Ingen veed, hvor det er.«

Helt bortset fra det betænkelige i at gøre Kierkegaard ansvarlig for synspunkter, der fremsættes af hans pseudonymer, så behøver man kun at læse nogle linjer videre for at finde påstanden imødegået:

»Er jeg anviist Endeligheden, saa er det en Vilkaarlighed at blive staaende paa noget enkelt Punkt. Ad den Vei kommer man aldrig til at begynde, thi for at skulle begynde maatte man være kommen til Enden, men dette er en Umulighed. Naar Personligheden er det Absolute, da er den selv det archime-

diske Punkt, fra hvilket man kan løfte Verden ... Kun som den Enkelte er han den Absolute, og denne Bevidsthed vil frelse ham fra al revolutionair Radikalisme«. (1. udg. II, 238).

Og den »revolutionaire Radikalisme«, B. hentyder til, det er de bevægelser som Tscherning, Hiort Lorenzen og Lehmann satte i gang. Altså liberalismen og nationalliberalismen. Det bliver svært at etablere Kierkegaard som en erfaringsfilosof eller fornuftsdyrker i Holbergsk forstand. Men om Holberg ved vi dog, at Kierkegaard læste hans komedier eller så dem på scenen og frydede sig over dem (hvorimod de Moralske Tanker og Epistlerne var ham ukendte, eftersom de ikke forelå i nogen tilgængelig udgave). Men *Grundtvig* – der synes ikke at have været nogetsomhelst af Grundtvig, som Kierkegaard har læst med nogensomhelst glæde. Vi har kun et par uærbødige bemærkninger i Papirerne (»mig tykkes Grundtvig er et Vrøvl«, »Grundtvigs ølnordiske Skænkestue«), og at ville se den grundtvigske »folkeånd« sammen med Kierkegaards kategori »den Enkelte« og Holbergs »mediokritet« er noget, man kun kan knække halsen på. Men hvis man havde udeladt de tre kapitler om de foreslåede civilteologer og ladet sig nøje med det første kapitel om Skandinavien, kunne man nok erklære sig enig med forfatteren i, at der her var skabt grundlaget for en fællesnordisk demokratisk betonet social humanisme, baseret på »ideen om solidaritet mellem frie indi-

vider«, der i sine konsekvenser ville føre frem til den skandinaviske velfærdsstat.

Peter P. Rohde (†)

Gerolf Schultzky:

DIE WAHRNEHMUNG DES MENSCHEN
BEI SØREN KIERKEGAARD

In der Serie: Neunzehntes Jahrhundert.
Forschungsunternehmen der Fritz Thyssen
Stiftung, Band 28. – 1. Auflage. Göttingen:
Vandenhoeck und Ruprecht, 1977. 245 S.

Vorliegende Untersuchung, die 1975 als Dissertation vom Fachbereich Ev. Theologie der Universität Mainz angenommen worden war, behandelt das Thema »Mensch« in Kierkegaards Schriften und Tagebüchern. Sie fügt sich dem Reigen der Forschung über Kierkegaards Anthropologie – Verständig gewichtig ein. Das Buch ist in vier grosse Bereiche aufgeteilt. Nach einer Einführung in die Zielsetzung und die Methode der Arbeit wird der eigene Problemstand, wie er sich aus der Auseinandersetzung mit der Kierkegaardforschung (vor allem mit H. Diem, E. Hirsch, H. Fahrenbach, J. Holl, J. Sløk und M. Theunissen) ergibt, beschrieben. Der zweite Teil (»B« dient der Ergründung des Theoriecharakters von Kierkegaards Anthropologie mit den Schwerpunkten: Kierkegaards »Wissenschafts- und Systemkritik«, seine Dialektik und seine Form der »indirekten Mitteilung«. Teil »C« zeigt die »Geltungsdimensionen« von Kierkegaards Anthropologie

auf. Teil »D« führt dann schließlich vom »Zur – Sprache – Kommen des Menschen« (wichtigste Formulierung des Autors!) zum »Zur – Sprache – Kommen des Christen« bei Kierkegaard.

Nach den vielseitigen Bemühungen besonders skandinavischer und deutscher Forscher, Kierkegaards Auffassung vom Menschen der philosophischen und theologischen Anthropologie nutzbar zu machen, gehört Mut dazu, das Gesamtwerk Kierkegaards einschließlich der »Papirer« nach anthropologischen Bezügen auszuleuchten. Ganz treffend kann daher Schultzky in der Einführung sagen, daß Kierkegaards »Art der Darstellung« es schwierig macht, seine Arbeit »anthropologisch auszuwerten« (S. 11), da es kein generelles Theoriebild bei Kierkegaards gibt. Insofern muß – über eine bloße Kierkegaard – Aneignung hinaus, ja gegen eine solche – ein »komplexes und doch überschaubares Bezugssystem als metatheoretisches Modell an Kierkegaards »Zur – Sprache – Bringen des Menschen« herangezogen werden (S. 13). Selbstverständlich hat das Bemühen um eine tiefere Sinngebung für das Werk eines großen Denkers immer Vorrang vor einer Darstellung aus Gründen der Aktualität. Letztere kann aber auch von geistesgeschichtlicher Bedeutung sein und Frucht bringen. Wenn das Erfassen anthropologischen Gedankengutes bei Kierkegaard letzten Endes aus der allgemeinen und daher immer aktuel-

len Frage nach dem Menschen verständlich wird, dann wäre nach Meinung des Rezensenten ein »metatheoretisches Modell« immer zugleich auch ein *existenztheoretisches* Modell. Das »Zur – Sprache – Kommen des Menschen« durch die Existenzdialektik z. Beispiel wie das »Zur – Sprache – Bringen des Menschen« durch die indirekte Mitteilung sind dann richtig diesem modellhaften Bezugssystem einzufügen.

Zu den großen Hauptteilen »B« bis »D« ist Folgendes zu bemerken: Kierkegaards »Wissenschaftskritik« (contra Naturwissenschaft) und »Systemkritik« (vor allem contra Hegels philosophischem System) werden als Symptom der den Menschen treffenden gegenwärtigen Krisis unter Rückgriff auf die »Papirer« sorgfältig herausgearbeitet (vgl. »B 1.1«). Der Ausdruck »Systemkritik« ist deshalb etwas unglücklich, da er in der deutschen Gegenwartssprache eine starke gesellschaftskritische Komponente trägt, während Schultzkys hier ja vor allem Kierkegaards Kritik gegen Hegels System meint. Treffend ist Schultzkys Folgerung aus des Climacus Auseinandersetzung mit Hegel, daß, wenn nämlich ein »System des Daseins« als etwas Abgeschlossenes gegeben wird, dann der »anthropologische Einwand« zugleich ein »theologischer« sein muß (S. 80, vgl. SV² VII, 107; »theologischer« von Schultzkys besonders hervorgehoben!). »Das System widerspricht hier also der Erfahrung der Verborgen-

heit Gottes vor dem Menschen und seiner Freiheit diesem gegenüber« im Sinne der qualitativen Verschiedenheit von Gott und Mensch (S. 80; vgl. auch die sorgfältige Behandlung zur Frage der »Intersubjektivität«: S. 133 f.).

Er ist folgerichtig, daß Schultzkys dann von der Analyse der Kierkegaardischen Systemkritik zur Analyse der Einleitung zum »Begriff Angst« übergeht (»B 1.2«), wo sich ja Vigilius Haufniensis mit der Hegelschen Philosophie auseinandersetzt, um »Grenzüberschreitungen« auf wissenschaftlichem Gebiet zu vermeiden: Die Analyse der Angst gehört in das Gebiet der Psychologie! usw. (vgl. S. 85). G. Malantschuk leitet den Autor in die Methode und Praxis des beobachtenden Psychologen Kierkegaard ein, wie dieser psychologisch experimentierend am Menschen arbeitet und die diesbezüglichen Erkenntnisse schriftstellerisch verwertet. Der Zusammenhang von unmittelbarer Selbsterfahrung und der daraus abgeleiteten Deutung ist richtig erkannt. Daher Schultzkys Folgsatz: »Das Charakteristische an Kierkegaards Zur – Sprache – Bringen des Menschen ist aber, daß es trotz des hohen Abstraktionsniveaus seiner Existenzanalysen« (im Druck hervorgehoben!) »dennoch seine Anschaulichkeit« (im Druck hervorgehoben!) »jederzeit zurückgewinnen ... kann« (S. 92). Das »Zur – Sprache – Bringen der Angst als Lebenswirklichkeit« ist daher weniger eine »umfassende Schilderung des psychischen Phänomens der

Angst« (S. 93 f.) im Sinne der Stützung einer generellen Anthropologie – Theorie als vielmehr die »Sichtung und Deutung von den prinzipiellen Möglichkeiten der Sünde her« – und diese wieder als mögliche Existenzweisen des Menschen (S. 94). Es folgen dann – S. 94–97 – Hinweise auf die Bedeutung der »Kategorie« im »Begriff Angst«, wo sie nach Schultzkys meist eine »Erklärungsfunktion« hat, zuweilen der »Lebensorientierung« wie auch in anderen Schriften Kierkegaards dient. Der Bedeutung der »Kategorie« hätte ein eigener Abschnitt gewidmet werden können! Zu fragen ist, ob Kierkegaards Programm der »Existenzwissenschaft« (Übersetzung Schultzkys von »Existentiel – Videnskab«, Pap. IV C 100) im »Begriff Angst« wirklich nur »eine Theorie der Lebensorientierungen als (Deutung von Existenzweisen)« darstellt. Jenes gründet sich zwar auf Erfahrungsweisen der eigenen Person, öffnet aber den Weg über den Vorgang des subjektiven Erlebnisses zu einer gegen Hegels Begriff der Wirklichkeit gewandten neuen Wirklichkeit der Glaubensgewißheit. Das Sich – Gewiß – Werden des Subjekts mit der Möglichkeit der Glaubenserfahrung hat nach Meinung des Rezensenten mehr als nur »ontisch-noetischen Charakter« (vgl. S. 98).

Mit dem 2. Abschnitt des Teiles »B«, dem Problem der *Dialektik*, wird ja genau diese Linie gezogen: »Dialektik hat als solche also eine verweisende Funktion: sie verweist auf den Glau-

ben« (im Druck hervorgehoben!) »als die der Wahrheit des Menschen angemessenere Existenzweise« (S. 103). Das wird in weiteren fünf Unterabschnitten ausgeführt (S. 105–115). Ihnen folgt der 3. Abschnitt von Teil »B« über die »indirekte Mitteilung« als »Weise des Zur-Sprache-Bringens des Menschen bei Kierkegaard«, zweifellos die Kunst, die Kierkegaard vollendet als Form sprachlicher Kommunikation und im Dienste des »Aufmerksammachens« auf das Christliche beherrschte (vgl. besonders den 3. Unterabschnitt, S. 122–130 mit dem schön beschriebenen »Verdoppelungs«-Effekt der Mitteilung durch den Existierenden Selbst!).

Im Teil »C« wird das Problem der (qualitativen) Dialektik und der »indirekten Mitteilung« wieder aufgenommen (Vgl. S. 139), jetzt im Spannungsfeld »Climacus – Anticlimacus« mit der Begründung des existentiellen Wahrheitsbegriffes im christlichen Sinne. Kierkegaards Selbstprädikation »das Korrektiv« wird sorgfältig in die Lebensgeschichte des Großen Dänen eingefügt und nach der Grundintention hin ausgeleuchtet. Es ist besonders erfreulich, daß – vorbereitend auf den Teil »D« – die Schriften Kierkegaards, die sonst von den Forschern nicht in den Vordergrund gestellt werden wie die »Zwei kleinen ethisch-religiösen Abhandlungen von H.H.« (1849), auf die Frage nach der eignen, Kierkegaardschen Kompetenz – Einschätzung hin abgeklopft werden, um damit den Schnittpunkt der verschiedenen Dimen-

sionen des »Zur-Sprache-Bringen des Menschen« bei Kierkegaard zu zeigen. Das Durchspielen der Möglichkeit eines persönlichen, auch martyrerhaften, Konflikts mit dem Bestehenden wird sich bei Kierkegaard ab 1849 bis zum Lebensende immer deutlicher zeigen. Ein »Zur-Sprache-Bringen des Christen« kann daher in der (Noch-) Anti-Climacus-Schrift »Einübung im Christentum« (1850) gut nachgewiesen werden. Dies geschieht einmal in der Kunst der »indirekten Mitteilung«, um entscheidend auf das Christliche aufmerksamzumachen, dann aber die Verdopplung der Mitteilung, die dann auf die Bestimmung des (göttlichen) Mitteilenden Jesus Christus selbst zurückgeht im Glaubenserlebnis innerhalb der Situation der Gleichzeitigkeit. Das ist gut herausgearbeitet: »Sowohl Christus als auch der ihn Bekennende, ihm Nachfolgende, verwickelt den ihm Begegnenden in Widersprüche« (S. 191). Damit wird aber im Reduplikationschema der Kontrast deutlich: Die einzig absolute Grenze des Menschenmöglichen ist Christus, da er als Mensch zur Sprache kommt und zwar in der indirekten (Selbst)-Mitteilung, damit aber wieder in der Differenz zur Wirklichkeit des Angesprochenen. Das ergibt aber, wenn man den Verfasser recht versteht, den theologischen Sinn der »indirekten Mitteilung«. Sie ist existentiell notwendig und bedeutsam für eine theologische Anthropologie.

Schultzkys Buch deckt neue Zusammenhänge von Anthropologie – Aus-

sagen Kierkegaards auf. Das macht es wertvoll. Der Satzstil ist zuweilen etwas langatmig, was aber durch prägnante Formulierungen wieder wettgemacht wird. Leider ist das grundlegende Buch von Kresten Nordentoft »Kierkegaards Psykologi« (Kbh. 1972!) mit dem wertvollen Kapitel IV »Den antropologiske Model« (S. 114–158) nicht herangezogen worden.

W. v. Kloeden

Klempe, E. D.:

STUDIES IN THE PHILOSOPHY
OF KIERKEGAARD

The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. 79 pp.

Professor Klempe's volume attempts much and he almost delivers. First, he attempts to correct several misinterpretations of Kierkegaard's thought, then to analyse and clarify some of his central concepts and finally to set forth and defend an unorthodox interpretation of Kierkegaard's philosophy. We will comment on each in turn.

First, Klempe sets forth the criticisms which H. J. Paton made in *The Modern Predicament* (1955), and then he proceeds to show their irrelevance, illogic or misunderstanding.

The second project involves a number of issues. First, Klempe in basic agreement with Holmer and Swenson, attempts to show that the 'paradox' of faith enunciated by Kierkegaard is a matter of values and behavior and not a matter of the square of opposition.

This movement (leap) is not a continuation or even fulfillment of previous values, but is rather the actualization of new values which are discontinuous with those previously held, and from that point of view, paradoxical.

The next issue raised by Klempe is resolved in terms very like the above. Discussing Kierkegaard's ethical theory, Klempe maintains that the proper exegesis of "an existential system is impossible" would include the claim that "no norms may be established to which all behavior must conform." This is because, "There is no immediate ethical relationship between one individual and another." One really wonders what to make of this. Is that last assertion compatible with the wonder Kierkegaard expresses about what it is to pray and what does it mean to get married—two immediate relations, one religious and the other ethical, if ever there were immediate relations? Then too, we have to go on to the *Works of Love*.

Perhaps Klempe himself has inadvertently shown us the way. First, one is not certain that the ethical is simply a matter of rule-making or legislating "for another" (p. 36). Is ethics really legislating "for another?" Not if we believe Kant and Kierkegaard. It is just possible that Klempe finds difficulties in Kierkegaard just because he misconceives ethics as legislating "for another."

In the essay on "Kierkegaard and

Religious Statements" Klempe criticizes the positivistic analysis of Ayer and the language analysis of the Flew and MacIntyre volume by means of Collingwood's theory of absolute presupposition. This he, in turn, applies to explicate, all too briefly, Kierkegaard's theories about religious statements.

Questioning whether Kierkegaard was a traditional theist, Klempe argues that Climacus' references to God or the Eternal are not really about any transcendent being but are rather references about human beings, their passions, values and commitments.

However, one wonders if the account "theism" etc. is not overdrawn and whether Klempe has rendered the term "traditional theism" sufficiently precise, and one wonders why it is supposedly denied by Climacus. The argument is not convincing.

This is a tough and penetrating appraisal of Kierkegaard and deserves serious examination.

Robert L. Perkins

Teddy Petersen:

KIERKEGAARDS POLEMISKE DEBUT.
ARTIKLER 1834-36 I HISTORISK
SAMMENHÆNG
Odense 1977, 181 pp.
(Odense Universitetsforlag).

Fandtes Kierkegaards Forfatterskab ikke, vilde næppe nogen i vore Dage tillægge nogle Avisskriverier og Studenterforedrag fra Midten af 1830'erne,

skrevet af en kvik stud. theol. Betydning.

Nu har selvfølgelig alt, hvad Kierkegaard har skrevet og foretaget sig, Interesse for Forskningen, men ikke lige stor Interesse.

Lektor Teddy Petersens Udgivelse af den ganske unge Kierkegaards Artikler og Foredrag samt af dem, han polemiserede imod, og hans forbindende, oplysende og karakteriserende Text og lærde Noter, er fortjenstfuld. Hist og her kan man ganske vist faa Furer i Panden af den ungdommelige Selvsikkerhed hos Udgiveren, og man kan irriteres over den nymodens Akademi-kerjargon; men det er dog kun Skønhedspletter paa en ganske nyttig Publikation.

Havde Udgiveren typografisk gjort Forskel paa de udgivne Texter og den forbindende Text, vilde han have indlagt sig endnu en Fortjeneste.

N.Th.

Andrew J. Burgess:

PASSION, "KNOWING HOW," AND UNDERSTANDING: AN ESSAY ON THE CONCEPT OF FAITH

Missoula, Montana: Scholars Press 1975.

xv + 132 pp.

This essay explores some of the implications of Kierkegaard's "Faith is a happy passion" by treating the passion of faith as, in the language of contemporary analytic philosophy, a disposition. It is thus able to show the crucial connection between religious practice and the content of faith or, in

Kierkegaard's language, between its "how" and its "what." It also offers some suggestions concerning the nature of religious knowledge and the possibility of meaningful dialogue between sceptics and believers.

The contents of this book reflect these closely related aims. Chapter one discusses the conflict between passion and reason as set forth in Descartes, Hume, and Spinoza and the critique of the resulting "traditional view" of the emotions in Ryle, Bedford, and Peters. Chapter two introduces Kierkegaard's (actually, Climacus') distinction between the "how" and the "what" of faith, examines this distinction in the light of some of the accounts of passion and reason cited above, and argues that Climacus is justified in speaking of the "mutual fit" of the paradox and the passion. Chapter three explores some of the possibilities of a dispositional analysis of knowledge using the "knowing how"/"knowing that" distinction with particular reference to the views of Schmidt, Braithwaite and, perhaps surprisingly, Kai Nielsen. Chapter four reports the debate between MacIntyre, Winch, *et. al.* and concludes with a discussion of the concept of passionate faith. Chapter five provides a further discussion of the concept of dispositional analysis and some interesting and suggestive remarks about the relations of Kierkegaard and Wittgenstein.

This essay does not provide any detailed discussion of the texts setting

forth Climacus' "how"/"what" distinction. Neither does it offer any particularly new or striking interpretations of the views of the various linguistic analysts here discussed. It does however do something which is much more difficult and, for the moment at least, perhaps more important. It places both Kierkegaard and the analysts against the background of Cartesian and post-Cartesian philosophy and shows how, thus considered, each can be used to shed light and illumination upon the other. These relations are interesting and important and Burgess has explored them with both skill and understanding.

Alastair McKinnon

»CORSAREN«

M. A. Goldschmidts årgange genudgivet ved Uffe Andreasen. Det danske Sprog- og Litteraturselskab og C. A. Reitzels Boghandel. Bd. 1-6, Kbh. 1977-79.

Velkendt er det, at »Corsaren« kom til at spille en – for stor – Rolle i Kierkegaards Liv. De fleste kender dog kun dette Ugeblad af Omtale, ikke af Selvsyn.

I sig selv er det da fortjenstfuldt, at Goldschmidts Aargange, de eneste der politisk og litterært havde en vis Betydning, nu bliver genoptrykt – og paa bedre Papir end de sjældne og altid ukomplette Originaludgaver.

»Corsaren« var et Oppositionsblad i Enevældens lille København, vendt

mod Kongemagten og den konservative Regering, men ofte lige saa kritisk mod den politiske Opposition, Nationalliberalismen.

Ofte er de mange smaa og større Artikler ganske fornøjelig Læsning for Nutidslæsere, der har Tingene paa Afstand. For de angrebne var det dengang mindre morsomt, og alene derved, at Angrebsformen, ofte ledsaget af elendige Karrikaturtegninger, dengang var uvant, har Bladet haft vanskeligt ved at blive taget alvorligt. Dets Betydning blev, saa vidt jeg kan skønne, stærkt overvurderet baade af Goldschmidt selv og af Kierkegaard. For en nutidig Læser er Bladet ofte vanskelig Læsning paa Grund af de mange Underfundigheder og Hentydninger til nu forlængst glemte Personer, Skrifter og Episoder i den politiske og litterære Verden.

Et Kommentarbånd vilde være ønskeligt, men kræve Aaringers Arbejde med Studium ikke mindst af den samtidige Dagspresse, som i Almindelighed ikke just kan kaldes inspirerende Læsning. Der er dog planlagt et Registerbånd.

I de første fem Bånd omtales Kierkegaard ikke ofte. Angrebene begyndte først i Januar 1846. I Slutningen af Aaret opgav Goldschmidt at skrive og redigere »Corsaren« og den begavede, men gemene P. L. Møller forlod Danmark for heldigvis aldrig at vende tilbage.

Da Kierkegaards Disputats udkom i September 1841, blev den bemærket med en Notits i Bladets Nr. 49 og med

en studentikos, anstrengt-vittig Anmeldelse i Nr. 51, hvortil kom en redaktionel Tilføjelse.

»Enten–Eller« blev anmeldt i Bladets Nr. 129 (10. Marts 1843). Værket var udkommet 20. Februar samme Aar, saa man kan ikke undres over, at Anmeldelsen ikke bærer Præg af, at Goldschmidt har læst det, men højst bladret deri. Victor Eremita kaldes ganske vist en »Aandsaristokrat«, »en mægtig Aand«, »en usædvanlig Aand«; men ligegyldigt hvorledes disse Udtryk er mente, indeholder Anmeldelsen intet andet end opstyltet Snak.

»Stadier paa Livets Vei« gav i 1845 Bladet Anledning til en Notits.

6. Maj 1845 skrev saa Redaktør M. L. Nathanson (under Mærket »-n«) i Berlingske Tidende, som dengang var en Avis med ringe Udbredelse, en yderst velmenende, men indiskret Anmeldelse af »Tre Taler ved tænkte Leiligheder« og »Stadier paa Livets Vei«. Nathanson – der i sin Tid havde staaet i Handelslære hos Kierkegaards Fader – skrev bl. a., at »Mag. Kierkegaard ... har ... i de senere Aar udfoldet [en] Skribentvirksomhed, dersom man tør troe Rygtet, der vel ikke tager Feil i at erklære ham som Forfatter til »Enten–Eller« og den Række Skrifter, der aabenbart derivere sig fra samme Haand.«

Omgaaende kom Kierkegaard med et Indlæg i »Fædrelandet« (9. Maj 1845, optrykt SV, 2. Udg., XIII, 455–458). Han var øjensynligt ikke klar over, at Nathanson skrev under Mærke, i den

Avis han redigerede. Egentlig benægtede Kierkegaard ikke den rigtige Formodning, men søgte at tilsløre Fakta.

»Corsaren«, der ikke lod nogen Lejlighed gaa fra sig til at stikle til det konservative, overvejende merkantilt prægede »Berlingske Tidende« og dets Redaktør, var samme Dag paa Pletten (i Nr. 242), og denne Gang paa Kierkegaards Side: »Da 'Berlingske Tidende' har fundet det passende at navngive den ubekjendte Forfatter af »Enten–Eller« og »Livets Stadier«, saa maa det ogsaa være os tilladt at nævne Forfatteren af »Kjærlighed i Valby« [og flere fiktive Lystspil] ... Det er nemlig Hr. Grosserer Nathanson. Samme Herre er ligeledes Forfatter af det næste Stykke, der bliver udpebet paa det kongelige Theater.«

Ikke nok med det. I »Corsaren« Nr. 245 (23. Maj 1845) støttede Bladet Kierkegaard med en for Tilfældet opdigtet »Udskrift af 'Corsarens' Vidnekammers Protokol«, der fortjener at citeres i sin Helhed:

»Magister S. Kierkegaard contra:
»Berlingske«.

I nærværende Sag, som af velædle Magister Kierkegaard er anlagt mod »Berlingske«, fordi denne paa en ædel Maade har rost en af Citanten ikke skreven Bog, og for at have fremstillet hans Sprog ligesaa blomstrende som vore Finanser og vor Smørproduktion, hvorfor Citanten søger sig tilkjendt en passende Æresoprejsning og de brugte Udtryk mortificerede – kjendes saaledes for Ret:

Den af Indstævnte, »Berlingske«, udtalte Ros over den af Citanten ikke skrevne Bog, bør død og magtesløs at være og ikke i nogensomhelst tænkelig og utænkelig Maade komme denne til Skade paa gode Navn og Rygte. – For sit i denne Sag udviste Forhold bør Indstævnte bøde en Dragt Prygl til lige Deling mellem sin egen og »Aftenbladets« aandelige Fattigkasse.«

Saadanne Notitser gør »Corsaren« til fornøjelig Læsning; men den unge Goldschmidt forstod i mange Tilfælde, særligt i den følgende Tid, ikke at holde Bladet paa dette Plan.

6. November 1845 udgav Goldschmidt sin store Novelle »En Jøde«, som Kierkegaard læste med Sympati og Anerkendelse, hvilket han gav Udtryk for overfor Forfatteren, da de mødtes paa Gaden. Ved denne Lejlighed var det, at Kierkegaard første Gang hævdede P. L. Møllers nære Tilknytning til »Corsaren«. Goldschmidt protesterede og søgte forgæves at benægte Forholdet.

Kort efter vedkendte P. L. Møller sig dog offentligt i Erslews »Almindeligt Forfatter-Lexicon« (Bd. 2, 406) at have bidraget til »Corsaren« med »adskillige Kritiker og Digte.«

Kierkegaard var altsaa paa rette Spor, og 27. Dec. 1845 faldt hans afgørende Slag offentligt i »Fædrelandet« (optrykt SV, 2. Udg., XIII, 459 ff.) under Pseudonymet »Frater Taciturnus«, som hævdede »ubi spiritus, ibi ecclesia: ubi P. L. Møller, ibi »Corsaren«, og bad om at maatte blive uskældt i Bladet

som andre ordentlige Mennesker var blevet det.

Bladet efterkom hans Ønske, der fik en saa voldsom Effekt baade for Kierkegaard, for Goldschmidt og for P. L. Møller.

Hele Forløbet af »Corsar-Affæren« er detailleret skildret i Elias Bredsdorffs Bog, der samtidig er kommet i en ny Udgave, anmeldt her.

Medens SK som nævnt kun omtales forholdsvis lidt i de første fem Bind af »Corsaren«, startede Smædekampagnen mod ham i Januar 1846 og fortsatte langt hen paa Aaret.

Den begyndte ret harmløst med en længere Redegørelse for, hvorledes »Frater taciturnus« til »Fædrelandet«s Redaktion skulde have meddelt, at P. L. Møller selv til SK havde røbet sig som den egentlige Redaktør af »Corsaren« (Nr. 276); men derefter tog man fat med Karrikaturtegninger, kortere og længere Artikler, ikke uvittige, dog stadigt mere nærgaaende, mistolkende og fordrejende, underlødige, simple og perfide.

SK fik at mærke, hvad det vil sige at være et Geni i en Købstad. De toneangivende litterære og kirkelige Kredse ignorerede ham saa vidt muligt, og Goldschmidt kendte – som unge, begavede Mennesker dengang som nu – ikke Begrænsningens Kunst i sin Kampagne, fortsatte blot ud over al Rimelighed. Paa SK gjorde det et voldsomt Indtryk. Havde SK levet i vore Dage, hvor slige Smædekampagner er blevet almindelige, vilde han formodentlig

have forstaaet, at det eneste værdige Svar paa den Slags er Tavshed, og at enhver offentlig Reaktion blot giver Angriberen en ufortjent Ære.

Baade Sprog- og Litteraturselskabet og Forlaget fortjener Paaskønnelse for sit Initiativ med Genudgivelsen af Goldschmidts Aargange af »Corsaren«.

Niels Thulstrup

Elias Bredsdorff:

CORSAREN, GOLDSCHMIDT OG KIERKEGAARD

Corsarens Forlag, Kbh. 1977, 140 pp.

Bredsdorffs fortræffelige lille Bog om »Corsaren«, Goldschmidt og Kierkegaard behøver antagelig ingen nærmere Præsentation, da den er velkendt siden han i 1941 og i den stærkt udvidede Udgave i 1962 lagde den frem for Offentligheden.

I denne nye Udgave er der foretaget en let Revision, især under Hensyn til de nye Udgaver af Goldschmidts Breve og Kommentaren til hans Erindringer.

Bredsdorff giver baade en redelig Fremstilling og Karakteristik af Ugebladet, og han tilstræber i sin Vurdering af »Corsar-Affæren« at skifte Sol og Vind lige. Man maa nok indrømme Bredsdorff, og Goldschmidt, at Kierkegaard var vanskelig at stille tilfreds.

Niels Thulstrup

Benkt-Erik Benktson:

EXISTENS OCH TRO. FRÅN SOKRATES TILL SIMONE DE BEAUVOIR

Bo Cavefors Bokförlag. Lund 1977.

394 sider.

Forfatteren blev i 1948 dr. theol. i Lund på en afhandling med titlen: Den naturliga teologiens problem hos Karl Barth. Senere har han bevæget sig inden for problematikken omkring Barth, Gogarten, Bultmann og er fanget ind af Søren Kierkegaard og en lang række tænkere, der med større eller mindre ret kan regnes for eksistentialister, de være sig filosoffer eller teologer, kristne eller ateister eller religiøse af en type, der hverken kan tages til indtægt for et klart kristent eller ateistisk standpunkt.

Som allerede undertitlen lader formode, forsøger bogen at spænde meget vidt, fra Sokrates til Sartres kendte veninde og medarbejder Simone de Beauvoir, f. 1908, vel bedst kendt fra sin store, prisbelønnede roman »Mandarinerne«, 1954, lidt af en nøgleroman om Sartre og Camus; men hun er også forfatter af en række filosofiske værker, især om den angst, der er det »fremmedgjorte« menneskes lod i en verden som vor. Vi præsenteres for Sokrates, Augustin o.s.v., men dvæler særlig ved Pascal, Hegel og den ældre Schelling, frem for alle Kierkegaard og så på meget fremtrædende plads Dostojefski og Nietzsche, hvorefter følger de velkendte navne fra såkaldt eksistens-tænkning som Jaspers, Heidegger, Marcel, Sartre, Camus og ikke

mindst den nævnte Simone de Beauvoir, overraskende også Tillich, død 1965 og den berømte Dietrich Bonhoeffer, henrettet af nazisterne april 1945.

Dette må imidlertid ikke opfattes, som om disse og mangfoldige andre tænkere behandles i kronologisk rækkefølge; tværtimod kan man snarest sige. Lidt uvenligt sagt rodes de rundt mellem hinanden. Forfatteren røber overvældende belæsthed, men han er åbenbart selv blevet sådan tynget af den uhyre stofmængde, at han ikke evner at give et blot nogenlunde klart overblik, skønt arbejdet er opdelt i en ret lang række underafdelinger med oftest nogenlunde rammende overskrifter. Sjældent har jeg læst en bog, hvor jeg i den grad har følt savnet af et navneregister for ikke at tale om et sagregister. En ekstra vanskelighed er det så, at vi normalt ikke får ordentlig besked om, hvor de mangfoldige citater er at finde. Ved første gennemlæsning er det yderst svært at få om også bare lidt af et overblik, men jo mere man arbejder med bogen, des klarere bliver dog dens anliggende.

Selvfølgelig er det svært i et sådant vildnis af opfattelser at finde nogenlunde »acceptable« stier. Et vist foreløbigt overblik, dog nærmest som en introduktion, får vi i et ret kort afsnit, der hedder »eksistentialisme og essentialisme«. Er eksistensen forud for væren (essentia), som især Sartre hævder, eller er essentia, som f.eks. Platon mente, det egentlige og primære, og

eksistensen derefter et fald, et tab af den sande væren. Men tro endelig ikke, at vi hermed når klarhed. En mand som Camus, der jo trods alt stod Sartre ret nær, kan tale om, at kravet »gå til revolt« kun giver mening, hvis der i jeg'et er noget uforanderligt at bevare.

Men kunne man så ikke opdele eksistens-filosofferne i kristne og ikke-kristne og så muligvis dele de kristne efter trossamfund? Nej, mener Benktson, det giver i alt fald ikke klarhed. Alle steder behandles jo de samme problemer. Og hvem hører egentlig til i troens eller i ateismens verden? Den berømte Ivan Karamasoff i Dostojefskis roman var jo faktisk ikke helhjerteret gudløs. Og nu den store »ateist« Nietzsche, der forkynder Guds død og trodser på det som en befrielse, kan af en så kyndig forsker som Heidegger karakteriseres som »der leidenschaftlich den Gott suchende letzte deutsche Philosoph«. Eller Heidegger selv? Benktson anvender nærmest urimelig megen kraft på at godtgøre, at denne visselig ikke fornægtede alt oversanseligt. Noget lignende gælder Camus. Og vil man modsætningsvist stemple Jaspers som kristen, kommer man for alvor galt af sted.

Bedre er det ikke, om man prøver at inddele eksistentialisterne og deres »slægtninge« i optimister og pessimister. At Camus bekender sig og »sin Sisyfos« som optimist, turde være velkendt, og selveste Simone de Beauvoir forsikrer, at Sartre ingenlunde repræsenterer »en fortvivlelsens filosofi«.

Men selvfølgelig mærker man forskel på, om man forankrer sit livssyn i kristen gudstro, eller man søger andre veje. Forøvrigt har da også forfatteren selv jan. 1977 holdt et foredrag i Uppsala om »Brytningen mellem kristen og ateistisk existentialism«.

Og så til sidst: Skal man i få ord angive arbejdets hovedsigte, må det være spørgsmålet om menneskets »fremmedgørelse«, »Entfremdung«, »alienation«. Man bør ikke jage bogen igennem; så forvirres man bare. Den skal læses langsomt med tid til at dvæle. Så giver den udbytte omend også forvirring.

N. H. Sjøe (†)

Paul Görtler:

DER PHILOSOPHISCHE WEG
HEINRICH BARTHS

Transzendental begründete Existenzial-
philosophie als Basis für das ökumenische
Gespräch.

Schwabe et Co Verlag. Basel, Stuttgart. 1976.
291 sider.

Heinrich Barth, 1890–1965, var 1928–1960 professor i filosofi i Basel og således 1935–62 kollega af sin berømte broder teologiprofessoren Karl Barth. De stod faktisk ikke hinanden særlig fjernt, omend Heinrich B. efterhånden mindede mere om prof. Emil Brunner i Zürich. Han kan vel især kendetegnes ved to ting: dels var han udpræget eksistensfilosof, men ikke på Heideggers linje, idet han sagde bestemt nej

til en eksistensfilosofi, der udvikler en i sig selv hvilende og altså mod transcendensen lukket menneskelig ontologi; dels var han livet igennem kirkelig kristen. Et hovedproblem blev da for ham forholdet mellem filosofisk og teologisk erkendelse. De to hører uløseligt sammen, men man kan ikke påvise en sådan samhørighed mellem dem, at man fra den ene erkendelsesform kan nå til den anden, hverken idet filosofisk erkendelse stræber mod en slags kroning eller fuldendelse i troen (*intellectus quaerens fidem*) eller omvendt, idet troen søger sin fuldendelse i filosofien.

Bogen her er, som titlen antyder, en redegørelse for H. Barths filosofiske vej, hvor Platon, Aristoteles, Augustin og ikke mindst Kant og nykantianismen er afgørende, men hvor han også har søgt at lære noget om ægte menneskelig eksistens gennem studie af Kierkegaard, ikke mindst »Gjentagelsen«. Et fyldigt referat af bogen skal ikke her gives. Dels ville det føre ind på spørgsmål, der ligger et Kierkegaard-studium meget fjernt, dels har jeg i Kierkegaardiana VII (1968, s. 236 ff) ret udførligt anmeldt det arbejde »Erkenntnis der Existenz«, der blev H. Barths sidste og et sammenfattende udtryk for hans opfattelse, foruden at Jørgen Pedersen, lektor i midaldrelig filosofi og teologi, samstedes har anmeldt »Philosophie der Erscheinung.«

Skulle jeg tilføje noget til det, jeg

skrev i 1968, måtte det være en understregning af, hvor ivrigt H. Barth fastslår, at den teologiske erkendelse af Guds åbenbaring i Kristus ikke primært giver os en »lære«, men alt drejer sig om et møde med Jesus som Kristus. Men dette betyder, at de teologiske og de filosofiske begreber i sidste instans er inkommensurable. Lærer vi f. eks. af Kant, hvad filosofisk set mennesket er som personlighed, kan vi ikke derfra nå frem til, hvad det er at være et Guds barn. Derfor er begrebet »forudforståelse« problematisk. En antropologisk ontologi, om den så aldrig så meget er smykket med »eksistensfilosofisk tematik«, kan ikke åbne for den kristne tro. Faktisk bliver der, om jeg ser ret, hos H. Barth ikke organisk plads for et grundtvigsk »Menneske først«.

Men dette betyder så, at H. Barth vel kæmper dygtigt med problemet om det rette forhold mellem filosofi og teologi. Men han når ikke til en klar og definitiv løsning. Kan det imidlertid være anderledes? Har ikke Karl Barth ret i, at teologen som teolog kan lære en masse af forskellige filosoffer, men han finder ingen, hvem han helhjertet kan tilslutte sig? Eller burde en anmeldelse af en bog som denne ende med en opfordring til at arbejde videre med det grundproblem, som H. Barth næppe fik løst? H. Barth er i hvert fald mere læseværdig, end man vistnok rigtig har opdaget. Men han kræver meget af sin læser.

N. H. Sjøe (†)

Petry, M. J., tr. and ed.,
HEGEL'S PHILOSOPHY OF
SUBJECTIVE SPIRIT
3 vols. Dordrecht, Holland and Boston:
D. Riedel Publishing Company 1978,
clvii and 174 pp., 677 pp., 502 pp.

This monumental three volume work is a massive contribution to Hegel studies for several reasons. The primary reason is that it is the first German-English parallel text edition of any of Hegel's work except the "Preface" to the *Phenomenology*, translated by Walter Kaufmann (New York: Doubleday, 1965). Although this latter is not an independent work, it has been treated independently numerous times.

The second reason is the inclusiveness of the edition, for it contains the parts of the *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* devoted to the first of the three major divisions of the philosophy of spirit as well as all the relevant material devoted to anthropology, phenomenology and psychology in both its 1830 and the 1845 texts, the draft of his projected book on subjective spirit, a lot of previously unpublished material including the only complete version of the Berlin *Phenomenology* of 1825.

The third reason for the work's significance is the unbelievable historical and philosophical erudition Prof. Petry has poured into the introduction and notes. The first volume contains his introduction which is 157 pages long, a considerable work in itself. The

introduction contains major discussions of empiricism, structure, system, anthropology, phenomenology, psychology, the sources of Hegel's thought, the conditions and interrelations of the texts and a consideration of Hegel's language.

It is perhaps the first concept which is most important to Petry and he has certainly made one important contribution to our understanding of Hegel's concept of the empirical. Petry's comprehension of the concept in Hegel was previously manifested in his edition of *Hegel's Philosophy of Nature* (London and New York, 1970, 3 vols.). This work was as sound in erudition as the present though the format was quite different. *The Philosophy of Subjective Spirit* as a facing page translation while the *Philosophy of Nature* is a straightforward translation. Also, many of the notes in the latter are in German while the present volume's notes are entirely in English except for titles. Another significant point is that Petry's introduction to the *Philosophy of Nature* is more concerned with the inner relation of the philosophical structure and the empirical data while in the *Philosophy of Subjective Spirit* he is more concerned with what I can only call the fate of the empirical content of Hegel's *Philosophy of Subjective Spirit* among his students and critics.

In the *Philosophy of Nature* Petry first discusses the relation of Hegel's concept of the *Encyclopaedia* as a

system to other concepts of an encyclopaedia. This is not only historical erudition at its best, but it is also a contribution to the elucidation of the notion. Petry maintains that the datedness of the scientific material in Hegel's *Encyclopaedia* in no way infers that the philosophic structure of knowledge is outmoded or irrelevant. However, many critics have moved from the outmodedness of the science (an empirical question) to the irrelevance of Hegel's structure and method (a philosophical issue). The move is an obvious nonsequitur. Petry was attracted to the concept of nature because it is distinct from the logical categories and is the presupposition for consciousness. Furthermore, his discussion is free from epistemological concerns. *The Philosophy of Nature* is a systematic survey of the whole range of the natural sciences as known at the time. It is in this sense somewhat comparable with Asimov's *An Intelligent Man's Guide to Science*. Still there is more and that more is the logical and systematic scheme of hierarchies into which Hegel pours the empirical date. When he published this work Petry was convinced that having placed the philosophy of nature in its historical context through the massive notes he appended, it would make an ideal approach to an appraisal of the system itself.

Petry analyzed the concepts of levels, hierarchies and spheres in modern philosophy of science to point up sig-

nificant analogies in Hegel's *Philosophy of Nature*. He appeals to a large number of authors: Tisza, Harré, Nagel, Bohm and J. W. Addison. Petry's views seem quite controversial, and there is enough substance to them to provoke a new and fresh examination of Hegel's philosophy of nature.

The approach to empiricism, or rather Hegel's empiricism, in the present introduction is rather the attempt to assess the empiricism of Hegel and the failure of most of his followers to appreciate this element of his thought. Even to talk about Hegel's empiricism has an odd ring to it, but numerous of his critics were quite engaged with this element of his thought. Petry begins with a long quotation from J. F. Herbart which bears repeating:

The empiricism of the Hegelians is not, of course the ordinary naive empiricism of the collectors, observers and experimenters, nor is it the bewildering empiricism poured forth in the pretentious oratory of Schelling and his school. It is an empiricism that is *aware of its faults*, and which openly and candidly *admits* its inner contradictions! Hence its instructiveness, hence its constituting the proper and dispensable introduction to metaphysics.

(Vol. 1, p. ix)

This quotation sets the basic tone of this section of the introduction. For Petry, empiricism is an essential part of "the basic methodology of Hegelianism." This view, of course, runs con-

trary to many interpretations and criticisms of Hegel, and thus Petry's view should be thoroughly examined. If he and Herbart are correct, then a lot of Hegel scholarship is quite incorrect.

First in this context, we should examine Hegel's rejection the subject-object opposition as the starting place for all modern philosophies. This entrée into empiricism is quite different from Hegel's and so may account for the neglect of Hegel's views of empiricism by many. (How is that for an ironic understatement?) From this it follows that the status of commonsense "empiricism" is not the necessarily fundamental starting point for philosophy.

Hegel begins with the "soul" in the Aristotelian sense and his philosophy can be construed as an attempt to update him. Although Hegel has some approving remarks about the French materialists (and Condillac especially) he pointed out that his own point of departure is far removed from post-Cartesian philosophy. Hegel begins with the rich empirical content of the sciences with which most men are infatuated, and he was a master of the empirical content of the sciences of his day. However, he does not stop there, for he attempts to relate the sciences dialectically, hierarchically and teleologically to principles not inherent in the empirical matter itself. In other words, Hegel attempts to go beyond the empirical data to the Notion.

It is just at this point that his

followers ride off in all directions and usually hoist themselves on their own petards. First, perhaps none of Hegel's followers had the command of the sciences, in the present instance, empirical and rational psychology, that he himself had. Thus most of the favorable comment on the scientific aspects of his system is amateurish. Next the relation of the abstractions of the *Logic* to the purely contingent and historical level of scientific knowledge has not to this day been settled. Third, there is the ever popular question of the relation of the *Phenomenology* to the system. That question has provoked a flood of ingenuity. All three of these issues appeared in the subsequent history of Hegelianism because, one suspects, the master was not as clear as he should have been.

This quagmire of questions, abstractions and misunderstandings led Feuerbach and Marx in the right direction, according to Petry, and makes them the best and most nearly correct of his interpreters. Their interpretation in Hegel's system may not have been correct, but by attempting to focus attention on that component they hindered the withdrawal of Hegelianism into complete fantasy and intellectual sterility.

It is strange that Petry did not mention Kierkegaard in this context. Although, to be sure, Kierkegaard was not particularly interested in the sciences and what is usually called the empirical, there are at least two reasons

Petry would have done well to have discussed him. First, Kierkegaard had a deep appreciation of the concrete and particular which is finally the subject of the sciences. The sciences pull in two directions: the minute examination of the particular and the broad abstractions of "scientific laws." If the Hegelian view of science was in any sense successful, it is because it managed to achieve an explanation (however limited it may seem to us) of this tension. This pull does not become a theme in Kierkegaard's writings and so it is usually said that he had no appreciation of science. Still, few have had a deeper appreciation of the concrete individual's self, philosophically conceived. It is the sustained effort to comprehend the concrete individual that led to his "psychology," and it is precisely his views of the self that make mention of him in Petry's introduction to *this* book even more appropriate than the mention of Feuerbach and Marx.

The second reason Petry would have done well to mention Kierkegaard in this context is that his epistemology is far more empirical than that of either Feuerbach or Marx. It is just his sense of the empirical qualified with a skeptical aversion for abstractions and mystification that saved him from the gross unrealities of "species-being" and the numerous abstractions and mythological personifications of capitalism, communism and class-consciousness – whatever that is.

Though Kierkegaard's works are full of terms which have no empirical referent, he is quite aware of the fact. It is his struggle with this realization that led to his most sustained criticism of traditional theology and was one major component in his view of paradox. He did his best to present the empirical brackets on many traditional terms in his thought and the same skeptical abrasiveness toward the abstract led him to avoid further inventions. There is a remarkable empirical restraint in Kierkegaard that is much more appealing to modern taste than the numerous non-referring abstractions of Hegel or Feuerbach or Marx.

This review has been dominated by Petry's introduction and praise that is not excessive about the erudition of his notes. Hegel's work has not been reviewed for it seemed inappropriate to review work by a man dead almost one hundred and fifty years. Still, two brief comments seem called for.

First, *A Fragment on the Philosophy of Spirit* was first published in 1961 by Friedhelm Nicolin in *Hegel Studies*, Bd. 1, ss, 9-48. In his introduction, Nicolin gives a complete account of Hegel's intentions and frustrations, first expressed in 1811, regarding the working out of his psychology. However, the crucial point may be that in 1820 he expressed in the *Philosophy of Right* a desire to fully elaborate his doctrine of spirit. Whether what he had in mind was a book as large as the

Philosophy of Right is questionable, but for internal reasons it appears that these fragments were written just after the *Philosophy of Right*. Petry speculates that had Hegel finished the work, "the overall context of Hegel's political philosophy would have been much more widely understood, and the general nineteenth and twentieth century conception of his thought would certainly have been different." (Vol. 1, 155)

It may be too bold to suggest that these laudable results would have occurred if *even these fragments* had been known particularly in view of the fact that so much was available to give the lie to many misconceptions. Still, the passages about the racial and natural varieties of man (pp. 112-113) could conceivably have had some positive effect against some of the more unsavory forms of nationalistic and racial pride. Also Hegel's claim that racial variety is related to the physical differentiation of the earth is quite a far cry from what many have thought to be his "idealism." This view is considerably expanded in the introduction to the "Lectures on the Philosophy of World History" recently translated in full by H. B. Nisbet with an introduction by Duncan Forbes (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

The second comment is in regard to the summer term notes of 1825 on the "Phenomenology of Spirit." These comments, derived from student notes, show that Hegel was himself consider-

ably exercised by the relation of the *Phenomenology of Spirit* (1807) to the phenomenology of the *Encyclopaedia*. Michelet was the first to note the dual treatments of phenomenology and the problem of their relations. Petry's brief discussion (Vol. 3, 359–362) will satisfy neither those who think that there is no problem in this matter nor those who think it can be talked away. Petry's rather common sense mediation seems the only sane solution (middle p. 191).

Finally, I stand in literal awe of anyone who can make such clear English prose from such diffuse (and all the other nasty things one can say of Hegel's) prose. The sources of support for the undertaking are also to be congratulated for their contribution to the (all too slow) progress of knowledge.

Robert L. Perkins

Navikas, Joseph L.:

CONSCIOUSNESS AND REALITY:
HEGEL'S PHILOSOPHY OF
SUBJECTIVITY

The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. 284 pp.

This is an excellent commentary of Hegel's *Phenomenology* and will be of use to graduate students in their first course on that work. The experienced Hegelian will find it illuminating and controversial alternately. The book is quite different from Quentin Lauer's *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit* (New York, 1976), for Lauer

sticks much closer to a reconstruction of the turns of Hegel's argument than Navikas, for the latter is much more like a commentary. Lauer attempts to "let Hegel talk for himself" and uses a large number of quotations while Navikas attempts to render a third-person comment and summary. Both books are excellent and have their distinctive merits.

My major difficulty with reading Navikas' book is with his statements and views regarding the question of a presuppositionless beginning in Hegel's philosophy. I would tend to agree that it is at least difficult to have a presuppositionless beginning in philosophy, i. e., that Hegel's *Phenomenology* is not "radically presuppositionless" (p. 34). As Kierkegaard emphasized, philosophy must begin with a decision to begin to philosophize and to begin with this (consciousness in Hegel) rather than that (for instance, sense data). Still, it seems that Navikas can make his point without undercutting the fundamental thrust of Hegel's phenomenological method. Navikas writes: "In other words, Hegel assumes that only acts of consciousness can really constitute the subject matter of philosophical activity and that sense-certitude can function productively in isolation." (loc. cit.) That is all well and good, and so Kierkegaard and Navikas are correct: Hegel's philosophy has presuppositions.

Still, as Hegel began the *Phenomenology*, did he have to begin it as he did? Could he not have taken up whatever

subject matter consciousness presented, examine it and move on to other subjects. Conceivably he could have begun with the mapping of social consciousness and later taken up the cognitive considerations with which he actually began. In other words, the phenomenological method could have begun elsewhere and yet have been inclusive. In this sense the *Phenomenology* does not have a necessary and absolute beginning, i.e., a presupposition.

However, there is a price to pay for claiming he could have done things otherwise, and it would still have been a *Phenomenology of Spirit*. That price is the absoluteness and necessity of the initial move, of the internal development and of the conclusion. It is just here that the crux of interpreting the *Phenomenology* seems to lie: if a phenomenological philosophy is necessary and absolute, and Hegel seems to claim that it is, how is the absoluteness and necessity given in the phenomena without their being presupposed? If the necessity is in the phenomena, how is it known? Or better, if the necessity is in the phenomena, how could anyone not know it? Is the necessity a datum of the phenomenon? If it is claimed that the necessity is there only *for us*, one wonders how such a claim could be supported or denied. There are a lot of questions.

In other words, when Navikas claims that the *Phenomenology* has presup-

positions, his challenge does not take into account the very openness of the phenomenological method itself, and the problems that openness infers for the necessity and absoluteness of the phenomenological method and its results. Instead of criticizing Hegel for having presuppositions, Navikas should have argued, that given the openness of the phenomenological method, the presuppositions, whatever they are and however many there are, are necessary for any exercise whatsoever of that method. Navikas criticizes Hegel for having presuppositions when he thought he did not. Navikas should have criticized Hegel for even thinking he could do without presuppositions. Kierkegaard is closer to the mark than Navikas is.

One other point, briefly. The subtitle promises more than is delivered. The book does not present Hegel's philosophy of subjectivity; it is a commentary on the major moves of the *Phenomenology*.

Robert L. Perkins

Hermann Noack:

DIE PHILOSOPHIE WESTEUROPAS
IM ZWANZIGSTEN JAHRHUNDERT
2. Aufl., Basel 1976, 399 pp.
(Schwabe und Co.).

Hermann Noacks Oversigt over den vesteuropæiske Filosofi i dette Aarhundrede, der udkom første Gang i 1961, og som med Rette har vundet betydelig Udbredelse, er i den nye Udgave

blevet revideret og forøget med Kapitler om den franske Strukturalisme, om Pragmatismen og om Frankfurter-skolen.

Mest vellykket forekommer det store Afsnit, der begynder med Nietzsche og som videre handler om Livsfilosofferne, som de kaldes. Med ikke ringe Udbytte læses ogsaa Kapitlet om Dilthey og Historismen. Mindre tiltrækkende er Fremstillingen af Nykantianismen, Fænomenologismen og Nic. Hartmann, ligesom Bogens sidste Afsnit om den nyeste Filosofi og Pseudofilosofi. Med Interesse læses Fremstillingen af Udviklingen fra Eksistensdialektik til Eksistensfilosofi, hvor naturligtvis ogsaa Kierkegaard nævnes; men, som Forfatteren af den sympatiske Bog selv sagtmodigt siger, er det ikke andet og mere end en introducerende Oversigt.

N.Th.

Wolfgang Stegmüller:

HAUPTSTRÖMUNGEN DER GEGENWARTSPHILOSOPHIE, EINE KRITISCHE EINFÜHRUNG

6. Aufl., Bd. I-II, 742 + 566 pp.
Stuttgart 1976 (Alfred Kröner Verlag).

Stegmüllers oprindelige Oversigtsværk er fra Udgave til Udgave vokset i Omfang, saa den nu er en veritabel Haandbog, selv om Loyalitet mod de indbyrdes meget forskellige Filosoffer og skarpt Blik for deres Svagheder motiverer Undertitlens Udtryk »eine kritische Einführung«.

Medens Kapitlerne i Bd. I om Brentano, Husserl, Scheler, Heidegger, Jaspers, Nic. Hartmann, Rob. Reininger, Paul Häberlin, Empirismen og Wienerkredsen er saa godt som uændrede fra tidligere Udgaver, er de sidste Kapitler i første Bind, om nutidig analytisk Filosofi og om Wittgenstein betydeligt bearbejdede.

Skønt Forf.s Interesse for Videnskabsteori er fremtrædende, mest i Værkets sidste Bind, skriver han dog fortrinlige Afsnit om Sprogfilosofi og anden samtidig Tænkning. De sidste tre Kapitler, om »Evolution des Kosmos«, »... des Lebens« og »... des Wissens«, er meget læseværdige, men ikke saa gennemarbejdede som de foregaaende.

Opmærksomheden kan især henledes paa Forf.s skarpe Kritik af Heidegger, som han kalder en Taskenspiller. Paa Kierkegaards mulige Indflydelse ofres kun faa Linier.

Værket indeholder fortrinlige bibliografiske Oplysninger.

N.Th.

»HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE«

Herausgegeben von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 3 u. 4, Basel u. Stuttgart 1974-76, 1272 og 1470 Sp.
(Schwabe u. Co. Verlag).

Efter Joachim Ritters beklagelige Bortgang 3. August 1974 har Prof. Karlfried Gründer paataget sig den van-

skelige og betydningsfulde Opgave som Hovedredaktør at videreføre »Historisches Wörterbuch der Philosophie«, der nu er naaet til og med Bogstav K.

Til Værket er knyttet mere end 900 Forfattere, 14 Redaktører, en halv Snes videnskabelige og flere administrative Medarbejdere. Udarbejdelsen er lagt i meget faste Rammer. Det kan saaledes nævnes, at Artiklernes Disposition er standardiseret endog i Detailler; men skønt hele Staben er stor – og EDB anvendes i udstrakt Grad, er det ikke muligt at udsende mere end et Bind hvert andet Aar. Til Sammenligning kan nævnes, at Statens humanistiske Forskningsraad forestillede sig det muligt med en Stab paa ca. 8 pct. af den her nævnte at udarbejde og udgive den planlagte to-sprogede Kierkegaard Encyclopædi af nogenlunde samme Omfang som Ritters Værk paa mindre end den halve Tid. Saadanne Forestillinger kan man vist kun fremsætte, hvis man er totalt blottet for elementært Kendskab til leksikalsk Arbejde.

Her skal ikke gives nogen udførlig Omtale af Værket – det maa vente til det er afsluttet – men blot nævnes, at dette overordentligt grundige Værk ogsaa for Kierkegaard-Forskningen er af væsentlig Betydning, ikke blot til en bedre Forstaaelse af enkelte Begreber, men ogsaa derved at Læseren her i præcise Formuleringer kan faa Kendskab til den filosofiske Tradition, som Kierkegaard havde et saa dialektisk Forhold til.

N.Th.

TRE Theologische Realencyklopädie, herausgegeben von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Bd. 1–3. Berlin - New York 1976–78 (Walter de Gruyter).
+ Abkürzungsverzeichnis.

Den hæderkronede »Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche«, der under Redaktion af Albert Hauck blev afsluttet i 24 Bind i 1913 i sin 3. Udgave, har haft og har stadig sin faste Plads i mange Studereværelser som et i flere Maader uovertruffent Lærdomsværk, hvis mange yderst grundige Artikler oftest er Resultatet af det, som i vore Dage betegnes Primærforskning.

Mellemligsaarene og i Efterkrigs-aarene fremkom flere theologiske Lexica af ret betydeligt Omfang, som bl. a. »Religion in Geschichte und Gegenwart«. De repræsenterer hver paa sin Maade de vekslende theologiske Generationer: 1. Udgave af »RGG« var præget af Liberaltheologien, 2. Udgave af den dialektiske Theologie og 3. Udgave, der blev afsluttet 1965, af Bultmann-Epigonerne. Hverken dette Værk eller det tilsvarende katolske »Lexikon für Theologie und Kirche« – der som Opslagsværk er langt lettere og hurtigere at benytte end »RGG« – har dog kunnet erstatte Haucks ældre Værk.

Først nu har man vovet sig i Lag med at udarbejde et Værk, der skal være denne Teologgenerations encyklopædiske Standardværk.

Ifølge Planen skal Værket, hvis For-

kortelse er fastsat til TRE, fyldte 25 Bind paa hvert 800 Sider, og det skal udkomme med 6 Hefter aarligt. 5 Hefter udgør et Bind. Dvs 150 Hefter udgives i Løbet af 25 Aar.

Hidtil er udkommet en meget omfattende Forkortelsesliste i et separat Bind og Bindene 1-3 (Aaron - Aristotelismus).

I Redaktionens Forord siges, at den skarpe Adskillelse mellem de theologiske Discipliner, som tidligere blev opretholdt, er i Færd med at blive afløst af en voksende Forstaaelse for Theologiens Sammenhæng. Denne Tendens vil det nye Værk styrke. Dertil kommer, at Resultaterne af mere end 60 Aars Forskning naturligvis skal optages i et encyklopædisk Værk som TRE. Videre var Haucks Værk ensidigt domineret af tysk Theologi, medens det theologiske Klima nu er internationalt.

Imidlertid er det selvfølgelig ikke Hensigten blot at sammenfatte den hidtidige Forsknings Resultater, men at føje ny til. Heller ikke kan et Værk af denne Art i vore Dage skrives ud fra en selvtilstrækkelig »protestantisk« Holdning, som var selvfølgelig før første Verdenskrig. De økumeniske Bestræbelser har ikke været forgæves. Videre betones Theologiens Samhørighed med Kirken, og denne Samhørighed viser sig bl. a. deri, at de store Artiklers enkelte Afsnit skrives i Samarbejde mellem flere Forfattere. Den Hel-

hed, som det er Encyklopædiens Maal at fremstille, skal saaledes ikke være en udvortes Sammenstilling af Fakta og Tolkninger, men en organisk sammenhængende Helhed.

Det er høje Maal, Redaktionen har sat sig for »Theologische Realenzyklopädie«, og kun ukyndige i Udarbejdelsen af saadanne Værker kan undre sig over, hvor bekostelig og langvarigt det er.

Af de indtil nu foreliggende Bind kan man danne sig et foreløbigt Indtryk. Dette er, at Redaktionen ingen Ulejlighed har skyet for at faa de mest sagkyndige til at skrive Artiklerne, og at disse, skønt ikke monografisk udtømmende, dog tilfredsstillende Forordringer, som med Ret og Rimelighed kan stilles.

For Kierkegaard-Forskningen har Værket især Betydning ved de store Artikler om Tænkere som Abaelard (I, 7-17), Anselm af Canterbury (II, 759-778) og Aristoteles (III, 726-796) samt om Begreber som bl. a. Analogi (II, 625-650), Apostel (III, 430-483). Saadanne Artikler er simpelthen mønstergyldige.

Engang fuldført vil »Theologische Realenzyklopädie« blive et Monument, paa Trods af Samtidens udbredte theologiske Forvirring og videnskabelige Forfald.

Niels Thulstrup