

Vera Plougmann:
SØREN KIERKEGAARDS
KRISTENDOMSFORSTÅELSE
Gyldendal 1975, 109 sider.

Professor Løgstrups »Opgør med Kierkegaard«, 1967, let udvidet tysk udgave fra 1968 »Auseinandersetzung mit Kierkegaard«, har sat adskillige penne i bevægelse. Lærerne af dette tidsskrift vil det være naturligt især at henvise til G. Malantschuks meget dygtige artikel »Løgstrups Opgør med Kierkegaard« i Kierkegaardiana VIII, 1971, en artikel, der nævnes i nærværende bogs litteraturfortegnelse, men ikke synes at have spillet en blot nogenlunde væsentlig rolle for forfatterinden.

Vera Plougmann, f. 1943, har studeret dansk og samfundsfag ved Københavns universitet og forelægger her sin specialeafhandling. Det er et gennemført nej til Løgstrups tolkning af K. Spørgsmålet er derfor »menneskets forhold til timeligheden, sådan som det kommer til udtryk i forfatterskabet,« hedder det indledningsvist. Men selvfølgelig drejer det sig om, hvorvidt K.s kristendomsforståelse, især som den kommer til udtryk i et så centralt skrift som »Kjerlighedens Gjerninger« fører til fornægtelse af al ægte menneskelighed, ja i grunden til »en fuldstændig værdinihilisme«.

Det er et ret omhyggeligt og flittigt arbejde. Forf. mener, at selv en forsker som Kresten Nordentoft ikke har givet »en udarbejdet afvisning af Løgstrup«. Men dette har hun forsøgt. Og man må lade hende, at hun har stræbt efter at

inddrage hele »forfatterskabet« fra »En-ten-Eller« til »Øieblikket«, inclusive det posthumt udgivne »Dømmer selv« i undersøgelsen. Derimod er der, så vidt jeg ser, ikke taget hensyn til »Papirerne«.

Vera Plougmann bekender sig som ikke-kristen og marxist. Hun prøver imidlertid ikke at presse en marxistisk forståelse ned over sit objekt. K. kan, hævder hun, »på grund af det transcendent, ahistoriske udgangspunkt for sin teori om den menneskelige praksis' grundlæggende interesse« ikke give »en samlet opfattelse af de menneskelige muligheder i tiden«. Disse muligheder må efter hans opfattelse fuldstændig overlades til »det individuelle gudsforholds ansvar«. V. Plougmann mener, at dette let kan føre til, at forholdet til den ydre virkelighed »nivelleres«, altså bliver uden betydning, idet alt samles om »den indre virkelighed«. Denne konsekvens har Løgstrup ment at finde hos K., men efter denne bog med urette. Forfatterinden mener imidlertid ikke som f. eks. Løgstrup, at der ud fra et kristent standpunkt kan argumenteres gyldigt mod en sådan »nivellering«, hvad Løgstrup som bekendt forsøger. Så vidt jeg forstår, betyder dette, at Vera Plougmann må mene, at en helt verdensbortvendt askese, som f. eks. den senere oldtids kristne eneboere, især i Ægypten, praktiserede den, må være kristeligt uangribelig. Afvisningen kan kun ske ud fra en forståelse af »den historiske virkeligheds modsætninger«. Og dette kan skrives af en dansker i 1975, tilmed af en, der studerer samfundsfag!

Mange flere problemer burde vel egentlig tages op. Således f. eks. det faktum, at V. Plougmann trods kendskab til og vistnok adskillig respekt for en bog som Valter Lindströms »Efterfølgelsens teologi«, 1956, hævder, at der ikke er noget »brud«, ja end ikke en glidning i K.s livssyn. Grundsynet i kirkekampens år er dybest set det samme som i de første opbyggelige taler og pseudonyme skrifter. Men den partner, K. vil samtale med, viser sig anderledes end før. Nu som altid vender K. sig mod den om Hegel mindende opfattelse, hvorefter gudsforholdet skulle finde sit sande udtryk i konformitet med den sociale helhed, under kirkekampen altså den etablerede kirkelighed, specielt repræsenteret af gejstligheden.

At dette ikke er et udtømmende svar, har efter mit skøn mangfoldige påvist, især Lindström, men også f. eks. Hirsch. Enkeltheder skal jeg ikke her gå grundigt ind på. Kun få steder har jeg fundet oplagte fejl. Værst er det, når det uforknytt hedder (s. 17), at »ånden« er gud (stavet med lille g). Forfatterinden synes heller ikke rigtig at have forstået, hvad »Gjentagelsen« betyder. Men det forstår man også vanskeligt, når man ikke søger vejledning i de udkast til et svar til J. L. Heiberg, der nu er trykt i Pap. IV. B. 110 ff. V. Plougmann synes ikke at ane, at for K. er »Gjentagelsens dybeste Udtryk« forsoningen og dermed en »Bevægelse i Kraft af det Absurde« (se Pap. IV, s. 293 f.), mens bogen her hævder, at »Gjentagelsen« er »den aktuelle praksis' forsøg på at løse problemet«.

Trods alt er bogen imidlertid ganske interessant og læseværdig, og hovedsagelig har den ret i sit nej til Løgstrup.

N. H. Søe.

Hans Erik Avlund Frandsen:
HISTORIEPROBLEMET HOS
KIERKEGAARD OG DEN UNGE MARX
Udgivet af Roskilde universitetsforlag.
Tidsskriftet poetik, 7. årgang, nr. 2, 1975,
90 sider.

Dette arbejde var oprindelig kun tænkt som et speciale i Dansk ved Københavns universitet. Nu er det udgivet som »ét blandt mange bidrag til kritikken af den borgerlige ideologi.«

Det er et besynderligt skrift. Måske man straks bliver imponeret. En i hvert fald hvad den unge Marx og delvis også Hegel angår særdeles kyndig og skarp-sindig forsker, der her har leveret, hvad han selv beskedent kalder »et forarbejde til en egentlig marxistisk analyse af Kierkegaards filosofi.« Og har han ikke ret i, at her er et forsømt arbejdsfelt, og at det f. eks. er afslørende, at en mand som Søren Holm »har haft held til at skrive en hel bog om *Kierkegaards historiefilosofi* uden at problemet om den uigennemsigtige historietotalitet dukker op«?

Jo mere man fordyber sig i den på sin vis interessante bog, des mere betænkelig bliver man imidlertid. Og det ender med, at betænkeligheden udvikler sig til forfærdelse. Her har vi dog nok et vid-

nesbyrd om, hvad det bliver til, når et marxistisk skema med vold og magt skal presses ned over en tænker, der i hele sin tænkings struktur er så kontrær mod dette skema som Kierkegaard. Og når man ved, hvor stærkt marxistisk tænkning i øjeblikket præger en lang række, især yngre forskere, aner man, nærmest med gysen, hvad man kan vente sig.

Udredningerne om den unge Marx er dygtige. Der er især en lærerig fremstilling af, hvordan Marx begyndte med at kritisere samfundet rent »idealistisk«, altså ud fra en »filosofisk« forståelse af hvordan det kapitalistisk-industrialistiske samfund er præget af hårdkogt umenneskelighed, og hvordan det varede nogle år, før den egentlige »marxistiske« forståelse, hvorefter det er den sociale struktur, der skal ændres, for at elendigheden kan og må forsvinde, tog form. Jeg savner imidlertid en klar udredning af, at Marx aldrig selv konsekvent gennemførte dette sidste standpunkt. Trods alt blev han ved med at mene, at man ad rent »filosofisk« vej kunne vinde mennesker for et ægte kommunistisk livssyn, altså især et nej til al klasse-delning, et ja til arbejdsdeling, og en klart antireligiøs holdning.

Hermed hænger næsten modsætningsvist noget andet sammen. Avlund Frandsen kritiserer Villy Sørensen for at have sagt: »Det marxistiske system har – lige så lidt som det hegeliske – plads for den enkelte og hans indsats.« I den sammenhæng nævner han en lang række forskere, der påstås at mene det samme.

Man bedes undskylde, at jeg her som eksempel tager min bog fra 1951 om Karl Marx og marxismen. Et løsrevet citat skal vise, at jeg her er på Villy Sørensens linje. Stort mere overfladisk er det vistnok vanskeligt at læse en bog. Jeg har udtrykkelig (s. 70 ff.) fremhævet, at sådan må hverken Marx eller da navnlig ikke Engels forstås, og jeg har senere (især s. 89 f.) dvælet ved den uklarhed, der her findes hos Marx. Dels mener han, at religionen dør, når de samfundsonder, der afføder den som »opium for folket«, afskaffes, dels kalder han allerede nu den af kapitalismen mishandlede arbejder til at frigøre sig fra al religion.

I en anmeldelse til dette tidsskrift drejer det sig imidlertid selvfølgelig især om Kierkegaard. Og her er nok at tage fat på. Først dette, at han bebrejder traditionel forskning, at man ikke for alvor tager disputatsen »Om Begrebet Ironi« alvorligt, men lader »Forfatterskabet« begynde med »Enten–Eller«. Han synes ikke at kere sig om, at således gør K. selv både i udredningerne om de tidligere værker i »Efterskriften« og i »Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed«, ja at han i Papirerne 1850 (X 3 A 477) kan kalde sig selv »jeg hegelianske Daare«, fordi han i disputatsen i Hegels fodspor havde kritiseret Sokrates for ikke at have øje for totaliteten. Som bekendt har Niels Thulstrup i sin disputats fra 1967 anvendt megen flid på at godtgøre, at K. ikke i dette værk er Hegel-discipel. Så vidt jeg ser, har Thulstrup her væsentligt set ret, hvad det ville føre særdeles

vidt her at prøve at begrunde. Men en enkelt fejl har Thulstrup gjort sig skyldig i, og den er energisk fremdraget. Thulstrup har, hvad allerede blev pointeret ved forsvaret af disputatsen, overbetonet determinismen i Hegels opfattelse af historieforløbet, og han har så ment, at heri lå en forskel fra K.s opfattelse. Men det er selvfølgelig kun en enkelthed i argumentationen for, at K. heller ikke dengang var på Hegels linje, så det er der ingen grund til at tage særlig højtideligt, så vanskeligt det end som noksom bekendt er at forstå, hvorfor K. i sin disputats på mange måder ligger så relativt tæt op ad Hegel.

Det virkelig skæbnsvangre er imidlertid, at forfatteren lader sin opfattelse af »Om Begrebet Ironi« være bestemmende for behandlingen og vurderingen af de dele af det egentlige »Forfatterskab«, han når at behandle, og at han ikke synes at bekymre sig det mindste om den opfattelse, K. selv tydeligt giver udtryk for, hvad disse første pseudonyme værker angår. Han bryder sig ikke om, eller er måske uvidende om, at K. selv har sagt, at anden del af »Enten–Eller« er blevet til før første del. Heller ikke afficerer det ham, at K. slår fast, at allerede den pseudonyme udgiver, Victor Eremita, klart lader forstå, at K. selv ikke befinder sig på det standpunkt, som Assessor Wilhelm repræsenterer, for ikke at tale om, hvad K. allerede i »Efterskriften« lader Johannes Climacus sige om det æstetiske stadium.

Avlund Frandsen har opdaget, at K. ikke mener, at troen på Gud og hans

almagt medfører negation af menneskets frie vilje. Han ved, at ifølge K. er mennesket under alle samfundsforhold stillet over for det ansvarlige valg mellem forskellige livsholdninger. Han kunne i øvrigt godt have anført det sted i Pap. VII.1 A 181, hvor K. skarpt pointerer dette standpunkt, der gælder, også når man for alvor anerkender Guds almagt. Men han har kun overfladisk set ret i, at K. søger at etablere en teori, »hvis formål var at undgå den logiske konsekvens af bevidstheden om historiens uerkendelige og overmægtige subjekt, nemlig determinismen, reduktionen af al menneskelig praksis til at være mekaniske følger af en fremmed magts vilje eller lovmæssighed.« Eller sagt mere jævnt: K. var såre langt fra at være marxist og ville sikkert, om han havde kendt marxismen, have afvist det egentlige i den på det mest energiske. Men når K.-forskere siger noget sådant, har de ifølge denne bogs forfatter »bortamputeret K.s sans for historien«. Heldigvis har jo Avlund Frandsen sin opfattelse af »Om Begrebet Ironi« og »erkendelsen« af denne bogs betydning for hele forfatterskabet som modværge. Dog kan han karakterisere den måde, hvorpå Johannes Climacus i »Smulerne« taler om den historiske tilblivelse, således, »at der på én måde er tale om et fald bagom Hegel.«

Enhver, der kender »Forfatterskabet«, vil imidlertid forstå, at det lå K. særdeles fjernt at dvæle ved spørgsmålet om, hvilket mål verdenshistorien i sin totalitet stiledede imod, hvis udtryk af denne art

overhovedet strejfedes ham. Han skulle jo ikke skrive en »dogmatik«, og prøver man at tænke det nærmest utænkelige, at han havde forsøgt, turde det være nogenlunde sikkert, at han havde talt om endemålet omtrent som traditionel dogmatik. At menneskelig frihed og ansvar ikke udelukkede guddommeligt forsyn, var jo for K. indlysende. Så ville han vel også kunne have talt om Guds styrelse af hele verdensløbet. Det ville imidlertid, hvis det blev nogenlunde fremtrædende, bare have distraheret fra det for K. væsentlige.

Men som var det for at dokumentere sin komplette uforstand på de dele citerer Avlund Frandsen den berømte ungarske marxist Lukacs, der et sted taler om K.s »religiøse ateisme«.

N. H. Sjøe.

*Kjeld Holm, Maltbe Jacobsen og
Bjarne Troelsen:*
SØREN KIERKEGAARD OG
ROMANTIKERNE
Kbh. 1974, 159 s.
(Berlingske leksikon bibliotek).

En af de almindeligste negative virkninger af, at litteraturen om enkelte personligheder bliver righoldig og specialiserer sig ud, er tabet af historisk-teoretiske knudepunkter. I SKs tilfælde, som længe har været underkastet alskens instrumenteringer, hyppigst af teologisk, men også af filosofisk og politisk art, er det et faktum, at udforskningen af den situation, romantikken udgør, – romantikken

i fuld forstand med dens mangeartede udformninger, herunder dens teologiske, filosofiske og litterære aspekt, – er særdeles bristfældig. Vedrørende den almindelige opsætning af en generel undersøgelse i øvrigt ved vi, når vi holder os de 15 år klar, hvori SK udfoldede sin forfattervirksomhed, at romantikken som europæisk fænomen på denne tid var til ende, eller i det mindste forvandlet, men vi ved tillige, at dens ekko ikke var og ikke forblev en enkelt kulturs arv, men snarere kulturarven til Vesten i ordets brede forstand. Eller med andre ord: for dem som tænkte og skrev i de år, var romantikken vel nærværende som en polemisk skydeskive, men dette nærvær kunne af indlysende tidsmæssige grunde ikke længere binde polemikken til lokale faktorer, om ikke polemikerne derved ville diskvalificere sig selv i den historiske sammenhæng. Og vist har SK i sin undersøgelse haft den danske romantiks resultater præsentere, men han indskrænkede sig sandelig ikke til disse resultater, men udvidede ligesom andre forfattere værdige til denne betegnelse sit syn til at rumme hele den epoke, han var fremvoxet af, idet han netop så den som et resultat, en i enhver forstand yderlig opløsning, og modstillede den forsøget på et nyt verdenssyn.

Den foreliggende bog søger at råde bod på den nævnte lakune i Kierkegaardlitteraturen, men forbliver et prætentivt og uacceptabelt forsøg på grund af sin historisk begrænsede synsmåde, som fremgår af dens uformuenhed til at gøre rede for tidsforskellen mellem SK

og romantikken (de romantikere, SK ses i forhold til, er kun de danske, og dette forhold gælder af indlysende grunde kun for en kort del af teksten), – også på grund af dens teoretiske og dialektiske armod som fremgår af uformuenheden til at give læseren grunde, hvorfor det idag er værdifuldt at tale om SK, dvs. den positivitet på rationelt plan som SK er, som han tilbyder os (SKs modstander er en vis tysk idealismes rene Jeg, som modstilles et budskab med en irrationalisme, der vil skille tanke og virkelighed ud fra hinanden, med den indlysende konsekvens for teksten – når der er set bort fra de kritiserede og fra kritikeren – at den ikke kan redegøre for en sådan kontrast om ikke i form af blotte sentenser, fordringer eller som et *pium desiderium*).

Muligvis er det titlen, som bedrager: når vi indbydes til at reflektere over forholdet mellem SK og romantikerne ligger det lige for at tænke, at teksten vil skitsere hovedlinjerne i de idemæssige forbindelser mellem SK og repræsentanterne for i hvert fald det strengt litterære aspekt af denne strømning i dens varierede europæiske forgreninger, og derfor ikke udelukkende de romantiske forfattere, SK direkte har citeret, men den omformning, som epokens sande og egentlige »mood« har undergået. Det ligger endvidere lige for at tænke, at opgaven, selv ihukommende dens strengt litterære interesse, vil henvise til dem, som i en vis henseende blev romantikkens dommere og dens teoretiske gravsten (fx. Goethe og den tyske idealisme).

Dette gør teksten ikke, og det bedste vidnesbyrd herom er allerede den tilføjede *Litteraturliste* (pp. 144–7), hvor man, selv med tanke på udvalgets eksemplifikatoriske karakter og de begrænsninger, emnet og den valgte undersøgelsesmetode indebærer, savner kritik (udvalget er rent dansk, men man glemmer fx. C. Roos og F. J. Billeskov Jansen) og til gengæld har rent nominelt optagne værker (fx. T. W. Adorno, hvis skrift morsomt er defineret som »et interessant forsvar for det æstetiske stadium«, og N. Thulstrup). SKs *Værker* citeres kun i den såkaldte »tredje udgave« (Kbh. 1962 ff.), notorisk farlig pga. sine talløse trykfejl og ved fraværet af kritisk apparat, medens *Papirer* ganske vist optræder, omend praktisk talt fraværende i selve teksten. Bortset imidlertid fra bibliografiens mangler, og bortset fra en kort liste med *Leksikalske stikord* (pp. 148–55), som mest optager motiver fra romantikken (men fx. glemmer punkter som »Faust«, rent bortset fra en bare minimal hentydning til Fichte og Schelling), og bortset fra fremstillingens introduktoriske karakter, som følger af det encyklopædiske ved den serie, bogen er udkommet i, vil man dog alligevel kunne forvente en del, eftersom *Forordet*, der fremviser den vidtspændende fordring, jeg antydede i begyndelsen, hævder, at »Idehistorisk har Kierkegaard imidlertid ikke helt fået den behandling, han fortjener« og derfor bemærker, at »hans forhold til den ideologi, der kommer til udtryk i tidens litterære hovedstrømning, romantikken, har stort set været over-

set« og konkluderer med et »(d)et er beklageligt, fordi den romantiske opfattelse i høj grad blev et udgangspunkt for Kierkegaard og gav hans forfatterskab netop det indhold, det fik« (p. 7). Selv med al velvilje imod de tre unge forfattere, som skiller sig ud i indholdsfortegnelsen, men i teksten sympatisk forenes i et fortællende jeg (som således intet har at gøre med J. L. Heibergs »Man«, en yndet skydeskive for SK i tiden for »Enten–Eller«), er forventning og skuffelse dog af samme størrelsesorden.

Godt og vel en tredjedel af bogen helliges forsøget på at rekonstruere baggrunden for den romantiske ånd (i Danmark), idet man visselig tager det store tilløb helt tilbage hos Kingo, som fremstilles i et mildt sagt fabelagtigt og himmelsk billede (»Livet ses på en gang som gave og opgave. Mennesket er Guds medarbejder i den fortsatte skabelse ...«, p. 11), hvoroverfor man sætter et højst pudsigt billede af renaissance (»I Italien og England ... havde man oplevet, at mennesker ... pludselig havde tjent sig op til ære, rigdom og magt«, p. 13), – en mentalitet som gør livet til en leg og mennesket til en slags Robinson Crusoe på den øde ø. Opregningen fortsætter så med J. Ewald, for hvem mennesket bliver inderlighed og følelser, ja enhed med det guddommelige; den tilskærpes med Schack v. Staffeldts uendelighedslængsel (her er vi ved romantikerne) og triumferer i den »danske guldalders« Gud-menneske-verdens harmoni (p. 24), dvs., vel at mærke gennem en mediation ved H. Steffens, importør af

ideer og sprogbrug fra nabolandet Tyskland, i H. C. Ørsted (*Aanden i Naturen*, p. 25 ff.) og Oehlenschläger (*Aladdin*, p. 31). Beseglingen af denne opstigende fase som med eller mod forfatternes vilje fortsætter i en paradoksalt illuministisk fremskriden til SK for atter at besegles i dennes »nærværende Tid« (p. 140) – denne besegling er en perle i teksten, som netop her udmærker sig ved suveræn mangel på historisk sans, dvs. ved opstilling af forbindelseslinjer, noget netop SK kunne lære os meget om: »Aldrig har kunsten og borgerskabet levet i så inderlig og harmonisk samdrægtighed som i de første to-tre årtier af forrige århundrede i Danmark« (p. 30). I hvert fald fortsætter teksten med at konstatere, at guldalderens udgående verden er småborgerskabets, som, omend i omvendt betydning, finder sine profeter i J. L. Heiberg (*En Sjæl efter Døden*, p. 35 ff.) og i F. Paludan-Müller (naturligvis *Adam Homo*, p. 38 ff.), indtil denne samme verden med triaden H. C. Andersen – N. F. S. Grundtvig – S. Kierkegaard så befindes inkommensurabel med det guddommelige, – »(d)en romantiske oplevelse tolkes hos (dem) ... ind i gamle kristeligt-evangeliske tolkningsmønstre ... Det guddommelige tilhører Gud og udgør en verden, som umuligt kan bringes i berøring med menneskers verden uden at sprænge den totalt« (p. 48). Idet nu den sidste figur, romantikken frembyder, »fantastens«, udskilles som udgangspunkt for kontakten mellem SK og hans epoke (eller den umiddelbart forudgående epoke), men uden

andre henvisninger end lokale, danske, (gad vidst om man har billedet af en »fantast« i én som overser en Kleist, en Tieck, for slet ikke at gå så vidt som til at fordre nævnt en Byron ...), – så går fremstillingen videre med det *æstetiske* hos SK, særlig i *Enten–Eller*, exemplificeret med citater fra nogle af de mest bekendte *Diapsalmata* fra »A«s del af værket. Med sin karakteristiske uhistoriskhed antager teksten triumferende, at SK »kom ... langt forbi samtidens problemstilling« (p. 56), og giver sig så, idet den understreger SKs fastholden på problemets to sider, verden på den ene side, Gud på den anden –, til at vise, hvorledes den kierkegaardske paradoksale løsning efterhånden afklares gennem de mangfoldige skrifter. Medens »at vælge valget» slås fast, bevidsthedens og selvbevidsthedens proces som Assessor Wilhelm teoretiserer, praktiserer og påkalder, »ny evighed» (p. 67 ff., *passim*), bemærkes det dog, at »vi er jo i romantikkens periode« (p. 70) (netop! *Enten–Eller* er fra 1843 ...), men denne bemærkning, som kunne have været fastholdt(!), glemmes aldeles, og fra nu af tages SK op isoleret. Med nogen omhu, omsider, men som sagt med den vanlige opstigende fremskriden som så megen litteratur har vænnet sig til, udmøntes så de centrale temaer under de forskellige pseudonymers underskrifter. Dog savnes ikke nutidige hentydninger, først og fremmest omkring to punkter, dels den af K. E. Løgstrup mod en formodet kierkegaardsk nihilisme fremførte kreationistiske tematik fra hans *Opgør med*

Kierkegaard (1968) (p. 96 ff.), hvor man, paradoksalt nok, atter hører i teksten, hvad den ikke siger, nemlig en vis bevidstgørelse om, hvad debat med en forgangen tænker er for noget, eller i det mindste en vis anvendelse af ironien (tænk hvilken fornøjelse, hvilken fordel for vor *viden* dersom jeg kunne bevise, at fx. Platon er en pralhals og en afsporet intellektuel, Aristoteles en universitær karriereidiot og magtmenneske, tænk hvilken sejr det ville være for mig ...), – dels henvises til analysen af problemet om fremtiden hos SK via hans måde at opfatte begrebet »fortvivelse» på, en måde som skulle være beslægtet med, hvad der bydes i de nyeste studier over frustration, neurose, hysteri etc. (p. 132 ff.). Det resultat, SK nåede under sine eksistentielle studier og undersøgelser over kontrasten mellem Gud og verden fremgik dog allerede i forvejen af teksten: »Gud er den eneste mulighed ... Gud er den ene mulighed for en betegnelse til det absolutte. Intet-heden er den anden ... (K)ristendommen må forstås i det absoluttes kategori ...« (p. 121). Idet teksten så citerer det faktum at SK i sine Papirer har sagt (IX A 182): »Mennesket skal have Frimodighed til at være sig selv ...« (p. 134), og idet den formelt spørger »hvad er frimodighed? ... Er det tænkning eller eksistens?« (ibid.), kommer den med nogle *Afsluttende bemærkninger* til sammenfatning, ihukommende sit tema, nemlig forholdet mellem SK og roman-tikerne. Man understreger her, som allerede foregrebet i begyndelsen af disse

bemærkninger, at SK førte ud i den yderste konsekvens dén abstraktion og forflygtigelse af det virkelige, romantikerne betød («idé om det grænseløse jeg», p. 138), og modstillede den sin frihed til »at tabe forstanden«, dvs. troen på at »modtage livet fra øjeblik til øjeblik af Guds hånd« (p. 139) i et evigt nærvær.

I betragtning af bogens historisk-teoretiske og i det hele taget metodologiske uheldigheder kunne det forekomme unyttigt at dvæle yderligere derved. Men netop fordi undertegnede ønsker og håber at forfatterne vil tage kritikken som anledning til diskussion, og netop fordi en så vanskelig opgave, som den de har taget for sig, selv om den ikke lykkes, fortjener opmuntring, netop derfor forekommer det rimeligt at stille et par grundlæggende spørgsmål i forbindelse med hvad der blev sagt i begyndelsen, selvsagt uden alle pretensioner, som i øvrigt ville være komiske, om at finde »den sande SK«, – sådan som det søgtes i den pågældende litteratur sidst i forrige årh. Det første spørgsmål gælder den historiske placering af den kierkegaardske polemik: gør forfatterne sig klart, hvilket provinsielt, partisk billede de giver af romantikken? De sætter visse spørgsmålstejn ved de æstetiske tekster, men gør sig ikke klart, at de »helte«, som SK konstruerer i sin gennemstilling af arven fra denne mangfoldige europæiske strømning er af de store dekadente (Johannes Forføreren er det bedste eksempel), dvs. er i harmoni med det overspændte ved romantikken,

medens han notorisk forbliver uimodtagelig for det, som på rousseausk basis havde været den virkelig folkelige stikflamme i 1848, nationernes Europa. – Gør de sig ikke klart, at netop i denne forvrængning af romantikkens mål og resultater fra SKs side, i det faktum at han kun optog det æstetiserende aspekt, men forkastede eller overså den politiske praksis, kunne man søge forklaringen på hans historiske isolering, hans vanskelighed og uformidlelighed, kort sagt hans magtesløshed? Og når det er indrømmet, at SK kæmpede med modstandere som den litterære og filosofiske romantik, gør forfatterne sig så klart, at netop her i denne tilsyneladende donquixotisme kunne ligge – på historisk plan – hovedmotivet bag megen kierkegaardsk tve-tydighed og dermed også bag det umulige i idag i særlig grad at tage sit udgangspunkt i SK – om ikke indirekte? Men ser forfatterne så ikke på den anden side den store historiske værdi i denne dobbelttydighedens krise, som SK står for? – Det andet spørgsmål, omend uadskilleligt fra det første, vedrører det teoretiske synspunkt, bogen anlægger på SK: gør forfatterne sig ikke klart, at når de placerer SK i adskillelsen mellem tanke og existens uden for deres eget vedkommende at søge en forståelse af de to udtryk, dvs. uden at gøre forsøg på at klare og gøre sig klart, hvad de *positivt* kan mene (idet vi ser bort fra de hegel-ske eller modsat de kartesianske betydninger, som SK notorisk afviser), – så indebærer dette faktisk tænkerens nederlag, hans absurditet, hans irrationalitet,

hvorved en diskvalificering som den, Lukács udkaster, ville være retfærdiggjort? Mener de ikke at en tænkers bidrag, eller bedre, en diskurs, har gyldighed i den grad den er rationel og derved omfatter mennesket, for så vidt dette stadig med antikkens sætning kan betragtes som et „animal rationale“? Mener de endelig ikke, at når SK udelukkende inkvadreres i kritikken af den idealistiske identitet, svækkes både den kritiserede og, derfor i endnu højere grad, selve kritikeren? Dersom SK bare var en overspændt, højrehegeliansk optimist, så ville vi, bogens forfattere og undertegnede diskussionsdeltager, ikke være her for at udtale os, ej heller ville for vort vedkommende diskussionen om og med SK fortsætte, idet alle ville stille sig tilfreds med i ham at se et forbigangent og overvundet fænomen ... Vist er forfatterne metodologisk korrekte i undersøgelsen af SKs produktion: værkerne tages et for et, isoleret, og derefter alle under ét (Thulstrups bekendte synspunkt), men hvor er forsøget på at vurdere SKs diskurs som funktioner, hvor er der en kritisk stillingtagen, som tager op og diskuterer det bidrag SK har givet til „den eksistentielle analyse“ og til nutidens definition af filosofien som „menneskets valg overfor væren“, hvor er det, som er levende i SKs bidrag? Ifølge bogen synes der ikke at have været nogen på eller efter SKs tid (bortset fra hine abstrakt skitserede romantikere og fra de omstridte citater fra Løgstrup samt fra de spørgsmål, som studiet af neuroserne rejser). Men SK er givetvis i sin

udiskutable genialitet stort set mere fremragende end sine apologeter og kritikere, for slet ikke at tale om kritikere af hans kritikere: man husker fx. – fra den tid da han, som forfatterne siger, oplevede »fantastens« erfaringer (fra SV² I, 227 ff.) – SKs *taknemmelighed* imod Hegel og den ledsagende vurdering af systemet som uinteressant, med den påfølgende forpligtelse til at tale om dem som lever i denne verden og om deres situation, uafledigt beskrivende.

Alessandro Cortese.

Overs. Lars Christiansen.

H. P. Rohde:

GAAEFULDE STADIER PAA
KIERKEGAARDS VEJ
Rosenkilde og Baggers Forlag,
København 1974, 126 pp.

Gennem en længere årrække har forfatteren, cand. mag. H. P. Rohde offentliggjort mindre og større Kierkegaardstudier i tidsskrifter og blade.

Mange og langvarige undersøgelser er gået forud for disse afhandlinger og artikler, hvori forfatteren ofte tager fat, hvor tidligere forskere har måttet give op. Resultaterne fremlægges ikke tungt og besværet, men bredt fortællende og ræsonnerende, så læseren kan følge forfatteren på hans detektivarbejde og erfare hans iagttagelser.

Det er fortjenstfuldt af forlag og forfatter, at en væsentlig del af H. P. Rohdes Kierkegaardstudier, elleve ialt, er blevet samlede i en smuk, illustreret bog, udført

i Gullanders Bogtrykkeri, fra hvilket så mange gode og smukke Kierkegaard-bøger i årenes løb har set dagens lys.

Så læseværdige samtlige artikler end er, er deres videnskabelige værdi forskellig.

De to første, om Kierkegaards dedikation i en Schiller-udgave og om hans eksemplar af Eichendorffs »Dichter und ihre Gesellen« hører til de mindre betydelige ligesom artiklerne om Chr. Winthers »Haandtegninger« og om et portræt, der muligvis kan være den unge Kierkegaard.

Væsentligt mere betydningsfulde er de artikler, i hvilke forfatteren har opklaret bogtitler, stedfæstet citater og identificeret stik, Kierkegaard hentyder til eller bruger udspekuleret. De forudsætter alle vid belæsthed og sikker sporsans.

Kendt er det således, at titlen på Søren Kierkegaards første bog »Af en endnu Levendes Papirer« har været et drilagtigt problem i forskningen. Som den første har forfatteren løst gåden om den i nutidens øjne besynderlige titel. Han har søgt i den litterære situation på Kierkegaards tid og fundet gådens løsning hos ingen andre end den sælsomme forfatter Fyrst Hermann Ludwig Heinrich Pückler-Muskau, der begyndte sit begivenhedsrige liv i 1785 og sluttede det højt bedaget i 1871. Han chokerede den læsende verden ved i 1830 at udgive bogen »Briefe eines Verstorbenen«. Selveste Goethe recenserede den alvorligt, og den energiske og fantasifulde forfatter fulgte sin succes op med »Tutti Frutti« i 1834

og »Semilasso« i 1835, hvorpå der gik møde i at udgive såkaldte afdødes fingerede breve, papirer og sælsomme skildringer. Pückler-Muskau blev oversat til dansk, og han blev læst både af H. C. Andersen og af Søren Kierkegaard. Titelvalget var da både aktuelt og med en for de indviede forståelig snert.

Ikke mindre fortjenstfulde er de artikler, i hvilke H. P. Rohde stedfæster citater. Det kan, som de, der har prøvet det, vil vide, være besværlige og tidskrævende undersøgelser, der medfører megen forgæves læsning. Endnu husker jeg således, at jeg, da jeg i sin tid kommenterede Kierkegaards breve, stødte på dette: »Et Menneske bør naar han er 30 Aar gammel kunne være sin egen Læge, siger Seneca« (Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard I, 1953, p. 193). Naturligvis læste jeg derpå Seneca, som SK jo ejede i flere udgaver og oversættelser (Ktl. nr. 1274–80c), i to-tre uger, forfra og bagfra; men selvfølgelig fandt jeg ikke den eftersøgte udtalelse hos den berømte Seneca – derimod hos hans mindre berømte fader. Oplysningen fylder en linie.

H. P. Rohde har nu fundet ud af, at et lille vers – som jeg forgæves har søgt at identificere – i et brev til Regine Olsen stammer fra Achim v. Arnims »Halle und Jerusalem«, og det er godt at få at vide. Derimod finder jeg, at forfatteren her som i visse andre sammenhænge viser en tilbøjelighed til at overfortolke og gisne om Søren Kierkegaards hensigt med at vælge netop det citerede vers. Efter mine erfaringer med kommentere-

Fabro, già ne aveva dato traduzione in appendice a *Esercizio di cristianesimo* (= *Indøvelse i Christendom*) pubblicato a Roma nel 1971. L'esistenza di tante traduzioni (probabilmente ce ne sarà anche una giapponese, data la stima che il Malantschuk gode nell'ambito degli studi kierkegaardiani di questa lingua e ambiente) provoca naturalmente, anche, il sovrapporsi di lavori sullo stesso testo. Questo appunto il caso delle due (con quella che qui presentiamo) traduzioni in lingua italiana de *Den bevæbnede Neutralitet*. E' cosa del resto tipica per chi lavora su Kierkegaard: si resta rapiti dal testo (e dalle sue non poche difficoltà, qualsiasi esso sia), e non ci si guarda più attorno, o meglio, si vive in compartimenti stagni e non si sa che altri o hanno appena terminato di lavorare, o stanno contemporaneamente lavorando intorno al medesimo oggetto della propria ricerca. Il tempo che S. Kierkegaard richiede al suo studioso-traduttore (bravo o mediocre che sia) è sempre troppo lungo: di qui i doppioni. (E lo scrivente ben conosce tale inghippo, e inesorabilmente vi incappò nel tradurre un piccolo testo del "giovane" Kierkegaard: credette di scoprire l'America, di essere "il primo", e "primi" eran già stati altri ... – Mah, forse bisognerà demitizzare la nozione di "scoperta"). Questi doppioni, tuttavia, *per la stessa natura della cosa*, e cioè per conoscere S. Kierkegaard (a parte il precedente riferimento in parentesi alle miserie di chi scrive e, quindi, al suono di autodifesa che

sembrerebbero prendere queste parole), non pensiamo nuocciano, ma anzi, che siano un segno ben vivo della continuità degli studi sul Nostro, e al limite servano per « at skabe debat », come simpaticamente si dice nel danese di tutti i giorni. Sotto tale rilievo o considerazione ci pare proprio rientrare il caso del presente testo, l'edizione italiana, appunto, de *Den bevæbnede Neutralitet* a cura del Cristaldi e del Malantschuk congiuntamente, data l'ampiezza dei commenti che l'introduce e l'apparato filologico, breve ma prezioso, che l'accompagnano.

Di fronte a un breve scritto di Kierkegaard presentato con numerose avvertenze e introduzioni (nel nostro caso, escludendo una breve *nota* d'avvio e l'*avvertenza* dei traduttori, Nicola De Domenico e Pina Zaccarin-Lauritzen, siamo a quattro, due del Cristaldi e due del Malantschuk, e occupano una buona metà del testo stampato) vien sempre in mente la frase-tipo del compianto Walter Lowrie, quando, nel 1955, accingendosi a prefare la traduzione anglo-americana da lui compiuta di un testo kierkegaardiano come *Bog om Adler*, con tante prefazioni abbozzate dal suo stesso autore, ed esclamando un « how many prefaces! », poneva auto-ironicamente il problema della possibilità o meno di scriver prefazioni a un autore come S. Kierkegaard, che tra l'altro, com'è noto, amava anche chiamarsi *soltanto uno scrittore di prefazioni*. La ingente mole di temi che vengono

affrontati nelle prefazioni alla traduzione italiana di *Den bevæbnede Neutralitet* che stiamo esaminando c'impone perciò un taglio preciso, data la sede, enucleando quello che per lo più ci pare il tema di metodo generale che il Cristaldi propone nei suoi due scritti, un lungo saggio intitolato *Søren Kierkegaard e il trauma della testimonianza* (pp. 11-92), e quello immediatamente successivo, *Indicazioni storiografiche e nota bibliografica* (pp. 93-99), e lasciando ad altra occasione e ad altro luogo una rinnovata discussione.

E' proprio dal secondo scritto che ci pare emergere la proposta di metodo del Cristaldi, il quale, se nel suo studio sembra per lo più servirsi di fonti critico-testuali d'ambiente anglo-americano (il filone H. Johnson-H. Hong) e, filtrate attraverso queste, delle più specifiche espressioni della storiografia kierkegaardiana scandinava, in specie danese, e se corrobora il tutto con il sotterraneo influsso della filosofia-psicologia di P. Ricoeur, dice a chiare lettere di desiderare « un reinserimento di Kierkegaard nell'area della cultura danese » (p. 95), di indicare (nel breve schizzo bibliografico alle pp. 97-99) « a tesi interpretative non subalterne alla classica interpretazione continentale » (p. 98), espressioni che, se non esenti da un certo presupposto di tipo storicista (e ben venga lo storicismo!), e collimando perfettamente nel liberarsi della "Kierkegaardsforschung", ci paiono finir vittime, con la tesi che suppongono, della stessa difficoltà di

ogni storicismo (e ben venga pure la difficoltà dello storicismo!), e cioè la sua insostenibilità in actu signato o exercito che sia. Ci sarebbe infatti da chiedere al Cristaldi che cos'altro voglia dire questo « reinserimento » di S. Kierkegaard se non proprio tale liberazione dalla montagna di studi che sul Nostro è cresciuta. Ma che questa montagna ci sia, e che "noi", con le nostre parole, non facciamo che aggiungere sassolino o pietra o montagna alla montagna precedente, è un fatto innegabile, e che vi abbia contribuito per primo, nei suoi molteplici e splendidi ondeggiamenti letterari, lo stesso S. Kierkegaard, è anche un fatto innegabile. La ricerca ha preso indirizzi anche ben lontani da quelli che S. Kierkegaard avrebbe desiderato? Bene, ma se può essere interessante notar ciò, è altrettanto interessante quanto il far vedere che cosa sia questo "Kierkegaard oggi", relazionato a "noi", come egli sia "giunto" a "noi", come sia relazionato all'ambiente in cui visse ecc. Tale dimensione del "relazionare" è poi, si sa, tesi ben nota, oltreché dello storicismo in genere, anche dello stesso S. Kierkegaard. Insomma: anche se può essere un comodo desiderio, o soluzione, il "ridannessizzare" S. Kierkegaard nel senso in cui sembra parlare il Cristaldi, ci pare impossibile prescindere dalla letteratura su S. Kierkegaard per studiare S. Kierkegaard, anche se i due fatti sono "per sé" ben distinti (ma non è vero che quando leggo qualsiasi autore in un certo senso non riesco a prescindere

dal mio condizionamento ambientale, e quindi dalla cultura stessa che me lo ha portato?). Ci pare impossibile prescindere dalla letteratura su S. Kierkegaard in specie quando la tesi è proprio tale che pretenda di « reinserire Kierkegaard nella cultura danese », dal momento che è stata proprio la cultura danese a condizionare *direttamente* (inutile far nomi), fin da pochi decenni dopo la morte del Nostro, l'andamento a cascata della "Kierkegaardforschung". I più recenti, importanti studi del Thulstrup, in particolare proprio quello sulla *Forschungsgeschichte* sotto l'angolazione del *Kierkegaards Verhältnis zu Hegel*, che è del 1969 (senza parlare di quello strettamente storiografico-situazionale, *Kierkegaards Forhold til Hegel*, del 1967, di cui uscì pure traduzione tedesca), mostrano proprio questo. Il Cristaldi, fortunatamente, li ignora (salvo una breve e generica menzione dello studio del '67 nella nota bibliografica), e siamo costretti a dir così perché questi, come altri lavori *anche* in lingua italiana pubblicati negli ultimi dieci anni da vari autori, poco importa se con maggiore o minore o nessuna conoscenza della lingua danese, avrebbero provocato maggiore discussione nel Cristaldi, proprio riguardo a molti testi kierkegaardiani che cita, maggiore discussione attorno alla sua ipotesi se non li avesse ignorati. Ed è appunto a ciò che lo invitiamo. A parte infatti il clima generale di revisione testuale-filologica che da una decina d'anni la "Søren Kierkegaard Selskab" sta impiantando

sul Nostro, clima nel quale e solo si spiegherebbe l'epochè radicale dell'interprete Cristaldi, tale dibattito della sua tesi con la "Kierkegaardforschung" gli dovrebbe esser facile, anche perché di questa, in un filone specialissimo, quello rappresentato dalla famosa *Dissertation* del 1931 di T. Wiesengrund-Adorno, egli si serve a tutto andare. Che poi questa *Dissertation* sia di provenienza danese pure essa, e cioè continui la linea che G. Brandes prima, P. A. Heiberg poi, a partire dal suo studio del 1895, e infine i vari O. Larsen e F. Troels-Lund (citato con non molta precisione dal Cristaldi nel suo saggio più ampio, il primo dei due summenzionati e quello a cui qui particolarmente ci riferiamo) rappresentarono e poi canonizzarono, non senza influssi in Germania, anche se sul fondo, qui, c'era quello strano personaggio che fu C. Schrempf, ma pure il positivista H. Høffding, nonostante le origini danesi, linea che è appunto l'indagine sulla psicologia sia teorizzata che *intima* di S. Kierkegaard, è un altro fatto. Ora se ciò contrasta con la tesi della "ridanesizzazione" del Nostro propugnata dal Cristaldi, serve tuttavia ad aprire con essa un'utile discussione e messa a punto. E questo tanto più quando, come nel caso dello scrivente, con il critico si ha un rapporto di amicizia epistolare, amicizia che, crediamo, può esser tanto più viva se animata dallo scontro interpretativo.

Nonostante, dunque, questo rilievo di fondo sul metodo del critico, l'imma-

gine che egli dà del pensatore-uomo S. Kierkegaard è senza dubbio attraente, specialmente per il pubblico di lingua italiana. Se certa letteratura kierkegaardiana di stampo religioso ha abituato al S. Kierkegaard gigante isolato in una città, in un paese e in un tempo che non lo capì, il Cristaldi, con un andamento diremmo romanizzato, da flusso-dicoscienza, cerca di ripresentare il personaggio preso, da un lato, tra le esigenze "pratiche" di far fruttare e spender al meglio il lascito paterno, e, d'altro lato, nello sforzo di accordare questa "esternità" con le esigenze violente del l' « *intérieur* ». E' un aspetto questo che, a parte quanto ne dice E. Geismar (citato dal Cristaldi) nei suoi celebri studi degli anni '20, e, di riflesso, in diversa maniera, F. Brandt (lo studio del 1929 e poi il ben noto *S. Kierkegaard og Pengene*, del 1935, da lui steso con Else Rammel, autori e scritti ambedue citati dal Cristaldi), in genere la letteratura kierkegaardiana non-danese tratta poco e di sfuggita, dato che ben raramente ne fa cenno diretto già lo stesso S. Kierkegaard perfino nei suoi *Papirer*. Sarebbe allora in questo senso che andrebbe presa e assestata la tesi della "ridanesizzazione" del Nostro. Ma poiché la storia interiore ha metri tutt'affatto propri, a differenza di quella convenzionale-mondana delle date, delle ore, dei pasti, dell' amore, del sonno e della veglia (come non ricordare l'introduzione di "A" a *ForfØrerens Dagbog?*), il procedere così obbliga il Cristaldi a un vero e proprio stravolgimento della

cronologia kierkegaardiana. Facendo centro su l' « *intérieur* », l' epoca, ad es., de *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, presa di coscienza esplicita, diremmo, da parte di S. Kierkegaard della propria attività di scrittore, tematizzazione di essa nelle sue due-tre direzioni letterario-stilistiche da lui attribuitevi di fatto, viene a precedere l' intera attività pseudonima, lo stesso *Enten-Eller* (che dal Cristaldi vien quasi sottaciuto). Il Nostro diventa allora un borghese-cristiano, *borghese*, come liberale fortemente moderato, *cristiano*, di un cristianesimo incapace di realizzarsi (quasi che, osserviamo, liberalismo e cristianesimo, qualsiasi sia il senso dato al primo termine, siano conciliabili . . .), un borghese-cristiano che alla fine, attaccando la "Chiesa di Stato" di Mynster e Martensen, resta « *paladino dell'anima* » (p. 9) (ah quante colpe ha pur Unamuno!), e deve nichilizzarsi, volere la morte, anche se come martirio ecc. ecc. Ma ripetiamo: se tale scombussolamento di carte, qual è quello proposto dal Cristaldi, può contribuire anche al rischio di rendere illeggibile l'autore-Kierkegaard (e quindi altro che "ridanesizzarlo" ...), proprio perché scombussolamento non può che essere fruttifero. Se c'è un S. Kierkegaard noto, quello del problema del padre, di Regine, de « *Corsaren* », di Adler, Rasmus Nielsen, Mynster, Martensen ecc., c'è il S. Kierkegaard mitico, quello della coscienza che affronta tali cose e rapporti, ne stabilisce di nuovi, sempre più nuovi, c'è il S. Kierkegaard che sogna

ring af Søren Kierkegaard talte de mange citater og allusioner stærkere til ham selv end til hans læsere, hvortil kommer, at SK ikke sjældent tog større hensyn til den sammenhæng, i hvilken han bragte citatet eller allusionen end til den sammenhæng, hvorfra han bragte det.

Interessant er skildringen af Chateaubriands rolle i dansk åndsliv i artiklen »Ørkenens Sønner«, som er fortræffelig. Når så handlingen i »Atala« betragtes som en litterær parallel til Søren Kierkegaards forlovelshistorie, melder betænkkelighederne sig hos læseren. Forbindelserne forekommer for spinkle.

Et væsentligt bedre bidrag er fundet af det blandt kommentatorer berømte citat i »Diapsalmata«: »Du bist vollbracht, Nachtwache meines Daseyns«, der er tillagt Achilles. H. P. Rohde har fundet det blandt fragmenterne af Aischylos' værker i J. G. Droysens tyske oversættelse, 2. udgaven, der udkom i Berlin 1842, og som Søren Kierkegaard har ejet (Ktl. nr. 1046).

I »Romersk Karneval« har forfatteren iblandt tegneren og maleren D. N. Chodowieckes talrige stik fundet et, på titelbladet af Blumauers travesti af »Æneiden«, der forestiller det tilfældige selskab, som skal have anlagt Rom, og i »Drivende Skyer« har forfatteren hos den nu lidet kendte lyriker Wilhelm Müller fundet det lille vers »Die Wolken treiben etc.« i digtet »Der ewige Jude«.

Her har vi holdbare resultater af H. P. Rohdes utrættelige eftersøgninger og ligeså i den sidste artikel i bogen »Afbud

med Komplikationer«, der bringer det sidst kendte daterede brev fra Søren Kierkegaard. Det er skrevet 4. maj 1855 til Søren Kierkegaards gamle onkel, Michael Andersen Kierkegaard (1776–1867), da denne havde mistet sin 2. hustru Øllegaard f. Baggesen. Søren Kierkegaard var ret nært knyttet til familien; men til begravelsen gik han ikke, mindst da i kirkekampens dage.

Et korrektiv til en fejl, der forekommer flere steder, bringer H. P. Rohde i artiklen om »Hjertebogen« (p. 55), hvor Regine Olsens fødselsår rigtigt oplyses at være 1822.

Der er god grund til at være H. P. Rohde taknemmelig for den kønne lille bog. I Kierkegaard-forskningen er der stadig dunkle punkter af den slags, som han her har bragt klarhed over, så det må håbes, at han vil fortsætte sine undersøgelser.

Niels Thulstrup.

A. Egelund Møller:

SØREN KIERKEGAARD OM POLITIK
Forlaget Strand, Kbh. 1975, 191 pp.

I denne ret fordringsløse Bog, der er baade velskrevet og let læst, søger Forf. at sammenfatte, hvad SK mente om Politik og at se det i Lyset af, hvad hans Samtid mente derom. Dertil siges Bogen at skulle tjene som Indgang til SK's religiøse Forfatterskab; men Bogen opfylder

ikke dette sidste Formaal, kun det første.

Forf. begynder sin Skildring, lidt umotiveret, med Jødeforfølgelserne i 1819, karakteriserer Enevælden i SK's Hjem og i Skolen, derpaa Mynsters, Poul Møllers, Sibberns, Martensens, Lindbergs og Grundtvigs politiske Konservatisme. Udførligt gennemgaar Forf. SK's Kritik af de Liberale og deres Fører, Orla Lehmann, ligesaa Forholdet til Christian d. VIII, Corsarstriden, SK's Syn paa Journalister, Jøder og Tyskere. Mærkeligt nok omtales Kolderup-Rosenvinge slet ikke, skønt SK's Brevveksling med ham er af central Betydning for Bogens Emne.

For Kendere er der ikke meget nyt i Bogen. Den indeholder mange, oftest velvalgte Citater, dog uden præcise Kildeangivelser, og en letflydende, forbindende Text. Forf. er godt hjemme i den Tids Dagblade og politiske Tidsskriftlitteratur og bringer hist og her nye Oplysninger om Presseforholdene.

At SK var politisk konservativ er kendt; men derfor kan det være nyttigt nok at faa det dokumenteret og kommenteret, som Forf. gør. En Forklaring paa, hvorfor SK var konservativ, faar Læseren desværre ikke i denne Bog.

Niels Thulstrup.

S. KIERKEGAARD

La neutralità armata e il piccolo intervento, a cura di M. Cristaldi e G. Malantschuk, A. M. Sortino ed., Messina 1972, 1 vol. di pp. 212 – in 8°.

Preme segnalare l'uscita in lingua italiana di questo testo kierkegaardiano

già ben noto per l'edizione separata di esso curata nel 1965, traendolo dai *Papirer* X⁵ B 105–109, da Gregor Malantschuk (ma con disposizione leggermente diversa da quella data nell'Edizione degli stessi *Papirer*). Il volume è il secondo di una nuova serie di testi critici e saggi, « Filosofia e Tempo presente », che pubblica l'Istituto di Filosofia teoretica dell'Università di Catania diretto da Mariano Cristaldi, serie della quale fan parte o son preventivati far parte testi di P. Ricoeur, M. Heidegger, R. M. Hare, D. Bonhoffer, H. Marcuse ecc.

Il lavoro del Malantschuk è fin troppo conosciuto – ci riferiamo in particolare al testo e al commento da lui dati a *Den bevæbnede Neutralitet* – perché se ne parli qui. Dopo la summenzionata edizione speciale danese, ne seguirono, nel 1968, una traduzione anglo-americana per le cure di H. Hong, anch'esso ben noto traduttore e frequentatore dei testi di S. Kierkegaard, oltretutto, contemporaneamente, una francese, per opera dell'altro ben noto studioso del Nostro, Jacques Colette. E non che il pubblico tedesco non conoscesse questo testo nella propria lingua, in quantoche l'infaticabile Emanuel Hirsch vi aveva posto mano traducendolo già prima dell'edizione Malantschuk, nel 1962 (e inserendolo nelle *Gesammelte Werke* di S. Kierkegaard da lui curate), né che il pubblico italiano l'avesse ignoto, in quanto che il più celebre studioso del pensatore danese di questo contesto linguistico-culturale, Cornelio

e desidera (*mythos!*). Beh, ma allora questo sono "io", così come "io" sono Omero, Virgilio, Dante, Shakespeare, Goethe, Joyce, e la folla immensa degli ignoti o non ricordati che mi ha preceduto ... E in ogni attimo, ad ogni battuta, nel mio morire, muoiono tutti quanti, sia che quello chemuore (Everyman, Niemand) li sappia o no; tutti, tutti quanti, grandi e piccoli muoiono, ma poi rinascono, *almeno* in quelli che loro succedono (come non ricordare il passaggio sull'immortalità del genio, scritto da "A" a proposito di Mozart nel saggio su *De umiddelbare erotiske Stadier?*). Ma da capo: addio "ridanesizzazione" di S. Kierkegaard, e proprio se si vuol far storia dell' « *intérieur* ».

Qualche parola, infine, sulla traduzione del testo kierkegaardiano. Condotta, come s'è detto, da Nicola De Domenico e Pina Zaccarin-Lauritzen (e qui, con questa traduttrice, son rapporti di vecchia scuola, collaborazione e amicizia che entrano in gioco per lo scrivente, e il giudicare e il riferire si fa difficile), è un lavoro estremamente attento e preciso, con l'originale danese a fronte (*Den bevæbnede Neutralitet, La neutralità armata*, pp. 126-159), cosa, per altro, rarissima, e per l'Italia, a quanto ci risulta, affatto nuova. Il programma dei due traduttori è presto detto citandoli: « contemperare l'adesione alla lettera ... con la mediazione interpretativa » (p. 104). La rigosità filologica di cui essi si fanno responsabili è del resto mantenuta per

tutto il non facile lavoro, e fa perdonare alcune durezza di lingua o oscillazioni (varietà di senso nel tradurre alcuni termini, interpunzione ecc.) del resto minime, veri peli nell'uovo. Ma quello che è veramente divertente sta al termine, dopo la traduzione di *Et lille Indlæg, Un piccolo intervento*, del 1850 (cfr. *Pap.* X⁵ B 111), anch'essa con testo a fronte (pp. 160-169 – tale testo manca, com'è noto, nella citata edizione Malantschuk), e cioè nei due brevi apparati di note ai testi (pp. 170-174). Qui il lettore di S. Kierkegaard che non conosce il danese può vedere elencate diverse traduzioni (quelle citate all'inizio della nostra recensio-cina) che a volte giungono fino alla discrepanza completa, e non senza veri e propri strafalcioni. Ma stante quel che da parte nostra s'è qui detto nel discutere la tesi metodologica del Cristaldi, ci pare che forzature, angolazioni diverse, anche errori o strafalcioni nelle traduzioni siano perdonabili (sebbene il moralismo di quest'ultima espressione nostra non ci piaccia affatto) quando coloro che li commisero "ci" hanno preceduti. Non rinverga forse questo sbagliare e ricorreggere con la strada dell'interpretazione? E' che di fronte a S. Kierkegaard, data la *consonantia* che questi per definizione richiede coi suoi testi nel leggerli e tradurli, a volte – il più delle volte – si cade nel rischio d'intenderlo terreno proprio, proprio indiscutibile *avere*. E allora, quando entra l'avere, l'egocentrismo, l' "ho detto io", si cade. Ma il cadere non è forse la

nostra giornata, *se presa assolutamente*, "per sé"?

Come postilla vogliamo aggiungere che il volume contiene anche l'intera riproduzione fotografica del manoscritto kierkegaardiano dei due testi tradotti, riproduzione che, se fatto meramente documentario, può essere inteso (come tutto il volume) quale nuovo passo d'avvicinamento tra due culture apparentemente tanto lontane, quella italiana e quella danese, perché si avvertano e poi conoscano meglio, tra le carte sparse dei loro uomini. Che stiamo *qui* a fare, se non ci sappiamo o, al limite, se non abbiamo reciproco presentimento, almeno *tra noi*?

Alessandro Cortese.

P. G. Lindhardt:

KONFRONTATION

Grundtvigs Prædikener i kirkeåret 1854-55.
Akademisk Forlag, København 1974.

Konfrontation kalder professor Lindhardt sin bog, hvori han aftrykker og kommenterer Grundtvigs prædikener i Vartov i kirkeåret 1854/55 – det år, hvor Søren Kierkegaard offentliggjorde sine artikler med angreb på den danske kirke.

Det er Grundtvig og Kierkegaard, Lindhardt konfronterer med hinanden, men ikke en konfrontation i bred almindelighed mellem deres forfatterskab eller teologiske anskuelser, men en kon-

frontation, der skal dokumentere, at vi i disse Vartov-prædikener har Grundtvigs umiddelbare reaktion på Søren Kierkegaards opgør med kirken og den officielle kristendom i Danmark, som det fremtræder i artiklerne i Fædrelandet 1854/55 og i Øieblikket 1-9, 1854.

Hvormeget Grundtvig og Kierkegaard kendte til og læste hinandens forfatterskab, er et åbent spørgsmål. Det synes ikke at have været særligt omfattende eller dybtgående. Dog Kierkegaards artikler i Fædrelandet og Øieblikket vakte Grundtvigs opmærksomhed. Dem læste han interesseret og grundigt, og ganske naturligt kom de til at præge hans prædikener, der iøvrigt bæres af forvisningen om, at menighedslivets fornyelse og vækst viser sig i den opvækkelse, som er i gang navnlig efter rationalismens kolde og åndløse tid i århundredets begyndelse.

Grundtvig så denne fornyelse og vækst som en frugt af især hans såkaldte mageløse opdagelse (trosbenedelsen som ordet af Vor Herres egen mund) og den kirkelige anskuelse, der udsprang af den. Han er sig bevidst at være en Herrens profet; gennem ham vidner Ånden med apostolisk myndighed. Derfor er der optimisme i og over hans prædikener. Det går frem mod de eskatologiske apokalyptiske tider, hvor den kristne menighed og verden skal stilles i gensidigt fjendskab før det store antikristelige ragnarok og Kristi endelige sejr. For Grundtvig er det derfor ganske underordnet, ja nærmest lige-

gyldigt om »Verden« eller Søren Kierkegaard med et »Skin« af ret kan mene, at vort kristenliv ikke svarer til den apostoliske beskrivelse i NT. Det afgørende er, at vidnesbyrdet og menighedslivet er »i Tiltagende« – og det er det!

I og for sig er Grundtvigs prædikener slet ikke holdt for eller bestemt for »verden«, men for menigheden og dem, der vil »med til Himmerige«. Det giver dem inderlighed, men også en vis begrænsning.

I sine kommentarer til disse Vartov-prædikener viser Lindhardt, hvor Grundtvig efter hans mening direkte eller indirekte svarer på Kierkegaards angreb. En kategorisk afvisning af Kierkegaard kommer ikke til orde, men en kritisk holdning til angrebets voldsomhed og især til den umenneskeliggørelse af kristendommen, som Kierkegaard gør sig skyldig i.

Mangt og meget i Kierkegaards forståelse af kristendommen og i hans kritik af samtiden kunne Grundtvig ikke være uenig med ham i, men hensynet til menigheden, der var særdeles opskræmt af Kierkegaards angreb, gjorde, at han atter og atter måtte forsikre, at vi må ikke lade os forskrække, forurolige eller forvirre. Så også af den grund var det nødvendigt, at Grundtvig tog afstand fra Kierkegaard. Derfor kom Søren Kierkegaards død, som jo også betød angrebets ophør, ham slet ikke ubelejligt. Der faldt ro over ham selv og menigheden.

Grundtvigs forståelse for, at Kierkegaard havde haft et kristeligt motiv for

sit angreb, men også hans misbilligelse af den måde og den form, Kierkegaard gav angrebet – altså Grundtvigs ja og nej til Kierkegaard – kom til udtryk i den prædiken, der begyndte næste kirkeår – prædikenen til 1. søndag i advent, 2. december 1855 ca. 14 dage efter Søren Kierkegaards begravelse. Heri konstaterer Grundtvig, at der i det kirkeår, som nu er udløbet, »reiste sig en Storm mod Vidnesbyrdet fra et Verdens-Hjørne, hvorfra man mindst havde ventet den, udbrød en stor Forhaanelse af vore Forsamlinger paa Herrens Dag og af hele vor christelige Gudsyrkelse, ikke som før i den vantro Fornufts og den opblæste Selvklogskabs, men netop i Vorherres Jesu Christi, den guddommelige og den menneskelige Sanddruheds og Ærligheds Navn.« Videre i prædikenen slog han fast, at stormen havde lagt sig så brat som den begyndte, og han kaldte menigheden til vidne på, hvor roligt han selv havde taget det, da uvejret var værst. Han formanede dernæst til at skønne bedre på Guds fred, takke ham for hvad han havde givet i menigheden og stræbe efter bedre at aflægge bekendelsen med glæde også under hån og bagvaskelse. Vel er der i menighedslivet meget »fremmed og ufrit«, som kunne give verden et skin af ret til at kalde vidnesbyrd og bekendelse ikke blot ugyldige, men »Hyklery og Tant og Gjøgleværk«, men Gud, som kender vor skrøbelighed, vil opfylde vort oprigtige ønske om at kunne prædike og høre hans ord »friest muligt«, forvalte

hans sakramenter »renest muligt« og tilegne os hans liv og lys det »kiærligste vi kan«.

Emanuel Skjoldager.

Anton Hügli:

DIE ERKENNTNIS DER SUBJEKTIVITÄT UND DIE OBJEKTIVITÄT DES ERKENNENS BEI SØREN KIERKEGAARD
Editio Academica, Zürich 1973, 354 Seiten.

Eine der grundlegenden methodischen Regeln, an der Søren Kierkegaard durch sein gesamtes Werk hindurch festhielt, ist die scharfe Trennung zwischen der Sphäre des Wissens und der des Glaubens. Was ihn zu dieser konsequent durchgeführten Unterscheidung veranlasste, war Hegels entgegengesetzter Versuch, die Grenze zwischen Wissen und Glauben dadurch zu verwischen, dass er den Bereich des Glaubens als eine niedrige Stufe in sein System eingehen liess. Kierkegaards Bestreben ging daher darauf aus, das richtige Verhältnis zwischen Wissen und Glauben wieder herzustellen. Die Philosophie erhielt ihren Platz im Bereich des objektiven Denkens; jene Wirklichkeit hingegen, die vom objektiven Denken her gesehen als paradox erscheinen muss, wurde der Dogmatik zugewiesen. Wer sich diese Unterscheidung nicht stets vor Augen hält, läuft leicht Gefahr, dass er – wie so viele – die Rolle der Philosophie in Kierkegaards Werk oder den Sinn seines Existenzbegriffs missversteht.

Kierkegaard hat jedoch nicht nur eine einzigartige und übersichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Wissen und Glauben gegeben; seine Auffassung dieses Verhältnisses ist auch eingegangen in seine Beschreibung der existentiellen Stufen in der geistigen Entwicklung des Menschen. Es ist daher sehr verdienstvoll, dass Anton Hügli in seiner Doktordissertation über *Die Erkenntnis der Subjektivität und die Objektivität des Erkennens bei Søren Kierkegaard* sich der Aufgabe unterzogen hat, aufzuweisen, wie weit man mit Hilfe einer objektiven wissenschaftlichen Methode in Kierkegaards Werk eindringen kann. Dies bedeutet nämlich, dass er eine Abgrenzung zwischen dem Gebiet der Philosophie und dem der Dogmatik vornehmen muss. Dr. Hügli respektiert jedoch vollaus Kierkegaards Hinweis, dass für ihn die wesentlichen Probleme jenseits der Sphäre liegen, welche die Philosophie und das objektive Denken bewältigen können.

Hügli hat sich gründlich mit dem Gesamtwerk Kierkegaards vertraut gemacht und beweist grosse Sorgfalt bei der Lösung dieser klar abgegrenzten Aufgabe. Sein methodisches Vorgehen besteht hauptsächlich darin, jene Begriffe zum Ausgangspunkt seiner Analyse zu machen, die in Kierkegaards Werk im Bereich des Aesthetischen zu Hause sind, jenes Bereichs also, in dem die Philosophie ihre Berechtigung und ihren legitimen Platz hat. Von der genauen Analyse dieser Ausgangspunkte allen Denkens her bewegt sich Hügli

gegen die Grenze, wo diese Bestimmungen auf Grund des Sprunges des Einzelnen in die Sphäre des Glaubens eine völlig neue Qualität und damit auch einen neuen Sinn bekommen.

Ein gutes Beispiel für dieses Vorgehen ist Hügglis Behandlung des Begriffs »Unmittelbarkeit«, an dem er völlig konsequent und richtigerweise seine Analyse ansetzt. Dieser Begriff kann nämlich nicht nur der Philosophie als Ausgangspunkt dienen, sondern bildet auch die erste Stufe in Kierkegaards Existenzdialektik. Hüggl unterwirft den Begriff einer gründlichen Analyse, durch die dessen objektive Seite völlig klar gelegt wird. Aber der Begriff der Unmittelbarkeit tritt später in Kierkegaards Werk in einer neuen Bedeutung auf, mit der er in eine neue – von Hüggl nur als Grenze erreichbare (S. 143 f.) – Totalität eingeht. Auf dieselbe Weise werden andere Begriffe vom philosophischen und ästhetischen Bereich her bis zur Grenze einer neuen Totalität geführt, nämlich zu der des Glaubens, mit der sich die objektive Betrachtung nicht einlassen kann, weil sie von paradoxem Charakter ist.

Wie Hüggl aufzeigt, enthält bei Kierkegaard die erste Unmittelbarkeit, in der das Gefühlsmässige und Musikalische vorherrscht, mehrere existentielle Stufen. Wenn die kritische Reflexion des Einzelnen eine bestimmte Entwicklungsstufe erreicht, spaltet sie die Unmittelbarkeit in Realität und Idealität, wobei zugleich das Bewusstsein (das Selbst) als drittes Moment hervortritt.

Die Idealität findet ihren Ausdruck in der Sprache, während die Realität die reale Seite des Individuums repräsentiert.

Nach einer sehr eingehenden Behandlung der Probleme im Umkreis der Unmittelbarkeit geht Hüggl über zu einer Analyse der Kategorien, die die gemeinsame ontologische Voraussetzung sowohl der objektiven wie der subjektiven Wirklichkeit bilden. Hüggl unternimmt hier eine umfassende Untersuchung der Begriffe »Sein« und »Denken«, jener Begriffe also, mit denen sich Kierkegaard unter anderen in seinen »Philosophica« beschäftigte, und die später in grösserer Ausführlichkeit von Climacus in der *Abschliessenden unwissenschaftlichen Nachschrift* verwendet werden.

Im Anschluss an diese ontologische Untersuchung geht Hüggl an die Beantwortung der Frage nach dem Wahrheitsbegriff bei Kierkegaard und untersucht insbesondere den Unterschied zwischen den historischen und den abstrakten Wissenschaften im Hinblick auf die Bedeutung, die der objektiven Gewissheit nach Kierkegaard in diesen Wissenschaften zukommt. Hier wird auch Hegels Systemdenken in Gegensatz gestellt zu Kierkegaards qualitativer, auf die Existenz des Einzelnen bezogenen, Dialektik. Mit Hilfe dieser gründlichen Analyse, die sich bis anhin innerhalb jener Sphäre hielt, wo man noch von objektiver Wahrheit sprechen kann, führt Hüggl seine Untersuchung zu einer Konfrontation zwischen dem

Bereich der Objektivität und dem der Subjektivität. Er vollzieht damit den Schritt von der These, die Objektivität sei die Wahrheit, zu der spezifisch Kierkegaardschen Sicht der Wahrheitsfrage, derzufolge in der Existenz des Einzelnen der Satz gilt, dass die Subjektivität die Wahrheit ist. Dieser Satz ist Ausdruck für den ethischen Protest des Einzelnen gegen das abstrakte und alle Gegensätze ausgleichende Denken.

Hügli stellt dann die Totalität des Wissens der des Glaubens gegenüber und zeigt im besondern, wie diese qualitativ verschiedenen Totalitäten in Kierkegaards Werk unter verschiedenen Aspekten verwendet werden: als Kontemplation und Ethik, Erinnerung und Wiederholung, Immanenz und Transzendenz, Sein und Werden. Diese Begriffspaare drücken auf eine entscheidende Weise den Unterschied aus zwischen dem Bereich des Wissens und des Glaubens, zwischen dem Objektiven und dem Subjektiven. Hügli weist zudem darauf hin, dass dieser Unterschied auch den Unterschied bezeichnet zwischen Hegels und Kierkegaards Verständnis der Existenzprobleme.

Das längste und auch wichtigste Kapitel in Hügli's Buch trägt die Ueberschrift »Der Uebergang von der Objektivität zur Subjektivität«. Hier kommen alle die schwierigen Probleme zur Sprache, auf die die Untersuchung des Uebergangs von der objektiven Sphäre zu der qualitativ neuen Sphäre stossen muss. Die Schwierigkeit wird noch erhöht durch den Umstand, dass Hügli

– seinem Plan entsprechend – oft dort Halt machen muss, wo nach Kierkegaards Verständnis die eigentlichen Existenzprobleme erst beginnen. Aber Hügli versteht es, Kierkegaards Intentionen redlich zu respektieren, indem er zugleich auf die vielen neuen Momente hinweist, die im Verhältnis zur objektiven Wahrheit hinzukommen, wenn der Einzelne sich in den Kampf der Subjektivität zwischen Wissen und Glauben hinauswagt.

Er zeigt auch auf, dass nach Kierkegaard der Zweifel nur durch Glauben überwunden werden kann, durch den sich der existentielle Uebergang vom Objektiven zum Subjektiven vollstreckt. Hügli erörtert in diesem Zusammenhang ausführlich Kierkegaards Betonung der Bedeutung der Leidenschaft für den Uebergang zum qualitativ neuen Bereich, wie er auch aufmerksam macht auf den Platz, den die Ironie und die Resignation in diesem Prozess einnehmen. Die Rolle der Resignation tritt klar hervor in der Formel, die Climacus verwendet zur Beschreibung des Uebergangs von der Sphäre des Wissens zu der des Glaubens, nämlich »sich zugleich absolut zu seinem absoluten τέλος und relativ zu den relativen zu verhalten« (SV, 2. Ausg., VII, 376). In der Resignation wird die absolute Bedeutung, die das Relative für den unmittelbaren Menschen hat, negiert, und der Ausdruck »das Absolute« bezeichnet die neue Positivität und weist auf das Ethische hin. Es ist daher völlig konsequent, dass Hügli nach der

Erörterung dieser Formel alle die Fragen aufwirft, die das Verhältnis des Menschen zum Guten und zum Ethischen betreffen. Diese Fragen werden sehr ausführlich und mit grosser Kenntnis der gesamten Problematik des Ethischen bei Kierkegaard behandelt. Doch eben hier treten auch die meisten Schwierigkeiten hervor: in Hügglis subtilen und kundigen Versuch, Rechenschaft zu geben von der Wahl des Ethischen, der Rolle des Ethischen in der Praxis, der Bedeutung der Freiheit in diesem Zusammenhang u. ä. m.; denn die subjektiven Momente spielen eine immer entscheidendere Rolle, nachdem das Individuum den Sprung von der Immanenz zur Transzendenz gemacht hat. Die zwei folgenden Beispiele mögen zeigen, wie schwierig es hier ist, zu eindeutigen Resultaten zu gelangen.

Hügli schreibt: »Kierkegaards Theorie des Ethischen bietet kein Mittel, ein Gesetz auf seine Legitimität hin zu prüfen; mit ihr lässt sich daher die Herrschaft eines jeden politischen Systems verewigen« (S. 168). Er untermauert diese These mit Kierkegaards eigenen Äusserungen. Aber von andern Zusammenhängen her kann man auch zu dem Schluss kommen, dass Kierkegaard die Legitimität eines Gesetzes nur dann akzeptieren würde, wenn diese ethisch begründet ist. Climacus z. B. verbindet die Legalität mit dem »Allgemein-Menschlichen« (SV, 2. Ausg., VII, 490 Anm.). Nach Climacus Äusserung ist es also möglich, ein Gesetz auf seine Legalität im allgemein

menschlichen Sinn zu prüfen. – Der zweite Punkt betrifft Hügglis Bemerkung, Kierkegaards »Ethik sei eine Ethik des bereits Entschiedenen« (S. 173). Hier gilt es zu beachten, dass der Mensch nur auf Grund seines eigenen freien Entschlusses und nicht durch Notwendigkeit vor jene Wahl gestellt wird, wo er nur noch die Möglichkeit hat, eines zu wählen. Aber dies ist auch die allerschwierigste Frage, die Hügli hier zu beantworten versucht, und er hat in diesem grossen Kapitel eine äusserst wichtige Arbeit geleistet, weil er eben jene Seite der ethischen Probleme bei Kierkegaard behandelt, für die es oft schwierig ist, eine eindeutige Lösung zu finden.

Das letzte Kapitel über »Das subjektive Interesse zwischen Denken und Sein« behandelt vor allem das Problem des Handelns und der Aneignung bei Kierkegaard. Sehr erhellend ist dabei der Vergleich zwischen Kierkegaards Handlungsbegriff und Aristoteles' Modell des Handelns. Hügli zeigt im Anschluss daran, wie der Einzelne durch das Handeln und den Prozess der Aneignung zu der äussersten Grenze der Immanenz geführt wird und zur Begegnung mit dem Paradox, vor dem sich die menschliche Subjektivität als die Unwahrheit enthüllt (S. 221). Aber dies liegt bereits ausserhalb der objektiven wissenschaftlichen Erkenntnis.

Der letzte Abschnitt der Dissertation ist besonders interessant im Hinblick auf Hügglis persönliche Stellungnahme zu Kierkegaards methodischem Vor-

gehen und zu der Frage, die bereits zu Beginn aufgeworfen wird: ob Kierkegaards Werk im ganzen gesehen zum Gegenstand einer objektiven Betrachtung, wie er sie in seiner Dissertation durchgeführt hat, gemacht werden könne. Aber Hüglis redliche und nüchterne Behandlung dieses Themas liefert selbst schon die Antwort. Seine Untersuchung beweist zudem auf überzeugende Weise, »welcher ungeheure Existenzumfang ausserhalb des Christentums möglich ist« (SV, 2. Ausg., VII, 279), und dies ist bedenkenswert für alle jene, die auf eine leichte und allzu rasche Weise in das Christentum hineinkommen wollen.

Hüglis Arbeit ist besonders wertvoll, weil er so viele von Kierkegaards zentralen Begriffen in die Behandlung seines klar abgegrenzten Themas einbezieht; sein Buch ist daher auch eine inspirierende Lektüre.

Gregor Malantschuk.

Christa Kühnhold:

DER BEGRIFF DES SPRUNGES UND
DER WEG DES SPRACHDENKENS

Ein Referat über Christa Kühnhold,
Der Begriff des Sprunges und der Weg des Sprachdenkens.

Eine Einführung in Kierkegaard.
XI und 183 Seiten; W. de Gryuter,
Berlin-New York 1975.

I. Das Anliegen

Die Untersuchung von Christa Kühnhold über Sprung und Sprachdenken

bei Søren Kierkegaard stellt sich die Aufgabe, zentrale Zusammenhänge im Werk des Philosophen (*Samlede Værker* und *Efterladte Papirer*) herauszuarbeiten, so wie sie sich um den Begriff des Sprungs (*spring*) präzise ineinandergreifend in konsequenter Weise gruppieren, wobei die Methode des Sprachdenkens, das heisst ein phänomenologisch scharf beobachtender, überlieferungstreuer Sprachgebrauch den Philosophen zu treffsicherem Vorgehen befähigte. Es geht der Arbeit nur um Kierkegaards Denken, um seine Begriffe, Positionen und Absichten, – nicht um Kritik an Kierkegaard und nicht um Weiterbildung seines Werks.

»Sprung« erweist sich als Bewegungsbegriff, der das hervorbringt, was das Hegelianische Setzen des Anfangs – nach Kierkegaard – nicht leistet. Die Bewegung des Sprungs führt zur Konstituierung der Wirklichkeit als Wahrheit: aus der Sphäre des Schritts (der Unmittelbarkeit) über die des Satzes (Bereich der Objekte und Konventionen) zum eigentlichen Sprung. Den Antrieb liefern Bewusstseinslagen – insbesondere Schuld und Sünde; die Bewegung richtet sich, das Selbst des Menschen hervorbringend, auf das »bestimmte Etwas«, das in der Gestalt Christi am Berührungspunkt von Zeitlichkeit und Ewigkeit historisch und epochenbestimmend geworden ist. So erfüllt sich die von Kierkegaard geforderte Fruchtbildung, die nur als ein von Kierkegaard völlig neu gedachter Begriff angemessen verstanden werden

kann, – und so wird das Christentum als ewige Möglichkeit der fruchtbaren Erfüllung des menschlichen Daseins – im Emporwachsen des Selbst durch Arbeit – verdeutlicht und bestimmt.

Für den Weg des Sprungs ist vor allem das Leiden charakteristisch und wesentlich. Kierkegaard gewinnt den alten und ursprünglichen Begriff des Leidens als Bewegungsbegriff zurück: »Leiden« ist das »Gehen«, »das Befördern«, »das Vorwärtswachsen im Fruchtbilden«. So entsteht die Qualität der Wahrheit als absolutes Ziel (im Gegensatz zur Wahrscheinlichkeit als Quantitätsbegriff relativer Zwecke). Dieser Begriff des Leidens wurde in der sprachlichen und geistesgeschichtlichen Entwicklung mit dem des »Leids« vermischt und verquickt: »Leid« ist ursprünglich und eigentlich das »Verhasste, Widerwärtige, Feindselige« (dän. Adj. *led*), das nichts mit dem vorwärtsgerichteten Leiden zu tun hat. Kierkegaard gewann diesen Begriffsgegensatz in seiner Reinheit zurück, der nun ferner für Kierkegaards Erneuerung des Begriffs Leidenschaft bedeutsam wird. Damit befreite Kierkegaard die christliche Verkündigung von der Hypothek einer unklar widersprüchlichen Begriffsbildung und von deren das Christentum verderblich einschnürenden Konsequenzen.

Im weiteren zeigt sich, dass Kierkegaards Kritik am Objektbegriff und am Subjekt-Objekt-Verhältnis starre Grenzen des früh-naturwissenschaftlichen Denkens sprengt und, indem er

die Erarbeitung der Wirklichkeit als Wahrheit als Zielpunkt der Sprungbewegung herausarbeitet, werden diese Begriffe in ihrer christlichen Bedingtheit und Möglichkeit und gleichzeitig in ihrem Konsens mit Erkenntnisprinzipien der heutigen, gegenwärtig-modernen Naturwissenschaft sichtbar, – umso mehr als der einzige, heute denkbare Erkenntnisbegriff ein Bewegungsbegriff kierkegaardianischer Struktur ist.

Methodisch ist die Arbeit eine Interpretation Kierkegaards durch Kierkegaard selbst, und zwar durch den ganzen Kierkegaard, den der philosophischen und der christlich-erbaulichen Schriften. Es wird, wie schon angedeutet, nicht versucht, Kierkegaard von einem modernen Standpunkt her zu deuten, und auf einen uns aus irgendwelchen Gründen etwa interessierenden Standort in der Geistes- und Philosophiegeschichte zu stellen. Es geht *nur* um Kierkegaard. Die Begegnung mit modernen Forschungsprinzipien der Naturwissenschaft ergab sich zuletzt; sie beruht auf der Rückschau auf die Sammlung und Ordnung der Kierkegaardschen Überzeugungen.

Dabei trat manches bisher Übersehene zu Tage. So die Einheit des christlichen und philosophischen Denkers und des phänomenologischen Schriftstellers. Kierkegaard kannte den Menschen, wie ihn Hegel nicht kannte und wie ihn nicht die Schulen der Erkenntnistheorie kennen.

Zweitens entdeckt die Verfasserin

das Sprachdenken Kierkegaards: Neben der künstlerischen Phänomenologie von *Enten-Eller* bis zu den Stadien und den Analysen der philosophischen Schriften steht die Phänomenologie der Sprache (vgl. das hohe Lied auf das Dänische S. 152 ff.), die aus dem Umgang mit dem Volke und aus der Lektüre des älteren Dänisch und aus einem grundlegenden Feingefühl für Sprachliches und Semantisches erwachsen ist. Dabei zeigt sich, dass neben der Sprachverwandtschaft zusammengehöriger Wörter auch der Zusammenklang ursprünglich verschiedener Wurzeln eine Rolle spielt: durch semantische Superposition, wie die Verfasserin im Zusammenhang mit einer schwierigen sprachphänomenologischen Erörterung sagt. An diesen, das Sprachdenken vorführenden Stellen ihrer Arbeit klärt die Verf. die prinzipiellen und kritischen Grundlagen der später von Martin Heidegger geübten und oft bevorzugten Methode, Worte und Wortbildung als Quelle der Erkenntnis und als Darstellungsmittel einzubauen, eine Methode, die nun nicht mehr nur auf das Sprachgefühl gegründet ist, sondern Hand in Hand mit der Sprachforschung vorgehen kann. Philologische Arbeit erweist sich als ein Schlüssel zu Kierkegaards Meinen, wenn andere Methoden versagen.

Drittens erkennt man nun deutlich Kierkegaards soziale Haltung: Immer wieder betont der Denker, dass jeder Mensch, Staatsmann wie Dienstmädchen (*etatsraad* wie *tjenestepige*), zur Wirklichkeit der Wahrheit vordringen

kann, der sich ernsthaft und entschlossen das Ziel der Wahrheit erarbeitet.

Es ist ein neuer Kierkegaard, um den es hier geht. Es galt, die 'positive Einheit' seines Denkens als Band der an mancher Stelle scheinbar auseinanderstrebenden Begriffe und Ergebnisse herauszuarbeiten.

Ich möchte sagen, wir haben eine Arbeit vor uns, die ein starkes konstruktives Denken und eine bewahrende Einfühlung, ein verständnisvolles Sich-einstimmen in Kierkegaards Denken ausweist. Das zeigt sich methodisch vor allem in der Erkenntnis und Ordnung von Stadien des Aufbaus des »Selbst« (S. 55 ff.) und der Bewegung des »Sprunges« (vgl. die Verdeutlichung durch die graphische Darstellung S. 66 und die Übersicht S. 91). Hier handelt es sich um Klärung von Kierkegaards Denken durch eine durchgängig-allseitige Zusammenschau des vom Philosophen Gesagten.

II. Inhalt und Gedankengang

1. Die Gliederung der Arbeit

Ich stelle der eingehenderen Behandlung des Gedankengangs ein Exzerpt aus dem Inhaltsverzeichnis voran, in dem Teile und Kapitel der Arbeit aufgeführt sind und in Klammern auf einzelne Themen hingewiesen wird, die in den Kapitelüberschriften nicht ausdrücklich genannt sind. Wer sich einen genaueren Vorausblick auf den Gang der Untersuchung verschaffen will, sei auf das ausführliche Inhaltsverzeichnis S. VI–XI verwiesen.

- A. Der Sprung und die Bildung der Wahrheit
- I. Über das Wort und den Begriff dän. *spring* »Sprung«
 - II. Der Sprung und die Wirklichkeit (: Spinoza)
 - III. Der Sprung als Beginn (: Hegel)
 - IV. Das Problem der »richtigen Bewegung« (: Hegel)
 - V. Die falsche und die richtige Bewegung. Das Satz-machen als Brechen
 - VI. Kierkegaards Neubildung des Wahrheitsbegriffs (: Subjekt-Objekt)
- B. Vorläufige Klärung des Problemkreises Selbst und Sprung
- VII. Der Aufbau des Selbst (Stufen des Selbst; qualitativer Sprung)
 - VIII. Selbstbewegung als Sprung (»Schritt-Satz-Sprung«)
- C. Der Sprung, die Bewegung des »Erzeugens« von »berechtigtem« »Neuem«
- IX. Momente, die die Bewegung des Sprunges »in Gang« setzen (Notwende, Fruchtbildung, Reue, Resignation)
 - X. Das Leiden: Der »Weg«, das »Befördernde«, das »Entwickelnde« (Leiden: Leid, Wachstum und Arbeit)
- D. Die Konstituierung der Wirklichkeit als Wahrheit
- XI. Die Unangemessenheit des Subjekt-Objekt-Verhältnisses für Kierkegaards Denken

(Die Dinge keine Gegenstände; der Begriff Subjektivismus)

- XII. Sachtreue als konstituierendes Moment der Wirklichkeit.

2. Würdigung des Gedankengangs

Die Arbeit zieht im ersten Teil (A: 1–51) die Grundlinie: Kierkegaards Begriff des Sprungs und der Wahrheit. Der erste Abschnitt behandelt die sprachliche Phänomenologie des Wortes Sprung, dän. *spring*: Herkunft, Bedeutungsgeschichte, Momente des Begriffes. Es handelt sich vor allem um das Hervortreten eines Neuen aus innerer Spannung in eigener Zielsetzung (dän. *løv-spring* »Ausschlagen der Bäume im Frühjahr, eigentlich »Laub-Sprung«, engl. *spring*).

Nach dieser ersten Begriffsklärung folgt die Behandlung der auslösenden philosophiegeschichtlichen Punkte: einerseits die These vom Entstehen der Wirklichkeit durch 'eigene Zutat' im 'Sprung', für deren Ausbildung die Polemik gegen Spinozas Gottesbegriff ein Rolle spielte (S. 14), und andererseits die Auseinandersetzung mit dem Begriff des Anfangs bei Hegel (S. 25 ff.), die den Sprung bei Kierkegaard als 'Beginn' bestimmt. Es geht also für Kierkegaard um Bewegung, welche Wirklichkeit und zwar Neues in Wirklichkeit hervorbringt.

Spinoza unterschied nicht zwischen dem faktischen Sein der Wirklichkeit und dem ideellen des Wesens, und eben dieser Unterschied ist ein primäres

Denkmotiv für Kierkegaard, eine für Kierkegaard charakteristische Herausforderung: »Wirklichkeit ist Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit«. Am Beispiel des Häufelschlusses zeigt Kierkegaard, dass beim Entstehen des Neuen ein 'Entschluss', die 'eigene Zutat', das Mitwirken des Menschen erforderlich ist, und dieses »Hinzutun« geschieht in der Bewegung des Sprunges.

Das zweite Denkmotiv ergab sich aus der Kritik an Hegels Begriff des Anfangs durch ein »Sich-selbst-setzen«, aus der Behandlung des Problems, wie es zuerst zur Bewegung kommt, und um dieses Wie geht es Kierkegaard (S. 19 ff.). Bei Hegel wird die Bewegung *vorgefunden*, aber Kierkegaard will erkennen, wie sie entspringt. Hegel, so lautet der Vorwurf, 'überlässt alles der Weltgeschichte'. Dem setzt nun Kierkegaard seinen Begriff des Beginns entgegen, der (anders als Anfang = »Ergreifen«) auf einen wirklichen ersten Ursprung zielt, ein »Eröffnen« aus einer offenen Lage heraus.

An diesen ersten Differenzpunkt schliesst sich die Kritik an Hegels Begriff der Vermittlung, S. 29 ff., und zwar wiederum durch die Frage, wie diese möglich sei, und ferner, ob diese Hegelsche Bewegung eine 'richtige' Bewegung sei, worauf bei Hegel keine Antwort zu finden sei, denn er kenne nur den Nachvollzug, so dass der Mensch zum 'Betrachter' wird, S. 29 ff., da das Vermitteln nur ein Zusammensetzen getrennt bleibender Teile bedeu-

tet, was mit wahrer schöpferischer Bewegung (zur Qualität) nichts zu tun hat. Dieses Zusammensetzen ist (nach dem »Begriff Angst«) in dämonischer Weise plötzlich da (S. 39), zusammengesetzt und vor uns hingestellt, willkürlich und gewaltsam. Demgegenüber bringt der »qualitative Sprung« (der zur Qualität führt) Einheit hervor, die nicht in Teile zerfällt (S. 42), der Sprung vollzieht sich im Wachstum. Wegen seiner Willkürlichkeit betrachtet Kierkegaard das Setzen als 'Bruch', ein 'Abbrechen' der Reflektion, während der Sprung zum 'Durchbruch' des Neuen führt.

Hier wird nun von der Verf. das Wort der Unwissenschaftlichen Nachschrift erteilt, die das Problem der Unterscheidung von Wahrheiten und Wahrheitsbildung aufgreift (S. 45 ff.) Es geht hier um eine erste und vorläufige Bestimmung von Kierkegaards Wahrheitsbegriff in der Polarität 'objektiv-subjektiv' – als Wahrheit des erkannten Wesens und als Wahrheit der Aneignung und Entscheidung (grundlegend S. 47): »Festgehalten muss werden: Kierkegaard entwickelt hier eine 'objektive Wahrheit' des Erkennens, stellt aber eine 'subjektive Wahrheit' der Aneignung dagegen auf«. Dieser Teil führt zur Frage: Gibt es zwei Wahrheiten? die Kierkegaard verneint, indem er für die subjektive Wahrheit eintritt, da die objektive nur zu totem Wissen und approximativer Erkenntnis führe, und nicht zur, wie ich sagen möchte, »wahren Wahrheit«, aber dieser Weg der Anerkennung des

Anteils des »Subjektes« (genauer: des Selbst, s.u.) läuft nicht auf einen Subjektivismus hinaus, der Kierkegaard zu Unrecht oft unterstellt wird.

Dies wird nun das Thema des Teiles B: Klärung des »Problemkreises Selbst und Sprung«, wobei zunächst der Weg zur Wahrheitsgeltung durch den Einsatz des Ernstes geebnet und garantiert wird (S. 55 ff.). Der Aufbau des 'Selbst' erfolgt in Stufen: in der ersten Stufe, einer angelegten Spannung, in der zweiten reflektierenden, die zur negativen Einheit führt (mit Unterdrückung des einen durchs andere) und die die Objektivität, mit der Erfüllung geltender Konventionen, ergibt (Stadium der Gesetze, der Legalität), ohne nach dem Sinn zu fragen, so dass die Ganzheiten in 'Bruchprädikate' (Unwiss. Nachschrift) zerfallen. Das Unbefriedigende dieser zweiten Stufe löst die Aktivität des Sinnes, den Übergang zur zielenden Bewegung aus: dritte Stufe des 'positiven Dritten' in der Entwicklung des Selbst (S. 62). Zu deren Bedingungen gehört das Eingebettetsein des Menschen in die Harmonie aller Lebensbedingungen. Die Bewegung der dritten Stufe ist der Sprung und zielt auf Erfüllung: *telos* wird hier zu einem tragenden Begriff für Kierkegaards Denken, wobei, da im Dänischen kein absolut eindeutiges, besonderes Wort für Ziel (zum Unterschied von Zweck) vorhanden ist, das griechische *telos* als Bezeichnung dient. Der Sprung ist nach Kierkegaard Wagnis, Anstrengung und Mühsal im Gegensatz zur ausweichenden Be-

quemlichkeit des Setzens in der Mediation. So 'gründet sich der Mensch als ein Selbst' (110). Dieser Gedankenbau von Kierkegaards 'Dritter Stufe des Selbst' wird von der Verf. S. 66 durch eine Graphik erläutert und vor allem in ihrem Bewegungscharakter durch dieses 'Schema der Selbstwerdung' geklärt.

In dem nun folgenden umfangreichen Kapitel VIII (S. 67–94) wird die Bewegung der Selbst-Werdung als »Sprung« in den drei Stufen 'Schritt – Satz – Sprung' behandelt. Den Ansatzpunkt liefert hier wieder das Problem des Übergangs vom Quantitativen zum Qualitativen: – »*Sprung*« ist bei Kierkegaard »*die Bewegung, die ein Neues hervorbringt*«. An dieser Stelle hat die Verf. durch den Nachweis einer Unterscheidung des 'plötzlichen' Sprunges zur 'Sünde' und des 'kontinuierlichen' zur 'Wirklichkeit der Wahrheit' Entscheidendes zum richtigen Verständnis Kierkegaards beigetragen (vgl. die Übersicht S. 68 ff.); sie sagt S. 69 mit Recht: »Kierkegaards Lehre vom Sprung kann nur klar werden, wenn man aus gelegentlichen Äußerungen Kierkegaards dem Begriff Sprung den Unterbau 'Schritt, Satz' gibt und damit drei Stadien der Bewegung herstellt: 'Schritt – Satz – Sprung'.« (Vgl. auch die Analyse von Kierkegaards Vergleich mit dem Tanz S. 70). In den Abschnitten über den Schritt als paradoxalem Anfang und über den Satz, abgeleitet vom Satzcharakter des Hegelschen Anfangs, als ein Sich-sichern (in den Bereich der 'sicheren' Resultate) vor der

Angst des Wagnisses durch das plötzliche (wie in der Pubertät aggressive) Satz-machen wird diese Anschauung anhand von Zitaten geschildert und als Voraussetzung für den eigentlichen Sprung (die dritte Stufe) behandelt (S. 70–82). Hier stösst die Arbeit auf das Problem 'Schuld' und das Problem 'Sünde'. Es ist nun wesentlich, dass Kierkegaards Wort »Sünde ist Bewusstsein« (S. 80) zu seinem Rechte kommt, als Bewusstsein, das aus dem Betroffensein der Schuld erwächst. Der Abschnitt über die Sünde (S. 80 ff.) zeigt, dass Kierkegaards Denken die sprachlichen Zusammenhänge sowohl der Wortverwandtschaft als auch des Wortgleichklangs in seiner Denkarbeit als Leitfaden ausnützt und von daher gewisse bildhafte Impulse immer wieder ins Spiel bringt. Hierbei wird die Sünde als Bewusstsein der Unwahrheit zur Bedingung für die Wahrheit (S. 83). Der Leitfaden der Sprache wirkt bei Kierkegaard weiter in der Darstellung des Sprunges als Wagnis des Schwimmens über 70.000 Faden Wasser, was (dän.) *mod* erfordert und zugleich die Assoziation mit *mod-tage* »Entsprechendes Empfangen« nach sich zieht: dies ist die von Kierkegaard herbeigezogene, sonst unverständliche 'Eigene Zutat' als Entsprechung zur Konstitution der Wahrheit, die nun als entstanden durch Geben und Nehmen (S. 84) und durch eigene Anstrengung und Arbeit in der 'Eigenbewegung' (S. 84) verstanden wird. Die Wahrheit ist potentiell da, sobald unser Bewusstsein der Unzu-

länglichkeit durch die Begegnung mit der Harmonie (S. 84) herausgefordert wird, so dass Bedingung und Wahrheit gleichzeitig auftreten (S. 84 f.). Die Wahrheit ist so wie die Liebe (S. 85) Gabe nur durch die Einheit des Gebens und Nehmens, Gabe wird zur Gabe erst durch Entgegennehmen, in *einem* Augenblick. Diese Gegebenheiten verdeutlicht die Graphik S. 91. Hiermit ist das Entscheidende abgeleitet, was im folgenden im einzelnen beschrieben und durch zahlreiche Zitate verdeutlicht wird als Bewegung auf das 'bestimmte Etwas' hin, auf den 'Augenblick' (S. 89 f.), wobei sich wieder das bemerkenswerte Zusammentreffen von Kierkegaards Sprachgebrauch und der Vorgeschichte des dänischen und deutschen Wortschatzes ergibt.

Die Bedeutung des Ergebnisses dieses Teils ersieht man aus der erwähnten Übersicht und den anschliessenden Bemerkungen S. 92 ff.

Der Teil C (S. 95–137) handelt vom Weg, der mit dem Sprung beschritten wird: Abschnitt IX von Notwendigkeit, Reue und Resignation, Abschnitt X vom Leiden als Weg und Bedingung des Hervorbringens durch Erarbeiten (Arbeit bringt hervor, im Gegensatz zur Leistung, die nur vervielfältigt, S. 127).

Ich hebe hier nur das aktuelle Kapitel über den Geniebegriff hervor, den Kierkegaard prinzipiell überwindet, da jeder Mensch zur Wahrheit gelangen kann, den er aber doch nicht ganz beiseite legt (S. 102 ff.), ferner den Ab-

schnitt über das Ergreifen des *Einen* in der Fruchtbildung, das heisst das Eine als 'das Gute zu wollen' (mit der Unterscheidung »des« Neuen von »einem« Neuen, S. 185). Die Verfasserin stellt fest, 'die *Sätze* machen die »unberechtigte Wirklichkeit« aus', wogegen das Durchhalten des *Sprunges* (über die Satzphäre hinaus) bewirkt, dass der Mensch »Frucht bildet« und somit der arbeitende Mensch zum Selbst wird (S. 105, s. o.). Diese Frucht nun, dieses Neue ist das Gute, Dauernde, Ewige (zum Unterschied von nachgesprochenen Neuigkeiten). Im Anschluss daran wird Reue als kraftspendende Bedrängnis erläutert, als Sorge, die zur Handlung treibt (S. 107 ff.), und ebenso die Resignation, die den Unwert der Konventionen (*Sätze*) durchschaut (S. 109 ff.).

Der zehnte Abschnitt beginnt mit der Unterscheidung von Leiden und Leid, – nach Kierkegaard ist das Leiden ein Bewegungsmoment, das fördert und vorwärts drängt aus der inneren Lage, – entsprechend der alten Bedeutung von *lidan* »gehen, sich fortbewegen auf etwas« (S. 114), und ebenso ist *trængsel* »Drangsal« (das vollkommen verfehlt übersetzt wird, wenn man »Trübsal« sagt, S. 112 ff.), »der Weg und das Befördernde«. Es liegt auf der Hand, dass die Verwischung des Unterschieds 'Leiden' = »Bewegung nach vorwärts« gegenüber 'Leid' = »Widrigkeit« in den Übersetzungen (S. 116) Kierkegaards Meinung vollständig verfälschen musste (S. 117).

Es ist eine wesentlich wichtige Erkenntnis dieser Arbeit, dass Kierkegaard mit *lidelse* das ausschreitende-vorwärtstreibende Leiden meint, wohl zu unterscheiden vom *Leid* als widerwärtig Auferlegtes, als Unglück (S. 117 f.). Die folgenden Seiten führen diese Erkenntnis aus und belegen sie aufs reichste aus Kierkegaards Werken. Wenn das Leiden vermieden wird, bleibt der Mensch, statt Qualität zu erarbeiten, im Quantitieren stecken (S. 123), d. h. in der blossen Wahrscheinlichkeit, fern von der Qualität der Wahrheit. Die Summe der relativen *Zwecke* ergibt nicht die Qualität des absoluten *Zieles*: Das »Ziello-zweckbestimmte« bringt nur Leerlauf ein, und hiermit gewinnt die Verf. S. 124 ff. die Unterscheidung von Zweck (dän. *formaal*) als relatives *telos* und Ziel (dän. *maal*) als absolutes *telos*, der die weitere Unterscheidung von *Leistung* (zu einem Zweck) und *Arbeit* (auf ein Ziel hin) entspricht (S. 127 ff.): »zu arbeiten«, sagt Kierkegaard, »ist des Menschen Vollkommenheit«, »Durch Arbeit gleicht der Mensch Gott« (S. 127). Die technologische Herkunft des Wortes 'Leistung' und die sakral-kultische von 'Arbeit' zeigen, dass wiederum Kierkegaards Philosophie durch sprachliche Zuordnungen verständlich wird, weil Kierkegaard, soweit es die dänische Sprache zulies, nämlich bei Arbeit, das erhebt, was im Worte von seiner Geschichte her beschlossen liegt. Das grosse Zitat auch Kierkegaards Tagebüchern S. 152 ff. erweist, wie tief diese

Unterscheidungen und Zielsetzungen in Kierkegaards Wesen und Entwicklung wurzeln. Unter dem »Leiden als Weg zur Überwindung der 'Wahrscheinlichkeit des Relativen'« wird die sehr wichtige Beobachtung formuliert, dass für Kierkegaard Erkenntnis ihren rein abstrakten Charakter verliert, vielmehr als durch das Gute bestimmt, christlich besorgt und bemüht ist, – somit nicht auf Anwendung von irgendetwas Vorgefertigtem oder Vorigem beruhen kann. So beruht Wissenschaft auf Leidenschaft, die *Eines* will.

Der Teil D, S. 139–163, kommt zurück zum Thema der Konstituierung der Wirklichkeit als Wahrheit, und zwar zunächst zur Frage nach dem Verhältnis »Objektiv – Subjektiv«. Die Dinge werden auf der Stufe der Objektivität (zweite Stufe im Aufbau des 'Selbst') als 'Gegenstände' (Objekte) erfahren, und das bedeutet: Haltung der Reflektion, Festlegung auf Zwecke (d. i. relative *τελη*), aber nicht Ziele, die auf der Stufe der Gegenstände nicht intendiert werden, – so wird jene Wachstumsbewegung unmöglich, die dem Selbst zukommt. Es kommt auf das nicht gegenständliche 'bestimmte Etwas' an (S. 143), das sich erst 'historisch' bestimmt, wenn es der Mensch ergreift, und das in der Geburt Christi als Begegnung von Raum und Zeit und Ewigkeit historisch und begreifbar geworden ist. Nun können Selbst und Wahrheit und Wirklichkeit erarbeitet werden. »Was ist«, fragt nun die Verf.

S. 144, »jene Kraftentfaltung, jene Innerlichkeit, die 'Subjektivität' genannt wird? Ist sie Subjektivität?« Die Verf. behandelt zuerst die charakteristischen Schwierigkeiten, in die sich Kierkegaard hier stürzen musste. Er sucht ein Subjekt, »das man erst, indem man es *wird, sein* kann«. Die Verf. geht mit anerkennenswerter denkerischer Energie den Impulsen und Erkenntnissen von Kierkegaard nach. Sie fragt, wie das 'Subjekt mit Objektbeziehung' von dem 'werdenden Subjekt' des Selbst und des Christentums, das sich auf das bestimmte Etwas und Christus hin bewegt, unterschieden bzw. wie das »werdende Subjekt« begrifflich konstituiert werden kann. Auf S. 146 zitiert die Verf. aus der Unwissenschaftlichen Nachschrift: »Terminologien und dergleichen sind in unserer heutigen Zeit so verwirrt, dass es fast unmöglich ist, sich vor Konfusion zu schützen.«

Nach berechtigt scharfer Kritik an Adorno (S. 147) versucht die Verf. die Schwierigkeiten zu erklären, in die sich Kierkegaard stürzte, aus der anfänglichen und nie ganz abgelegten Abhängigkeit vom Hegelschen Idealismus (S. 148): sein Subjektivitätsbegriff hat aber mit der Subjekt-Objekt-Beziehung nichts zu schaffen (S. 149), denn seine Subjektivität sie ist »das leidenschaftliche, intentionale Sein der religiösen Existenz« und als solche liegt sie nicht greifbar an der Oberfläche. Das Wort 'Subjektivität' blieb also stehen, weil Kierkegaard unter dem Zeichen des dä-

nischen Hegelianismus aufwuchs und sich in theoretischen Auseinandersetzungen noch an Hegel und auch an seine Sprache hielt (S. 150 f.). Die Wortstatistik S. 151 zeigt und beweist, dass Kierkegaard, abgesehen von der Jugendschrift über die Ironie, die noch ganz im Bannkreis Hegels verharrt, nur in der Unwissenschaftlichen Nachschrift häufiger das Wort 'Subjektivität' (über 50 % der Belege) gebraucht, sonst nur ausnahmsweise: 14 mal (17 %) in allen anderen Schriften. Ebenso sind 'Subjekt' und 'subjektiv' verteilt. Das sind entscheidend wichtige Beobachtungen. Man muss sich – ich zitiere S. 152 – »an jene Aussagen halten, in denen Kierkegaard den Menschen und seine 'Sache', die Erarbeitung der Wahrheit im Sprung, ... denkt, in einer Sprache, die als dänische den Dingen nahe und deswegen für ihn (Kierkegaard) wie 'keine andere' Sprache die Sprache der Wahrheit ist.«

Die Verfasserin schliesst diese Erörterung mit dem Lob der dänischen Sprache aus Kierkegaards Symposium (*Stadier paa Livets Vei*) S. 152. Die graphische Darstellung S. 156 resumiert die Verhältnisse um die Subjektivität, die das Christentum, das bestimmten Etwas und die Intention der Leidenschaft zur Wahrheit umfasst.

Das letzte Kapitel (S. 154 ff.) fragt nach dem Verhältnis des Satzes »Die Subjektivität ist die Wahrheit« zum – nicht aufgehobenen – Begriff »objektiv wahr«. Zur Lösung des Widerspruchs bietet die Verf. den Begriff

der 'Sachtreue' an, der durch Kierkegaards Betonung des Ernstes (S. 55 ff.) als Ausgangsbedingung nahegelegt wird, oder der »Unverletzlichkeit der Dinge« (S. 158): der »späte Kierkegaardsche Erkenntnisbegriff«, heisst es S. 158, »der die leidenschaftlich-aufbauende Beteiligung des Einzelnen voraussetzt fordert,« – und den unverbrüchlichen Ernst der Intention vor dem bestimmten Etwas, wie wir hinzufügen dürfen, – »stimmt zu der modernen prinzipiellen Haltung der Naturwissenschaft« in ihrer nach- oder neupositivistischen Phase: als Zeugen folgen Einstein, Northrop und Heisenberg (S. 158 ff.). So kommt das Ergebnis von S. 158 zustande, das ich hier nicht zu wiederholen brauche, das jedoch, wie noch kurz auszuführen ist, als gut unterbaut, als *aufgewiesen* aus einer Fülle von Kierkegaardstellen anerkannt werden darf.

III. Zusammenfassung

Die Arbeit von Christa Kühnhold über Sprung und Sprachdenken bei Kierkegaard erzielt einen bedeutsamen Durchbruch zu neuen Erkenntnissen. Die Verf. stellt sich der Forderung, sich darauf zu besinnen, »was ... im kierkegaardschen Text steht und wie es ausgedrückt ist« (S. 2). Sie sagt in der Einleitung: »Diese Abhandlung ... will allein dem Gedanken Kierkegaards nachgehen, der sich mit dem Problem des Sprunges öffnet: *Wie* ist die Bewegung von Nichts zu Sein möglich und *wie* ist 'die Idealität Gottes hin-

einzubekommen in das faktische Sein'« (S. 1), und ferner: »Die Konzentration auf den Weg dieses Gedankens schloss das Einfügen vieler Vorarbeiten aus. So musste auch die Entwicklung der Studien Kierkegaards über das Bewegungsphänomen in seiner Abhängigkeit von Aristoteles beiseitegesetzt werden; es sollte vermieden werden, dass die Durchführung des Gedankens verdeckt und verschleiert wird durch das Aufgebot eines philosophiegeschichtlichen Materials.«

Die vorliegende Untersuchung verfolgt also mit Entschiedenheit die Aufgabe, zum echten Kierkegaard vorzudringen. Dabei spielt immer wieder an wichtigen Punkten das Übersetzungsproblem eine grosse Rolle. Bekanntlich hat vor allem die deutsche Kierkegaardforschung unter der Abhängigkeit von – trotz grosser Vorzüge im allgemeinen – an Hauptpunkten höchst unzulänglichen Übersetzungen gelitten. So bringt z. B. die Wiedergabe von dän. *trængsel* durch Luthers Lieblingswort *Trübsal* (S. 112 mit Anm. 2) nicht bloss unangemessene Untertöne ins Spiel, – sie setzt vielmehr einen falschen Akzent. Dazu kam, dass moderne Forscher bei der *philosophischen* Interpretation die *philologisch* verfeinerte Begriffsbestimmung aus der Sprache und aus dem Sprachverhalten (d. i. Sprechen) des Denkers und Menschen Kierkegaard für überflüssig hielten, – dass sie sich nicht genug um Kierkegaards Meinung kümmerten, sondern allzurasch zur Beurteilung des Autors

nach neueren Gesichtspunkten und nach eigenen Standpunkten fortschritten. Hier war nicht wenig grundlegende ersthändige Arbeit nachzuholen, die mit dieser Untersuchung getan wird.

Nach der Behandlung solcher Vorfragen des Grundverständnisses bestand die Aufgabe darin, den bisher so rätselhaften Begriff des Sprunges überhaupt und in seinem sinnvollen Zusammenhang mit den kierkegaardschen Leitbegriffen des Wahren und der Wahrheit, der Bewegung und der Wirklichkeit, der Sünde und Leidens zu untersuchen. Das »bestimmte Etwas«, das Selbst und die Arbeit (das Erarbeiten) sind Schlüsselpositionen an den Wendepunkten des Gedankengangs; sie stiften den Zusammenhang in Kierkegaards Denken und geben dem Begriff des »bestimmten Etwas«, das historisch durch Christi Geburt und prinzipiell als ewiges Ziel eines jeden seiner Aufgabe lebenden Menschen offen ist, die Möglichkeit, den Weltzusammenhang aufzunehmen. Diese Begriffs- und Bewegungswelt des Sprunges gibt dem Antrieb der unbedingten Leidenschaft zum Wahren die Würde echter Gottesliebe und Christusbegegnung. Der christliche Denker Kierkegaard zeigt, dass für unsere Kultur insgesamt und auch für ihre heute scheinbar so religionsferne Wissenschaftsarbeit eben das Christentum die grundlegend-übergreifende *Denkform* geschaffen hat.

Man kann sagen: Der Mensch arbeitet sich vor zur Begegnung mit dem Ewigen im Zielpunkt des »bestimmten

Etwas« auf dem Weg der Leidens-Bewegung mit Leidenschaft, er wagt und gewinnt im Sprung die Begegnung mit dem Prinzipiellen des Guten und zugleich mit dem Historisch-Göttlich-Individuellen in der Gestalt Christi. Eine solche Grundlegung durch die Lehre und den Glauben des Evangeliums vermisste Kierkegaard in seiner zeitgenössischen Kirche, so, wie er in der hegelianisch geprägten Philosophie seiner Zeit den Sinn für »Wahrheit als Wirklichkeit« vermisste. Für Kierkegaard wird im Sprung durch Arbeit des Einzelnen die Einheit des 'Pathetischen' und 'Dialektischen' gestiftet, die zu jenem 'Neuen führt, das 'jeder' als die 'schöpferische Erfüllung' seines 'Selbst' erfährt.

Das »bestimmte Etwas«, das wie ein formaler Zielpunkt dem Sprung vorschwebt, erweist sich nach der in dieser Arbeit vorgelegten Gesamtinterpretation als von lebendigstem Leben erfüllt. Zugleich findet in diesem Ziel die Begegnung mit Christus als historische Begegnung des Menschen – eines jeden Menschen – mit Christus statt. Prinzipiell stehen wir am Koinzidenzpunkt des Aufeinandertreffens des Zeitlichbedingten und des Unendlich-autonomen.

Der Begriff der Sünde entfaltet nun seine Dynamik als Bewusstsein der Unzulänglichkeit gegenüber der Aufforderung zur Harmonie der wagemutigen Bestrebung des Sprunges, das Leiden erweist sich als sinnvoll-leidenschaftliche Bewegung auf das Gute hin, so-

bald es, wie in der vorliegenden Arbeit vorgeschlagen, seiner Herkunft und alten Bedeutung nach auf das energische Hindurchgehen und Sichvorarbeiten des zur Wahrheitskonstitution aufgerufenen Selbst verstanden wird.

Die vorliegende Arbeit lässt vor allem Kierkegaard selber in einer Fülle von Zitaten und Hinweisen sprechen und beschränkt sich auf das Notwendige bei der behutsam säubernden und auf Kierkegaards Intentionen ausgerichteten Auffassung. Die Verf. hat mit ihrem Erarbeiten der Meinung Kierkegaards die Möglichkeit eines notwendigen besseren Verständnisses für Kierkegaards Intentionen und Antworten herausgearbeitet, – und zwar mit grosser denkerischer Selbständigkeit – eben auch im Sinne des aufbauenden Wagens. Sie legt ein Ergebnis der denkenden und bedenkenden historisch-umfassenden Rekonstruktion der Überzeugungen eines Philosophen der Hegel-Schelling-Zeit vor, der sich gegen die damals absolute Herrschaft Hegelianschen Denkens in Dänemark wandte und von dessen Begrifflichkeit und Systematik freikämpfte, – nicht ohne schwere Wunden, wie die Behandlung des Begriffs 'Subjektivität' durch die Verf. zeigt.

Seine eigene Selbständigkeit verdankte Kierkegaard zu einem hohen Grad dem »Weg des Sprachdenkens«. Es handelt sich hier keineswegs um eine Projektion von Martin Heideggers Verhältnis zur Sprache in die Kierkegaard-Zeit. Philosophiegeschichtlich beruht

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

Siegfried Gutenbrunner.

Mark C. Taylor:

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

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

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

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

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

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