

## Anmeldelser

---

Sören Kierkegaard:

L'ATTENTE DE LA FOI. DISCOURS  
ÉDIFIANT POUR LE JOUR DE L'AN  
Préface, traduction et notes par Nelly Viallaneix. Editions Labor et fides. Genève 1967.

Oversætteren præsenterer det fransktalende publikum for Kierkegaards opbyggelige tale »Troens Forventning. Nytaarsdag«, fra *To opbyggelige Taler*, Samlede Værker 2. udg. bd. III (ikke bd. 4, som det står i indledningen). Oversætteren vælger med forkærlighed Kierkegaards opbyggelige taler, hvilket sparer hende for filosofiske og begrebsmæssige problemer. Dog et af Kierkegaards begreber kunne hun ikke undgå: *den Enkelte*. I en note (p. 30) redegør hun for, hvorfor hun – i modsætning til Tisseaus *l'individu* – vælger *l'unique*. Diskussionen om oversættelsen af *den Enkelte* er ikke ny; og det var Pierre Mesnard, der havde den absolut bedste løsning: *le singulier*. Med en fin indfølgelsesevne mærkede han, at *l'individu* viser for meget hen til det almene, medens *l'unique* (brugt af Jean Wahl) »recouvrait le lieu géométrique des contresens possibles« (P. Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris 1948, p. 421 f.). Nelly Viallaneix bruger *l'unique* med hyppige henvisninger til Regine, »den eneste«, som Kierkegaard skriver sin tale for. Men netop

dette er misvisende; hvis oversætteren læste Kierkegaards filosofiske skrifter, ville hun opdage, at *den Enkelte* netop ikke er *den eneste* (som Regines eksempel fik hende til at tro), ikke den eneste (skønt ene-stående), eller den ekstraordinære. *Den enkelte* – *le singulier* bestemmes hos Kierkegaard i forhold til mængden, til det »numeriske«.

»Skulde«, »kunde« og lign. behøver ikke at blive oversat som futurum, når man jo har conditionel (p. 53 og note).

Hele talen – se også indledningen – lider under, at den altfor stærkt tolkes personalhistorisk. A propos indledningen: det er ikke rigtigt, at Kierkegaards opbyggelige taler er det eneste, han publicerede under eget navn.

Oversættelsen er ellers meget læselig.

M. M. Th.

ŒUVRES COMPLETES DE  
SØREN KIERKEGAARD

Tome V.: La répétition. Crainte et tremblement. Une petite annexe. Traducteurs: Paul-Henri Tisseau, Else-Marie Jacquet-Tisseau. Introduction par Jean Brun. Editions de l'Orante (Fondation Jean-Luc Boudet), Paris 1972.

Foreliggende publikation er det tredje bind af den planlagte franske Kierke-

gaard-udgivelse på tyve bind. Foruden *Gjentagelsen* og *Frygt og Bæven* indeholder den »Et lille Indlæg« fra Pap. IV B 117. Som tidligere, er også her siderne markeret med henvisninger til den anden udgave af Kierkegaards Samlede Værker.

Alle tre tekster er oversat af afdøde Paul-Henri Tisseau – den oversætter, der har oversat mest af Kierkegaard til fransk. *Gjentagelsen* blev oversat sammen med Else-Marie Jacquet-Tisseau; grundlaget for denne version er Tisseau's tidligere oversættelse, publiceret i 1933. Den kvindelige oversætter nævnes ved de to andre tekster kun som den, der har efterset dem. Også *Frygt og Bæven* blev af Tisseau offentliggjort tidligere, i 1935.

De foreliggende gengivelser er for det meste meget præcise og røber et virkeligt kendskab til dansk; men skulle de karakteriseres koncist, ville man kalde dem: forsigtige, tamme. Det er, som gik man med en saks gennem en mark og klippede alle de aks af, der ragede op over de andre. Hvorfor må »Gadevægteren« ikke »brøle« på fransk (SV III, 68), men blot være »chargé de jeter l'alarme« (hvilket samtidig er upræcist – cf. CE. C. V, p. 100)? Og hvor er Kierkegaards »store Trampolin-Spring« (SV III, 98) blevet af? – det forsvandt ganske i uendeligheden (CE. C. V., p. 129). Den »kjelne Exeget« på s. 135 (dansk) kan ikke være sentimental på fransk (p. 163) – han er nærmest »chéri« i ironisk betydning, ligesom det er synd for »den secteriske

Skrælling« at blive til en farveløs »l'infirme sectaire« (SV III, 143, fr. p. 169). »Holde nogen på spidsen«, som Kierkegaard gør ved dialektikkens magt (p. 151), er ikke »pousser à l'extrême«; en »Opvakt« er ikke »un prophète«; – og det er virkelig synd, når Kierkegaards bekendelse, at der er »en Fregne ved Fortællingen« helt blegner i »le point faible du récit« (dansk: p. 166, 167, fr.: 189).

Oversættelsen har korte noter, som for det meste er overtaget fra 2. udg. af Kierkegaards Samlede Værker. Enkelte noter er misvisende: det er usandsynligt, at Kierkegaard henviste til H. C. Andersens eventyr »Rejsekammeraten« (fr. p. 190, n. 150). »Hiin gamle Mand, der overlever Alt« (dansk p. 82) er simpelt hen Kronos (Tiden), ikke Oehlenschlägers Thor (fr. p. 114). Der kunne være føjet flere filosofiske noter til, fx. hvordan Hegel egentlig havde formuleret stridspunktet – troen – i sine værker. Noten om, at Kierkegaard ikke har røbet noget om pseudonymet Johannes de silentio's oprindelse, ville sikkert lyde anderledes, hvis oversættelserne huskede at læse *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed*, SV XIII, p. 563. Og noten på s. 103 fransk text om Kierkegaards »omnibus« (hvilket er »systemet«) – der siger, at der dengang ikke kørte omnibusser i København – hører til det sjoveste, jeg hidtil har læst af kommentarer .

Men som sagt – det er ellers en god oversættelse.

M. M. Th.

»KIERKEGAARD. Hâte-toi d'écouter. Quatre discours édifiants«. Ved N. Viallaneix.

I serien 'Bibliothèque Philosophique Bilingue' (Aubier Montaigne) er udkommet en ny fransk oversættelse af de fire opbyggelige taler fra dec. 1843, foretaget af Nelly Viallaneix, som i en instruktiv indledning redegør for baggrund for og formål med Talerne, og herudfra begrundet den hovedvægt, der bør lægges på det stilistiske (bl. a. Kierkegaards tanke om en kristelig overbevisningens kunst og hans ønske om at Talerne måtte blive læst højt). Oversættelse og noter sætter sig følgelig det hovedformål at fremhæve Talerne stilistisk-musiske værdier, som jo skulle give sig selv ved (højt)læsningen af den danske text, men som naturligvis ikke uden videre ytrer sig i oversættelsen. Og det indrømmes da også i Introduktionen, at det ofte er umuligt at fastholde talens rytme og musikalitet i oversættelsen; – bl. a. derfor dobbelttexten, hvor man selv uden kendskab til originalsproget i nogen grad kan aflæse textens klange og rytmer. Dette partituriske syn på texten fremhæves også af noterne, som er fyldige og indgående. Det er »isomorfismen« mellem sprog og tanke og gentagelsens princip, der først og fremmest vies opmærksomhed. Heri ser oversætteren med rette en væsensforskel fra Hegel, hvor isomorfismen visselig ikke er iøjnefaldende, end-sige iøjrefaldende, og det er da pudsigt, som introduktionen påpeger, at SK synes at støtte isomorfismen på Hegel

selv, når denne, (se Pap. 3 A 37) lader tanken være sproget immanent, udfoldende sig heri.

Til et enkelt afsnit (2. Tale, »§« 15) er lavet et skema ud fra det klassiske satsprincip med en »kontrapunktisk« analyse.

Oversætteren er ellers særdeles vel inde i dansken, og fremfinder lejlighedsvis nuancer i det, som ikke falder en indfødt umiddelbart i øret, men som ved eftertanke synes rimelige i de pågældende sammenhæng.

I betragtning af den omhyggelige oversættelses utvivlsomme værdi for studiebrug kunne det være værd at sætte spørgsmålstegn ved et par småting: når Guds billedets aflans »bevæger Alt, selv ubevæget« (s. 98), skal det næppe forstås således, at selv det ubevægede bevæges, snarere er det det aristoteliske gudsbegreb, der er på spil, og bevægelsen følgelig snarere »motion« end »émotion«.

– At Frejdighed skulle have noget med Freja at gøre, kunne muligvis være Kierkegaards egen opfattelse (?), men er ikke den moderne opfattelse (komm. s. 195, nr. 137).

'At trøste sig til noget' (s. 62) er noget andet end 'at trøste sig med': at vove, turde, have tillid, o. lign. Det giver også bedre mening i konteksten (cf. s. 166 f. n. 'fortrøste sig til Dig').

'Dårlig' (fleresteds) er her nok snarere 'dum', 'tåbelig' end 'piètre'; 'Dårlighed' (288 f. n.) tilsvarende 'dårskab'.

S. 102: Pris ikke »Kundskaben, som stod hvad den skjænker i noget Forhold

til den Bekymring, den volder« skal læses med tilløb: der er netop *ikke* noget (rimeligt) forhold mellem skjænk og bekymring fra kundskaben. – Det 'surt erhvervede' er ikke nødvendigvis erhvervet i surhed eller tværhed (à contre-cœur), men med møje. 'Nøden' er ellers oversat med 'détresse', men s. 236 vælges, uvist hvorfor, muligheden 'nécessité'. At være 'syg efter noget' har en »finalårsag«, hvilket vist ikke gælder det franske 'être malade de qch.' (s. 168 f. o.). Samme side, midt, synes den franske tekst uklar, når 'over' i 'glemte over al sin visdom' oversættes med 'par-delà' (toute sa sagesse). Han 'voxer nok' (s. 232) – snarere 'sûrement' e.l. end 'assez'.

Bortset fra dette synes der kun at være tale om bagatelliske forskydninger, hvilket turde antyde oversættelsens høje kvalitet. En sådan redelig og indlevet oversættelse kan ofte give læseren mere end mange kommentarer. At 'tonen', som der gøres opmærksom på, ikke helt kan rammes, er i hvert fald i foreliggende tilfælde ikke oversætterens skyld, næppe heller det franske sprogs –, men skyldes vel, at det danske sprog netop her i højeste grad er, hvad SK andetsteds roser det for at være.

*L. Christiansen.*

"THE KIERKEGAARD INDICES", Vol. I, "Kierkegaard in Translation . en Traduction . in Übersetzung." By Alastair McKinnon. Leiden, Brill, 1970. Pp. XXII, 133. 28 guilders.

"THE KIERKEGAARD INDICES", Vol. II, "Fundamental Polyglot Konkordans til Kierkegaards Samlede Værker." By Alastair McKinnon. Leiden, Brill, 1971. Pp. XX, 1137. 320 guilders.

Hidtil har konkordansfremstilling været betragtet som et stykke mere eller mindre mekanisk registrerings- og sorteringsarbejde, der kan strække sig over en lang tidsperiode og kræve megen arbejdskraft. Til et sådant trivielt og relativt let definerbart arbejde har datamaten, som også på mange andre områder, i praksis vist en betydelig større hurtighed og akkuratessse end den menneskelige arbejdskraft er i stand til at frembyde. Det kan i denne sammenhæng nævnes, at konkordanser over tekster på flere forskellige sprog, f. ex. over Livius, Kant, Leibnitz og Shakespeare, nu er fremstillet ved hjælp af datamat. Imidlertid må det påpeges, at man ikke til dato og formodentlig heller ikke i overskuelig fremtid kan forvente, at datamaten vil kunne anvendes til blot noget i retning af, hvad vi kalder kvalificeret arbejde så som litterær og begrebsmæssig analyse. Om end det, forbundet med visse vanskeligheder, er lykkedes at anvende elektronisk databehandling ved nogle former for grammatisk analyse, må undersøgelser af de nævnte arter til stadighed foretages af

mennesket. Men man må uden forbehold indrømme, at en mekanisk fremstillet konkordans er et absolut vigtigt hjælpemiddel for en forskning af denne art.

Professor Alastair McKinnon fra McGill Universitetet har nu ved elektronisk databehandling fremstillet et register og en konkordans til Søren Kierkegaards »Samlede Værker«. Disse har ved brug vist sig at være et yderst værdifuldt redskab for Kierkegaard-forskningen. Registret og konkordansen udgør henholdsvis I og II bd. af den planlagte serie: »The Kierkegaard Indices«, Vol. I–IV.

Registret, der oprindeligt var et led i fremstillingen af konkordansen, angiver side- og liniekorrelaterne imellem den danske 2. og 3. udg. af »Samlede Værker« samt de lettest tilgængelige engelske, franske og tyske oversættelser. Registret er indrettet således, at kolonnen yderst til venstre angiver siderne i den danske 3. udg. og ud for hvert af disse sidetal angives derefter i rækkefølge side og linie for det tilsvarende tekststykke i den danske 2. udg. og i de tre oversættelser – naturligvis forudsat at sådanne oversættelser foreligger.

Kierkegaards fodnoter, der er blevet behandlet særskilt, er markeret ved en gentagelse af den pågældende side i 3. udg.'s kolonne efterfulgt af et »n« (note). De forskere der benytter oversættelser har herved fået mulighed for på en yderst bekvem og effektiv måde at konsultere den danske text i såvel 2. som 3. udg.

Om end 3. udg. synes at have vundet relativ stor udbredelse, specielt i den engelsktalende verden, ville det have været ønskeligt, om registret også havde indeholdt henvisninger til den danske 1. udg. af »Samlede Værker«, eftersom denne udgave bliver citeret ikke blot i ældre men også ofte i nye afhandlinger, ligesom alle henvisningerne fra »Søren Kierkegaards Papirer« til »Samlede Værker« er til 1. udg. Nu er man derimod henvist til først at benytte registret og derpå konsultere parallelregistret enten i 2. udg. bd. XIV eller i 3. udg. bd. 20 for at komme til 1. udg. På trods af denne mangel skaber registret alligevel mulighed for en længe tiltrængt uniformering af citat-angivelser.

Naturligvis kan et sådant register ikke være ganske befriet for unøjagtigheder, eftersom der ikke findes en ligefrem overensstemmelse mellem de enkelte tekststykkers position i de danske udgaver og i de forskellige oversættelser; men unøjagtighederne er for få og ubetydelige til at fortjene en nærmere lokalisering.

De to almindeligste typer af maskin-fremstillede konkordanser benævnes henholdsvis *KWIC* (Key Words In Context) og *KWOC* (Key Words Out of Context) og har følgende egenskaber: I en *KWIC-konkordans* opføres en linie for hvert løbende ord der ønskes medtaget. Det registrerede ord står på en fast plads i linien med et givet antal typeenheder foran og bagefter. Der alfabetiseres efter de løbende ord plus

så mange af de efterfølgende og/eller foregående typeenheder der ønskes. Ulempen ved denne type konkordanser er, at man ikke har kontrol over i hvor vidt omfang der medtages meningsfyldt kontekst, ligesom den opførte linie kan begynde såvel som slutte midt i et ord.

I *KWOC-konkordansen*, der er den af prof. McKinnon anvendte type og som benævnes således, fordi det registrerede ord opføres særskilt enten i margin eller andetsteds, f. ex. som artikeloverskrift som i den her omtalte Kierkegaard-konkordans, søger man derimod at definere konteksten således at den bliver meningsfyldt. Dette kan ske på forskellig måde, f. ex. ved at lade udskrive, fra punktum til punktum, hele den periode hvori det registrerede ord befinder sig. Ulempen herved er den, at en sådan udskrift kan blive yderst omfangsrig.

Dette har prof. McKinnon imidlertid rådet bod på ved at gå en anden vej, idet han nemlig lader udskrifterne af det registrerede ord plus dets kontekst begrænse til en linie af en længde på ni til tolv løbende ord. Konteksten er automatisk udvalgt således, at der såvidt muligt findes et interpunktionstegn både ved begyndelsen og slutningen af det registrerede ords kontekst og således at konteksten i regelen ikke fortsætter hen over et punktum, et udråbstegn, et spørgsmålstegn eller en tankestreg, de interpunktionstegn som har fået højeste prioritet. Findes der ikke et af disse tegn inden for den ønskede textlængde, kan også et andet tegn med lavere prio-

ritet, som f. ex. et komma, tjene til afgrænsning af konteksten. På denne måde har prof. McKinnon såvidt muligt sikret sig en *grammatisk sammenhængende kontekst* af rimelig længde. At dette ikke er lykkedes i alle tilfælde skyldes hovedsageligt, at den automatiske afgrænsning af tekstfragmenter er særdeles kompliceret. Herom senere.

Prof. McKinnons alfabetiske sortering af de ca. 76.000 tekstfragmenter af det registrerede ord plus kontekst foregår i modsætning til hvad der er sædvanligt i KWIC- og i nogle KWOC-konkordanser kun efter det registrerede ord. Effekten heraf bliver, at udskrifterne inden for hver artikel følger den løbende text i hvert enkelt værk og derudover værkernes kronologiske rækkefølge efter den anvendte 3. udg. af »Samlede Værker« (udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, gennemset af Peter P. Rohde; 1–20. København 1962–1964).

Ulempen ved denne sorteringsmetode er naturligvis, at to enslydende eller næsten enslydende tekstfragmenter ikke bliver samlet i artiklen. Imidlertid er de enkelte artikler så korte og overskuelige, at man relativt hurtigt kan finde frem til sådanne identiske udskrifter.

De 586 registrerede ord med deres ca. 210 varianter er ordnet alfabetisk.

Det ene-stående ved prof. McKinnons konkordans ses allerede af titlen: »Fundamental *Polyglot* Konkordans ...«. At det er en *polyglot* konkordans vil sige, at hver udskrift ikke blot er forsynet med side- og liniehenvi-  
sing til den

danske 3. og 2. udg. men også til de engelske, franske og tyske oversættelser i nævnte rækkefølge. Denne udvidelse er yderst værdifuld, idet konkordansen nu ikke blot kan benyttes af dansk-læsende forskere men også af dem, der er henvist til primært at studere Kierkegaard i oversættelse. Derved har prof. McKinnon utvivlsomt bidraget til en fortsat intensivering af den internationale Kierkegaard-forskning.

Nogle negativt kritiske bemærkninger: det må pointeres, at det ville have været langt at foretrække, om den elektroniske databehandling af Kierkegaards »Samlede Værker« var blevet baseret på 1. udg. (udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange; I–XIV. København 1901–1906) – 2. udg.'s fraktur-tryk ville have voldt unødige problemer – i stedet for den nu valgte 3. udg.; og det skønt der er foretaget en lang række tiltrængte korrektioner af denne udgaves text. Ved at lægge 3. udg. til grund er Kierkegaards første fire avisartikler fra henholdsvis 1834 og 1836 såvel som flyvebladet »Dette skal siges; saa være det da sagt« fra 1855 ikke medtaget i registreringen. Der er således sket en beklagelig begrænsning af muligheden for fuldt ud at følge udviklingen fra yderpunkt til yderpunkt i Kierkegaards forfatterperiode. Da 1. udg. som nævnt ikke er blevet anvendt, ville det i det mindste have været en hjælp, om der var givet side- og liniehenvisninger til denne udg. Naturligvis kunne man også have ønsket den italienske oversættelse medtaget, men – ét

er det ønskelige, noget andet er det rentable og det praktisk mulige.

En stor del af den elektroniske databehandlings force ligger deri, at den i sig selv er ganske befriet for enhver form for interpretation. Datamaten udfører nøjagtigt det den bliver programmeret til at udføre, hverken mere eller mindre. Interpretationen ligger udelukkende i fremstillingen af det indlæselige stof (input) plus program og i bedømmelsen af det udlæste stof (output), men ikke i den proces, som foregår derimellem. Med andre ord, interpretationen ved den elektroniske data-fremstilling af konkordanser ligger hovedsageligt i valg af de forskellige lemmaord samt i angivelse af evt. krydshenvisninger. Dette valg er følgelig et af de afgørende faktorer dels for konkordansens rigtighed dels for dens anvendelighed.

Om udvælgelsen af de 586 hovedbegreber og -ord samt deres 210 varianter siger prof. McKinnon: »... I naturally sought to maximize returns by choosing the form or, sometimes, the combination of forms which, relying upon both statistics and intuition, I judged most productive of informative and revealing use.« (cf. »Konk.« p. X). Valget af lemmaord har altså været baseret dels på *noget rent faktisk* dels på *et subjektivt skøn*, hvilket er absolut legitimt ved et arbejde af denne art. Problemet er så at opnå den bedst mulige balance mellem disse to udvælgelseskriterier. I langt de fleste tilfælde må det medgives, at valget har været sikkert og rigtigt og at prof. McKinnon samtidig har for-

mået at efterkomme mange af de forskellige synspunkter, som kan lægges til grund for benyttelsen. Dog, i visse tilfælde synes andre ord og begreber at burde have været prioriteret højere end de valgte, der er opført som artikeloverskrifter. Dette gælder også i en række tilfælde for prioriteringen af varianter såvel i forhold til selve det valgte ord som i forhold til andre mulige varianter. F. ex. kan det nævnes at begrebet »Comik« prioriteres så meget højere end det vigtigere begreb »det Comiske«, at dette sidste slet ikke er medtaget. Skulle »det Comiske« ikke have været udvalgt som et selvstændigt begreb enten ved siden af eller i stedet for »Comik«, skulle det i det mindste have været incorporeret som en variant af »Comik« – i så fald vel som hovedformen. Selv om prioriteringen af de forskellige former ikke forekommer at være særlig konsekvent – nogle gange vælges ental/flertal, ental plus flertal, ubestemt/bestemt form, ubestemt plus bestemt form, andre gange ordet plus dets genitivform etc. – er dog de karakteristiske kierkegaardske former, det substantiverede adjektiv, så godt som konsekvent udeladt, så som »det Christelige«, »det Ironiske«, »det Menneskelige«, »det Personlige«, »det Tragiske«. Det må dog indrømmes, at »det Absolute«, »det Religieuse« og »det Socratiske« er medtaget som selvstændige artikeloverskrifter.

Denne mangel på visse vigtige ord og begreber vil imidlertid blive afhjulpet af det næste bind i serien »Index

Verborum til Kierkegaards Samlede Værker«, som indeholder alle de ord, der ikke er medtaget i konkordansen, samt de artikler, konjunktioner, præpositioner etc., der har en frekvens på 500 eller derover. »Index Verborum ...«, der er langt billigere at fremstille, har blot den indskrænkning at ordene, som her opføres uden kontekst, kun er forsynede med side- og liniehenvisninger til den danske 3. udg. Registret vil her være et uundværligt hjælpemiddel, når man ønsker at finde de tilsvarende steder i oversættelserne.

Ved den mekaniske konkordansudarbejdelse er der ingen mulighed for adskillelse af homografer. Som følge heraf er f. ex. ordet »Kant«, i betydningen side, rand, sted eller lokalitet blevet registreret under artiklen »Kant« ∴ Immanuel Kant (cf. »Konk.« p. 531) og »den Næste«/»det Næste«, i betydningen den/det umiddelbart følgende, under artiklen »Næste« med varianterne »Næsten« og »Næstens«, i betydningen medmenneske (cf. »Konk.« p. 695) etc.

At programmere datamaten således at den har kunnet uddrage to forskellige tekstfragmenter i de tilfælde, hvor det registrerede ord forekommer to eller flere gange i samme linie, har voldt betydelige vanskeligheder. Det afgørende moment for denne programmerings funktionsdygtighed er afstanden mellem de ens ords positioner i linjen; jo større afstand jo større er sandsynligheden for at opnå forskellighed. F. ex. er der udtaget to identiske tekstfragmenter ved registreringen af »Absolute« i »Enten-



Eller« bd. 2. p. 198 l. 7, hvorimod der er opnået forskellighed i den umiddelbart foregående linie p. 198 l. 6 (cf. »Konk.« p. 17 l. 29 og 30). Andre identiske textlinier figurerer i artiklerne »Fortrolighed« (cf. »Konk.« p. 272 l. 2 og 3; l. 7 og 8), »Lydighed« (cf. »Konk.« p. 591 l. 55 og 56) og »Sværmeri« (cf. »Konk.« p. 948 l. 33 og 34). Imidlertid har dette specielle program dog vist sig funktionsdygtigt i langt de fleste tilfælde; som et enkelt ex. skal blot fremdrages registreringen af »Smerthen« (cf. »Konk.« p. 898 l. 7 og 8).

Ofte kan tekstfragmenterne for en umiddelbar betragtning synes unødigt lange; således, f. ex. textlinien i artiklen »Socrates« (cf. »Konk.« p. 898) fra »Af en endnu Levendes Papirer«: »som da den gav Socrates Gift og Christus en Tornekrone.« »Andersen« (cf. SV bd. 1 p. 54 l. 32 (3. udg.)). Det kunne synes mere naturligt og æstetisk rigtigt at lade fragmentet standse efter citatet, men ved at medtage »Andersen« gives der samtidigt den oplysning, at fragmentet er fra et citat fra H. C. Andersen; en særdeles relevant og vigtig oplysning i denne forbindelse. Ligeledes medtages i textlinien, i samme artikel, »snart opmuntrende mod dem, Socrates virkelig venter Noget af (Mem.« (cf. »Konk.« p. 899) den oplysning, at Kierkegaard her giver en henvisning til Xenophons »Memorabilia«.

En anden vigtig medtagelse af enheder, der ved en første vurdering kunne forekomme overflødige, er de mange interpunktionstegn ved slutningen og i

visse tilfælde også ved begyndelsen af textlinierne. Ved at bibeholde alle disse »tilføjelser« har prof. McKinnon nærmet sig stærkt til idealet: *et tekstfragment skal rumme den maximale information*. Hvor betydningsfulde oplysninger ligger der ikke »gemt« i afslutningstegn som punktum, udråbstegn, spørgsmålstegn etc.?

Ved en mere intensiv benyttelse af prof. McKinnons konkordans viser der sig efterhånden helt nye aspekter for udnyttelse af konkordansens kolossale mængde af stof, en udnyttelse der er om ikke mere, så ganske afgjort ligeså betydningsfuld som dens egentlige formål: at hjælpe læseren til at komme fra et ord i en bestemt kontekst til dette ords forskellige forekomster i »Samlede Værker« plus diverse oversættelser. Dette nye aspekt kunne kort karakteriseres i en enkelt sætning: der findes så at sige »skjult« en hypotese på hver side i konkordansen; forstået på den måde, at der viser sig et mønster, et system, en indre sammenhæng, en gentagelse i den måde hvorpå begreberne og tekstfragmenterne følger på hinanden i de forskellige artikler, og det vil igen sige, i de forskellige værker. Har man haft en anelse om en sådan systematisk sammenhæng i forvejen, gives der her et redskab til verifikation. I andre tilfælde dukker der pludselig helt nye og uanede mønstre frem, udelukkende fordi de *forskellige ens ord og begreber med kontekst* er blevet samlet i én overskuelig artikel.

På trods af de påpegede fejl og mangler ved »Polyglot Konkordans til Kier-

kegaard's Samlede Værker« er der ingen tvivl om, at prof. Alastair McKinnon herved har bragt Kierkegaard-forskningen ind i en ny fase. For såvel en lingvistisk sammenligning af de forskellige oversættelser som for en begrebsanalyse baseret på den danske text og for en videre udforskning af de systematiske relationer mellem Kierkegaard's begreber og i hans ordvalg er der nu åbnet nye og uventede perspektiver.

*Niels Jørgen Cappelørn.*

*Louis Mackey:*

KIERKEGAARD: A KIND OF POET  
Philadelphia: University of Pennsylvania  
Press, 1971. xiii + 327 pp.

This is an important book. It ranks with the studies of Wahl, Geismar and Hirsch in its overall significance. The volume is woven together from a number of published studies, including Mackey's numerous contributions to journals, and stems ultimately from his 1954 Yale dissertation.<sup>1</sup>

The significance of the book can be summarized as follows: Mackey is an exquisitely skilled and sensitive interpreter of Kierkegaard, and he brings to this enterprise the "tools of literary criticism" (Preface, p. x) as well as various forms of personal insight and acumen. Most deft is Mackey's reconstruction of Part II of *Eiðer/Or*, and his portrayal of the character of Judge Wilhelm (esp. pp. 69, 72-73, 79, 85-

86, 90, 92). Equally impressive is his account of Kierkegaard's war against "presuppositionless" philosophy (p. 264), and his methodological insistence that "any paraphrase of Kierkegaard must carry a disclaimer and an injunction to return to the source" (p. 291).<sup>2</sup> This Mackey has done extraordinarily well; his own quotations are generous to a fault, yet his commentaries thereon equally lavish.

Since it is obvious how much I esteem the book, I shall take the liberty of describing some of its rich and varied contents by indicating where my own understanding of Kierkegaard diverges from that of Mackey; this should not be misunderstood or taken as negative criticism.

1. Was Kierkegaard a Christian? Mackey certainly thinks so, inasmuch as the question "What is it to be a Christian?" was one of the main motives and sources which set Kierkegaard's thought in motion: see p. 133. But recall that Johannes Climacus in the *Postscript* disavows, not once but several times, being a Christian (CUP 457, 488, 528, 545). Is this meant tongue-in-cheek, or as a specimen of false modesty?<sup>3</sup> Mackey does not preoccupy himself with the question (see p. 226), but he does say later on that Climacus comes the closest to representing SK's own views from among all of the pseudonyms. And this opinion (with which I concur, for different reasons) is partly based, according to Mackey, on "Kierkegaard's

commitment to religion" (p. 281), or his striving in that direction (p. 292).

The issue here is not merely whether SK can be identified with one of his literary personae, or in short, whether he has a spokesman. It is rather whether CUP and some of the other writings provide the foundation for a *rejection* of religion in view of the vexed categories of 'paradox' and 'absurd,' which stand as symbols for the offense to reason and logic entailed by belief in God (at least, belief in the divinity of Jesus Christ, the miracle of virgin birth, resurrection, and so on). This very large issue is never, to my mind, satisfactorily resolved by Mackey. Perhaps it cannot be. The issue is, to repeat, not whether SK's position is compatible with unbelief, but whether it *entails* it (see p. 158).

2. This problem is brought to the fore in a related context: the discussion of *Fear and Trembling*. Abraham's silence is explained as a natural consequence of the criterion of inwardness (pp. 126, 216; on silence, see pp. 250, 320<sup>n</sup>17; on inwardness, pp. 130, 182, 184). So the 'teleological suspension of the ethical' is treated, not as a conflict of duties wherein one takes precedence over another, nor as a strain on conceptual intelligibility, but as a test or trial which compels the knight of faith to remain "always incommunicado" (p. 219). Is this not perhaps a back-handed indictment of the conditions for religious faith? Or is my interpretation of SK (*qua* SK; see

Preface, p. x) ingeniously perverse? I find Mackey's interpretation unconvincing, not because of its emphasis (I would agree that the story of Abraham and Isaac is not primarily concerned with unravelling conundrums concerning obligation), but because insufficient attention is paid to the notion of "temptation," in the sense of an urge to invoke the apparatus of reason, rather than rely on 'blind' faith and obedience: as Isaac trusts Abraham, so Abraham relies on God. But might this not indicate that Abraham can see in advance the conclusion of the episode, i.e. that Isaac will be restored to him? If so, then Mackey would surely be right in contending, as he does in another context, that "infinite resignation is a sham" (p. 219). I would then likewise agree that "if the ethical is coterminous with the human, Abraham's silence is the involuntary silence of the demon" (p. 221), *except* that I would not call it 'involuntary.'

3. Mackey's general assessment of CUP is that it

... is a funny book with a frighteningly sober purpose: to lead its reader down a ... path of merriment to ... the bottomless pit of freedom and to surprise him with the absolute responsibility he bears for his own life. (p. 192)

The question is: can this be done? (I should think that Kierkegaard tries it at length elsewhere, notably in *Eiiber/Or*, and Mackey's analysis of the theory

of self which emerges from that work is masterful; so is his later conclusion, that "the force of Kierkegaard's paradoxes is to define human nature by pointing up the impossibility of defining it," p. 137, in a manner that heralds Sartre). I ask largely in light of Mackey's own accurate observation to the effect that "the reader who is already committed to a given view of life will revel in its presentation by the Kierkegaardian pseudonym. He who is not committed may well become sick of it and throw it all up" (p. 322<sup>n</sup>27).<sup>4</sup> If this is so, what point is there in attempting to reform or exhort the reader, or, as a preliminary measure, to strip away veils of self-delusion concerning one's 'innocence' or stature (pp. 48, 54, 85, 93, 97, 120, 235) in the sight of God? Moreover, if freedom and selfconsciousness are identical (p. 135), as they more or less are for Hegel (as well as for Spinoza), then is not the awareness of a discrepancy automatically transformed into its dissipation, i. e. is not recognition of any problem tantamount to its solution, inasmuch as the categories of thought and action, respectively have merged or collapsed into one another? Kierkegaard's missionary exercise then loses its point: it becomes superfluous.

4. For this reason, I cannot concur with Mackey's deliberation concerning CUP, that when

read as a philosophical treatise  
it is nonsense; but the sense of  
the nonsense is to ... (un)cover

the uncertainty of the human condition, to force the reader back on his own resources and into the awful presence of the living God. (p. 192)

This exegetical standpoint does an injustice both to CUP and to Kierkegaard. But perhaps this is so only if the interpretation at which I have hinted twice is adopted, and Mackey's own supplanted thereby. Even so, I do not see a proselytizer, certainly not in his "aesthetic" works, which even Mackey justly dignifies with the title of "cardinal" (Preface, p. x), and which engage most of his attention. The man who finds his own outlook on life confirmed, instead of upset, threatened or challenged, by the pseudonymous (and highly sympathetic) portrayal, is unlikely to be brought to the brink of despair by Kierkegaardian polemics or pyrotechnics. If so, then either Kierkegaard's tactics are poor, or else there is a conflict of intentions and teleological masters, both or all of whom Kierkegaard is attempting to serve simultaneously. And that would discredit SK as a literary master. So Mackey's interpretation unwittingly sets up a Hobson's choice. Mine, whatever its defects, does not. Then again, Climacus himself does not hesitate to label the outcome of his labors as "superfluous" (CUP 546); perhaps he is on to more than the most diligent scholar can discern.

5. Mackey describes religiousness B very succinctly: it "posits conditions external to the individual, without which he cannot hope for salvation"

(p. 204). To my mind this is the most vexatious doctrine (if doctrine it be) in all of SK. In many passages, Mackey's interpretation is well supported (CUP 369, 497–498), but at other times Kierkegaard talks as though the mere pitch of inward intensity were itself the justification for religious belief (CUP 181–182), or as he once puts it with respect to the goal of a future life, "... an eternal happiness as the absolute good has the remarkable trait of *being definable solely in terms of the mode of acquisition*" (CUP 382, italics in orig.). The 'mode of acquisition' refers to the self-certifying inward appropriation (of religious faith). In one (and only one) passage (CUP 497–498) SK is aware of the dilemma and its ramifications; he handles it by acknowledging yet another "paradox," and thence claiming that the "edifying" is both outside and inside the individual; both 'objective' and 'real' in the everyday sense, and subjectively real (what counts, so to speak) in the breast of the ethico-religious agent. This reconstruction falls back upon, and in so doing describes, orthodox Christian theological views; which only complicates matters for Kierkegaard, I think. For he is then faced with the job of explaining how it is that a particular, historical instantiation of religion (and only that) is causally responsible for the awakening of religiousness B within the breast of the man who has progressed to that "stage." In short, why is it that Christianity is introjected, and not (say)

Buddhism? Is this not mere parochiality, plus dogmatism, on SK's part? Moreover, why is it that only a small range of phenomena or stimuli (i. e., Christian 'objects' of belief) are considered as capable of arousing the appropriate convictions? These are all genuine and deep puzzles in Kierkegaard's thought, which Mackey fails to notice because he short-circuits them by way of his easy and one-sided definition of the requirements for religiousness B.

Mackey would be in an admirable position to continue the investigation in this vital area, since he makes quite a point about moral injunctions taken as performatives (e. g., *gnothi seauton*), although he botches it by clothing it in the misleading and inept language of "subjective assertion" (p. 145). In any case, what should not be lost sight of is that Kierkegaard's contribution is more toward an understanding of what religion (= Christianity?) *demand*s of the religious person, and *not* an endorsement of those demands. Of this Mackey is refreshingly aware, when he says "Climacus meant to delineate Christianity as decisively as possible, not necessarily as accurately as possible, and certainly not as moderately as possible" (p. 245). The first clause needs no further explanation; the second, I take it, refers obliquely to the misguided quest for historical proofs of religion which form the ostensible theme of the *Fragments*; the last recalls Kierkegaard's derision of the *ne quid nimis* (CUP 362, 464) and his mockery of the view

that Christianity is "to a certain degree true" (CUP 205; *cf.* CUP 261, 180).

6. Mackey claims for Kierkegaard a place in the Wisdom-tradition, which is certainly correct; but in doing so he makes some unfortunate and misleading statements. For example, he terms SK an "antiphilosopher" (p. 268), by which he can only mean that SK is opposed to 'system' and the knowledge tradition in general. Mackey compares SK (again, quite fittingly) to Plato, as writers who "... deliver no ready-made wisdom, but admonish the reader to tend his own soul" (p. 268). The trouble is, this sounds horribly unilluminating, if not downright homiletic, into the bargain. And Mackey knows it, for as he points out, "Climacus would not be taken aback if he were told that his imperative, Become yourself! is quite empty of all content" (p. 172). This kind of lame conclusion is inevitable when combined with the dictum that while "a man can *think* metaphysically, he cannot *live* metaphysically" (p. 187; M.'s italics), which rivals the earlier statement in triteness. It cannot even claim to be a truism: consider the Aristotelian ideal of *theorein*, or, short of that, the fact that one can at least (with no jeopardy to one's 'authenticity') think metaphysically about living; indeed, to follow Kierkegaard, this seems a prerequisite. Proofs of religion, whether rational or historical (pp. 184, 230), may be out of place, but that does not mean that rational thought is entirely bankrupt; even SK's

own brutal indictment of the cosmeticizing effect of the search for quasi-rational demonstration, i. e. as a white-wash to hide loss (or lack) of faith, is *reasoned* (CUP 31, 485), or appears as the conclusion of such a ratiocinative process as might fairly warrant the label of criticism.

7. Mackey's thesis that Kierkegaard is a "poet" is suggestive and better elaborated than most such endeavors, but it does not stand, in the end. His proposal is marred by some extraneous polemics and gratuitous shadow-boxing against other philosophical traditions (esp. p. 295; Preface, p. x), and dire statements about the way in which the installation of science as the replacement for scholasticism "... destroyed poetry along with theology and reduced philosophy to near starvation," (p. 269) Ockham and Descartes being blamed for this upheaval-*cum*-degeneration, and other philosophers for bowdlerizing their Kierkegaardian inheritance (pp. 198, 264). Although the broadsides never become hysterical, they are conducted with a marked sense of bitterness. I do not see why. Kierkegaard may have been mistreated by various commentators, but I do not believe he has gone unappreciated. It may be possible to "coerce ... (the) reader to freedom" (pp. 293-294) in the domain of existential self-awareness, but I do not think it succeeds in the realm of scholarship, paradox or no. Moreover, Mackey's reductionist critique of modern philosophy, and his preference for richer,

more ambiguous aesthetic textures,<sup>5</sup> is no basis for a lament that culture has disintegrated at the hands of proponents of logical or scientific discourse, still less for the view (never made overt, but somehow only thinly disguised) that such approaches are invalid on their own terms, or that their applicability is either slight in philosophical extent or else of negligible significance (p. 261). Furthermore, I fail to see any documentation for the attribution. Mackey speaks at one point of making "... due allowance for the many subtleties here suppressed," (p. 268), but he promptly goes on to ignore them thoroughly -- whatever they are.

The thesis that Kierkegaard is a "poet" is harmless on one level, mystifyingly Heideggerean (with no explicit acknowledgement on Mackey's part, and perhaps there is no indebtedness on this score) on another. Mostly it is sheerly exasperating. First, many philosophers have been poets: Lucretius, Dante, Parmenides, to name a few; not all, indeed very few, have been mere versifiers or didactic exponents of a "prosaic" philosophy which would then be put in meter 'to sugar-coat the pill of instruction.' Second, Mackey wants to reorient our thinking about Kierkegaard, by getting us to concede that there are other values besides truth-value. Readily enough admitted; but one does not have to abscond to the realm of poetry in order to realize such values. The content-stroke (as opposed to the judgment-stroke) in Frege provides a

formal, if austere, tool for characterizing suggestions and hypotheses whose truth-value is an issue to be deferred, postponed or indefinitely suspended. The Fregean stress on examining propositions in context, like the Wittgensteinian adage to look for the use, not the meaning, of expressions, serves a similar purpose. All of these devices are salutary without being "poetic." In short, the poeticality of Kierkegaard's works, while undeniable in its own right, is not necessary in order to provide room within the philosophic arena for the aspirations of the Kierkegaardian position(s). Yet Mackey insists on viewing philosophy as a battleground, and his own championing of SK as a beleaguered and uphill struggle.

Finally, the thesis issues in triviality: Kierkegaard's "... philosophy *is* poetry because it centers in man" (p. 295; M.'s italics). Once again, the categories, and the purposes for which the systematically vague concept of poetry was introduced in the first place, are lost sight of; a foreseeable but regrettable ending, nonetheless. It even undermines Mackey's own emphasis on the role (and relevance) of epistemic considerations in SK's writings (p. 160).

I could say more, but to do so would be to produce a book as long as Mackey's. That might help to indicate how immensely provocative and worthwhile reading it can be. I can only hope that my comments may help to convey a sense of the book's intrinsic merit, and my own enthusiasm for it; not less

for its defects and limitations than for its profundities, which are numerous yet always put lucidly (see p. 290), whether predominantly contentual or methodological in scope. There is no question but that the book will, or should, permanently alter the direction of SK-studies; nothing less would be rightful. As a piece of secondary literature, Mackey's work qualifies as a minor masterpiece, and that is, we need hardly be reminded, quiet an achievement.<sup>6</sup>

Dennis A. Rohatyn.

Roosevelt University

- 1 A large part of the book is reprinted verbatim from Mackey's well-known "Søren Kierkegaard: The Poetry of Inwardness," in George A. Schrader, ed., *Existential Philosophers: Kierkegaard to Merlau-Ponty* (New York, 1967), 45-107. This, along with several other sections of the book, appears as well in Josiah Thompson, ed., *Kierkegaard: A Collection of Critical Essays* (Garden City, NY, 1971): "The Poetry of Inwardness" is the lead essay therein, 1-102.
- 2 This and many other prescriptions for the would-be SK-student are taken over from Mackey's review of Thompson, entitled "Philosophy and Poetry in Kierkegaard," *Review of Metaphysics*, XXIII (1969-70), 316-332; most of the contents of the latter half of Ch. 6 of the book repeat Mackey's earlier contentions, in that essay.
- 3 One scholar who accords it great prominence is Herbert M. Garelick, in his book *The Anti-Christianity of Kierkegaard* (The Hague and New York, 1965-66). It is also noticed and touched upon by Josiah Thompson in his *The Lonely Labyrinth: Kierkegaard's Pseudonymous Works* (Carbondale, Ill., 1967).

- 4 As a personal aside, the first sentence here quite adequately described my own reaction to the views propounded by the Assessor esp. *Either/Or*, Vol. II, pp. 314-316.
- 5 See esp. pp. 259-260. Mackey does not cite any of the important work done on metaphor by such philosophers as Beardsley, Black, Turbayne, or others, and his discussions of the history of philosophy as well as of poetry do not profit by such omissions.
- 6 I detected only two misprints throughout the entire volume: p. xii, 'dialectic' is misspelled, on line 24; p. 125, 1st line of last paragraph, the name 'Wilhelm' is misspelled. Otherwise, the book is beautifully bound and produced, although the price is exorbitant.

George E. Bedell:

KIERKEGAARD AND FAULKNER

(Louisiana State University Press, 1972, 261 pp.)

I Amerika er der i de sidste ti år sket en kraftig udvikling i den kritiske litteratur om Faulkner. Da også Kierkegaard i den årrække har nydt megen anerkendelse i udlandet, er tanken om en sammenligning mellem den store forfatter og den store filosof egentlig ikke så fjern. George E. Bedell har imidlertid haft en anden og mere perspektivrig hensigt med sin bog end blot at vise tankefællesskabet mellem de to, idet han har søgt at gøre sin bog til en studie i menneskenaturen, i det moderne menneskes forhold til samfundet,



til næsten og til sin Gud. Det drejer sig således på den ene side om en litteraturkritisk belysning af to forfatterskaber og på den anden side om visse generelle betragtninger over livssituationen i dag.

Det er vigtigt – og understreges også med det samme i bogen – at man gør sig klart, at Faulkner ikke har haft kendskab til Kierkegaard, han har ikke kendt hans filosofiske holdning, hans syn på religionen eller overhovedet nogen sinde læst hans værker. Bedell ønsker med andre ord at vise det åndelige fællesskab mellem to store forfattere i to forskellige århundreder, at vise Kierkegaards forbløffende aktualitet og derigennem opridse nogle af de mest afgørende problemer for mennesket i dag. Bogens undertitel »Modalities of Existence« er en klar tilkendegivelse af det mere almene sigte med redegørelsen. Bedell går ud fra det synspunkt, at både Kierkegaard og Faulkner var samtidskritikere, han refererer essensen i Kierkegaards værker og tankegang, fremdrager hans ordforråd og forklarer nøjagtigt, hvad disse gloser dækker over, hvorefter han går over til at anvende udtrykkene på enkelte, karakteristiske personer i Faulkners store forfatterskab netop i den hensigt at vise deres almengyldighed. Uden et indgående kendskab til Faulkners bøger er det derfor næsten ikke muligt at følge ræsonnementet i denne begrebsoverføring eller forstå det postulerede åndsfællesskab. Dette faktum vil sikkert være en hindring for bogens betydning i Danmark, hvor Faulkner ikke læses særlig meget.

Derimod opnår man ved læsning af Bedells værk erkendelse af problemerne hos Kierkegaard, selv om man ikke på forhånd er dybt fortrolig med dennes skrifter. Der gives i hver enkelt fase en tydelig redegørelse for den kierkegaardske tankegang samtidig med, at begreberne forklares og illustreres med temmelig lange citater. Undertitlen danner udgangspunkt for valget af kierkegaardske værker og ideer. Det er i første række Enten–Eller, Stadier paa Livets Vei, Indøvelse i Christendom og Begrebet Angest, der er benyttet. Bedell opdeler sin bog i fire hovedafsnit: I: Modernitetens struktur, II: Eksistensens struktur, III: Tidens struktur og IV: De religiøse stadier. Det er nødvendigt at referere, hvad hvert enkelt af disse afsnit rummer, for til sidst at kunne bedømme værdien af og manglerne ved de synspunkter, der kommer til udtryk.

Både for Kierkegaard og for Faulkner er den moderne verden en verden, der står fjendtlig over for Gud, skønt Gud på alle punkter er til stede som en afgørende faktor for mennesker. Men i modsætning til Kierkegaard har Faulkner aldrig erkendt andre formål med sine romaner end en gentagelse af menneskehedens historie, hvori Gud er et immanent element. Fælles er imidlertid deres stilling til subjektivitet i forholdet til guddommen, såvel som i alle andre forbindelser. Som bekendt anerkender Kierkegaard kun det subjektive, hvorfor han altid benytter personer uden for sig selv til påvisning af tilværelsens mang-

foldighed, mens Faulkner lader sine personer handle uafhængigt af forfatterpersonligheden, han lader dem så at sige udvikle sig selvstændigt. Begge tager de afstand fra abstraktioner, fra hangen til det passive og tendensen hos det moderne menneske til at lade »gruppen« handle for sig. Det individuelle undergang i det almene fører til umenneskeliggørelse og tomhed; den angst og den lidenskabelige inderlighed, som er en nødvendig forudsætning for at foretage springet over i det religiøse, kan ikke trives i den moderne verden. Mens umiddelbarheden hos Faulkner er af absolut positiv værdi og reflektionen af negativ, ser Kierkegaard kun reflektionen som et onde, når den medfører passivitet. Derimod ser de begge i lidelsen en udvej for mennesket, den lidelse der tjener og derved vejleder andre, thi kun indirekte, ved at lære andre at vælge selv, kan den, der kender frelsen og tror på Gud i al hans absurditet, redde andre. Personer, der selv rummer inderlighed, religiøsitet og ægthed, er både hos Kierkegaard og hos Faulkner dem, der overlever (i åndelig forstand). Derefter gives der en redegørelse for, hvordan menneskeheden er kommet så vidt, for kontrasten mellem det klassiske univers og det kristne som henholdsvis sjæleligt og åndeligt bestemt og især for betydningen af det evige og uendelige. Også Faulkner bekræfter, at Gud (det evige) er til stede overalt i hans forfatterskab. Bedell forklarer derefter Kierkegaards opfattelse af det »sanselige« (Enten-Eller) og trækker en parallel til Faulk-

ners univers. Efter en indgående omtale af Kierkegaard og tragedien (også med henblik på Enten-Eller) overføres de fra hele kapitlet uddragne kierkegaardske begreber på hovedpersonen i »Light in August«, Joe Christmas. Hans tragedie er netop manglende mod vil at vælge, han er aldrig nået ud over det æstetiske stadium; det er dog på den anden side ikke som i de klassiske tragedier noget deterministisk bestemt, men en svaghed hos Joe Christmas selv. Her begår Bedell sikkert en fejl, idet Faulkner nok viser Joes mangel på handlekraft, hans mangel på tro på både mennesker og Gud, men samtidig indlægger et element af tragedie, idet Joe bliver offer for det samfund, han lever i. Selv om »begrebet angst« er centralt i hans liv, kan man ikke drage sammenligningen med Kierkegaard ud i dens yderste konsekvenser.

I andet afsnit beskæftiger Bedell sig med Kierkegaards stadier. Han fremhæver Kierkegaard som eksistentielist, idet han viser hans fjendtlighed mod systemer, idémæssige konstruktioner og generaliseringer. Filosofi er virkelighedsflugt og eksistensen kan ikke fattes med tanken. Samme synspunkter findes hos Faulkner, hvis personer karakteriseres gennem deres egen tankestrøm; hvis de søger at erkende sandheden, sker det subjektivt, og har de et forhold til Gud, er det kun i kraft af »inderlighedens uendelige lidenskab«. På samme måde som Kierkegaard i hele sit store forfatterskab skifter standpunkt med sine personer, har man ikke noget bestemt

»Faulkner-begreb« om sandheden og Gud. Bedell kommer nærmere ind på de tre stadier. Det konkrete og det specielles betydning for individets ret som individ er med til at fremhæve individets plads i historien. Så længe individet er på det æstetiske stadium, lader det sig styre af skæbnen, det nægter at vælge selv; først på det etiske stadium træffes valget, der dog atter viger for de to kategorier af religiøsitet. Hermed når man til en vigtig forbindelse med Faulkner, idet en opfattelse som Kierkegaards af det uendeliges og det eviges plads i tiden kan påvises i næsten alle Faulkners bøger. Først når mennesket tror på det uendeliges plads i historien, antager denne sit rette perspektiv. Imidlertid regner Faulkner dette ideal for næsten uopnåeligt, kun én i hele hans forfatterskab kan siges at repræsentere dette stadium, nemlig Dilsey i »The Sound and the Fury«. Hun har opgivet forståelsen som forudsætning for tro, troen på at Gud blev kød. Bedell giver i det følgende en forklaring på det æstetiske stadium. Æstetikerens ønsker at leve i nuet, han har modvilje mod ethvert engagement. Hos Faulkner finder man prototypen på en æstetiker i Horace Benbow, der første gang optræder i »Sartoris« og senere i »Sanctuary«. Han er eskapist og kujon, han skjuler sig bag smukke talemåder og kan aldrig beslutte sig. Alle hans forhold til kvinder er uforpligtende, og han tillægger ydre årsager skylden, når det går galt. Han kan med andre ord ikke »vælge sig selv«. Idet han ikke accepterer sig selv,

kan han heller ikke vove »springet« over i det etiske. Det kan derimod det unge par i »Wild Palms«, der ifølge Bedell er Faulkners udtryk for det etiske stadium. De stræber efter og vælger at realisere det universelle, den fuldkomne kærlighed – i hverdagen. Idet den kvindelige part frigør sig for mand og børn, træffer hun et valg i fuldstændig frihed, men for ham eksisterer penge stadig som et æstetisk element, der hindrer ham i at leve i nuet. I ønsket om at skabe den ideelle eksistens, fornægter de med andre ord dele af deres eget jeg, som er skabt af Gud og går til grunde i den trodsens fortvivlelse, som Kierkegaard anser for karakteristisk for det etiske stadium. Den anden del af bogen – Old Man – mener Bedell er eksponent for det komiske og ironiske begreb hos Kierkegaard, men den skal nok snarere vise en anden facet af kærligheden (man kunne med rette kalde straffefangen for æstetiker).

Kierkegaards tidsopfattelse (afsnit III) tjener (i Begrebet Angest) til at belyse tilværelsens opbygning omkring inkarnations-princippet. Det er kun i vor egen endelige erfaring, at vi opfatter tiden som opdelt i fortid, nutid og fremtid. Det centrale er, at man skal erkende det uendelige i hvert eneste øjeblik. Det øjeblikkelige er konkretisering af det uendelige. Alting er deleligt i det uendelige. Men det uendelige eller evighedens forhold til fremtid er af afgørende betydning for menneskets holdning til »tid« i det hele taget. Den, der kun lever i »nuet«, uden rela-

tion til fortid og fremtid, har heller ikke erkendt det uendeliges tilstedeværelse i fremtid og evighed, fordi disse begreber først blev introduceret i verden med inkarnationen. Man kan ikke beskæftige sig med Faulkner uden at prøve at fortolke hans syn på »tiden«. Mange kritikere har gjort det, og man må kun betragte Bedells udlægning som en mulighed blandt flere. Han gør sig til en vis grad skyldig i at »hugge en hæl og klippe en tå«, hvor det er nødvendigt for at passe Faulkner ind i Kierkegaards tankegang. Først nævner han Sartres essay om Faulkners holdning til tid og påviser forvekslingen af fiktion med forfatterpersonlighedens synspunkter. Sartres essay kaster især lys over Faulkners indstilling til fortid og hans forkærlighed for at »standse tiden«, men Bedell mener, at Kierkegaards tanker udvider tidsperspektivet i romanerne. Det er heller ikke muligt at læse Faulkners romaner uden at mærke den indflydelse, som personernes opfattelse af tiden har på deres livsholdning og hele skæbne. En skikkelse som Joe Christmas i »Light in August« kender ikke sin egen oprindelse, han søger bestandig sin fortid, der undslipper og netop derved hindrer ham i at knytte forbindelsen til evigheden. For at klarlægge tidens betydning benytter Faulkner i mange af sine bøger ure som symboler. De fleste går forkert eller er gået i stå, og personernes reaktion på denne forvrængning af tiden viser noget meget centralt om deres karakter og begreber om tid. Bedell fremdrager i

denne forbindelse Temple Drake fra »Sanctuary«, der fuldstændig lader sin tilværelse bestemme af skæbnen og tiden – hun har mistet kontakten med det evige. Da hun ikke kan erkende sig selv, mislykkes hendes forsøg på at få et subjektivt forhold til tiden (og dermed de begivenheder, som tiden er). Jason i »The Sound and the Fury« klamrer sig til tiden, fordi den er indbegrebet af penge, og penge er magt. Han mangler endda evnen til at erkende sin egen fortvivelse, idet han hverken er sig sin frie vilje eller sin ånd bevidst. Altsammen begreber hos Kierkegaard. I Faulkners roman om flyvere »Pylon« er det atter livet i abstraktionen, eskapismen og isolationen, der er årsag til bruddet med det evige. Flyverne kan ikke leve i tiden (der rummer det evige og uendelige), men styrter ned i flugten mod det abstrakte, da de fornægter deres jeg. Miljøet er den moderne rodløshed, hvori individet mister sin identitet og derved opluges af mængden, netop som Kierkegaard har fremhævet, og derved vises hans tankers evige gyldighed. Atter i »Light in August« finder man Lena Grove, som en af Faulkners »primitive« karakterer, der anser tiden for en evig cyklus, hvis komponenter er skabelse og ødelæggelse. Her er øjeblikket indeholdt i det evige, men på en mærkelig hedensk måde. Hun er sig ikke tiden bevidst, hun er knap nok fatalist, men snarere en af de skikkelser hos Faulkner, der har overlevet den tekniske revolutions ødelæggelse af Sydstaternes naturtilstand (fx novellen

»The Bear«). Hun er så meget naturbarn, at hun ikke engang har fantasi til at være bange. Sammenligningen med Kierkegaards ideelle holdning til tid halter derfor en smule. I et resumé forklarer Bedell, at det er en fundamental fejl at betragte tiden rationelt eller logisk. Fortiden må altid blive et subjektivt anliggende, og en tilværelse i fortid ødelægger forholdet til nutiden, lammer handlekraften og fører til et liv uden for en selv. Det samme gælder for dem, der lever i fremtiden. I Faulkners specielle syn på tid skal man også finde årsagen til hans stil og komposition, der præges af tilsyneladende virvar, men ved nærmere bekendtskab viser en meget bevidst opbygning. Samtidig har i mange tilfælde erstattet kausaliteten.

I bogens sidste afsnit (IV) kommer Bedell nærmere ind på det afsluttende og vanskeligst tilgængelige af stadiene, nemlig det religiøse. Jo mere fortvivlet vi bestræber os på at realisere os selv, des nærmere er vi synden. Resignationen kræver ingen tro, afkald har intet med tro at gøre, vi skal tværtimod modtage i taknemmelighed. Den religiøse accepterer det uendelige i historien, det evige i tiden, nemlig inkarnationens mirakel. Bedell beskriver troens paradoks i beretningen om Abraham hos Kierkegaard – evnen til at tro på trods af al fornuft. Netop dette punkt kan overføres til den eneste skikkelse hos Faulkner, der har overlevet (»endured«), nemlig Dilsey. Hun har erkendt det uendelige i tiden – urenes klokkeslet

betyder ikke noget, hun *ved* hvad klokken er – og kan derfor se hele det Compson'ske univers falde sammen uden at miste besindelsen. Bedell beskriver med stor følsomhed for nuancerne Dilseys påskegudstjeneste og har måske her opdaget den vigtigste parallel med den kierkegaardske tankegang. Men det er næppe sandsynligt, at Dilseys religiøsitet kan redde andre end hende selv; familien og det univers, hvori den lever, er efter Faulkners mening dømt til undergang i den moderne verdens »sound and fury«, på samme måde som det netop kommer til udtryk i Shakespeares tragedier, hvorfra citatet stammer.

Det, der er lykkedes bedst for Bedell, er uden tvivl fremstillingen af Kierkegaards enestående samtidighed. Stadierne på livets vej – eller eksistensens modaliteter, som han foretrækker at kalde dem – er beskrevet med stor klarhed og en tydelig forståelse af begrebernes aktualitet. Det er derfor Kierkegaard, der vinder mest ved denne opstilling side om side med en af den moderne eksistentialismes største repræsentanter. Den kendsgerning, at hele Kierkegaards univers kan finde repræsentanter i den moderne litteratur, viser hvor fremsynet han var. Hvorvidt denne undersøgelse har nogen større betydning for Faulkner-forskningen er derimod tvivlsomt, selv om enhver ny synsvinkel altid er af værdi for forståelsen af et forfatterskab. Man kan nemlig uhyre nemt – og det er også blevet gjort – udlægge Faulkners værker efter helt

andre principper, man kan gang på gang påpege, at den kierkegaardske fortolkning er en »villet« fortolkning, der snarere belyser Kierkegaards tanker end giver større forståelse af motiver og individer hos Faulkner. Kierkegaards position som eksistentia­list bekræftes derimod yderligere gennem den fore­liggende bog, idet hver eneste af hans tanker har repræsentanter hos Faulkner, de ikklædes kød og blod og antager netop den subjektivitet, der var central i hans åndsverden. Mangelen ved bogen består hovedsagelig i den udvælgelse, der er foretaget blandt Faulkners per­soner, hvorved Kierkegaards helstøbt­hed står over for noget fragmentarisk, der hele tiden vækker læseren til mod­sigelse. Selv om Dilsey er en virkelig repræsentant for det religiøse (og deri har Bedell uden tvivl ret), så kan man ikke uden videre fjerne hende fra hendes miljø, der viser Faulkners funda­mentale tvivl på menneskets fremtid; ved udelukkelsen af den vanvittige slut­ning har bogen fået en positiv slagside i Bedells fremstilling. Men selv om man må komme med disse indvendinger, er det dog en meget interessant hypotese, som fremsættes, og den kaster som sagt et glimrende lys over Kierkegaard som moderne eksistentia­list.

*Birgitte Brix.*

*Egon Brinkschmidt:*

SÖREN KIERKEGAARD UND  
KARL BARTH

Neukirchener Verlag 1971. 171 sider.

I 1963 skrev Karl Barth i »Kirchenblatt für die reformierte Schweiz« en lille artikel om »Kierkegaard und die Theo­logen«, Her karakteriserer han Kierke­gaard som »ein notwendiger Durch­gang« for retskaffen teologi, og dermed har han også kort gjort rede for, hvad Kierkegaard har betydet for ham selv. Brinkschmidt, f. 1928, nu præst i Sen­nestedt, mener, at begge ord, »notwen­dig« og »Durchgang«, her må under­streges. Og hermed er temaet for nær­værende arbejde givet. Det er dog hans lærer, professor Herman Diem i Tü­bingen, nu emeritus, der har givet ham emnet for nærværende bog, der i vin­tersemestret 1969–70 blev antaget som »Dissertation«.

Forfatteren er i usædvanlig grad dis­cipel af sin lærer. Kun på eet enkelt, nærmest ligegyldigt sted har jeg fundet en stiltfærdig korrektion af denne. Og da Diem er en fin kender og indsigt­fuld tolker både af Kierkegaard og Barth, vil det forstås, at vi står over for et værdifuldt arbejde. Hovedsigtet er ikke en Kierkegaard-studie + en Barth-studie, men en undersøgelse af, hvad Kierkegaard har betydet for Barth, fra han o. 1920 kom under dennes i begyn­delsen helt overvældende indflydelse, til han efterhånden, stadig i væsentlig over­ensstemmelse med Kierkegaards dybeste

intention, voksede ud over denne, ja måtte sige centrale ting helt anderledes.

Hovedpunktet er, hvorledes det forholdt sig, da Barth med voldsomt eftertryk akcepterede Kierkegaards tale om, »der uenendliche qualitative Unterschied« mellem tid og evighed, mellem Gud og mennesket, om situationen og dermed tilgangen til problemet ikke allerede da var forskellig trods afgørende samstemmen i sigtet, ja i hele opfattelsen, og dernæst hvad dette udtryk senere kom til at betyde i Barths teologi. Herudfra er man lige ved at forstå og tilgive, at den ellers så flittige forsker ikke tager hensyn til de væsentlige korrektioner af Kierkegaards hele holdning, som Barth fremførte, da han i 1963 i København modtog Sonningprisen. Barths tale fra dengang er dog ellers let tilgængelig i artiklen »Dank und Reverenz«, trykt i tidsskriftet »Evangelische Theologie« 1963. Man bemærker, at denne, som man skulle mene, særdeles vigtige artikel slet ikke er nævnt, skønt forf. dog har nævnet en lille artikel fra Barths dødsår 1968 »Nachwort zur Schleiermacher – Auswahl«.

Et væsentligt minus er, at forfatteren åbenbart slet ikke har kunnet læse dansk, og at han i det hele ikke røber kendskab til andre sprog end tysk; Kierkegaards værker har han læst i den Diederichske udgave, idet han dog har vist den hensynsfuldhed at henvise til den danske, Samlede Værker, 1. udg. Engang imellem piller han ved oversættelsen, delvis under udnyttelse af

Diem. Det burde han imidlertid have været forsigtig med. S. 18 retter han således (i Smulerne) Kierkegaards (!) »schlechthin verschieden« til »absolut verschieden« uden at være klar over, at K. selv bruger ordet »absolut«. Og nærmest fornøjeligt virker det, når han i Efterskriften i tilknytning til Diem retter H. M. Junghans' »oversættelse« (2. udg. s. 317): »das einzige An-sich« til »Das einzige Ich«, uden at være klar over, at Junghans her slet ikke »oversætter«, men blot bibeholder Kierkegaards eget tyske udtryk. De temmelig mange citater fra »Papirerne« er vistnok alle hentet fra Diem.

Af de trykte »værker« benyttes, som rimeligt er, især Smulerne og Begrebet Angest, men også i nogen grad Efterskriften og Sygdommen til Døden, lejlighedsvist også andre. Mens han imidlertid er ivrig for at se Barths udtalelser i deres givne historiske sammenhæng og altså vise udviklingsgangen, behandles Kierkegaards skrifter, som var de dele af et sammenhængende værk. Værst synes mig dette, når han til belysning af begrebet paradox og spørgsmålet om »den historiske Jesus« ubekymret udnytter bemærkninger af Frater Taciturnus' »Skrivelse til Læseren« jævnsides med Climacus-skrifterne. Slemme er det også, at han ikke synes at være opmærksom på, at Climacus' forhold til Sokrates-Platon er forskelligt i de to skrifter, der går under hans navn.

Væsentlig set er imidlertid Brinkschmidts arbejde ikke blot respektabelt, men flittigt, omhyggeligt og ganske

dygtigt. Savner man i første omgang noget, vil det ofte ved nøjagtig gennemlæsning vise sig, at det står eller antydes i en eller anden krog af bogen. Forfatteren fortjener afgjort anerkendelse for sin indsats på et mærkværdig forsømt gebet. Han har således klart set, at de to tænkeres teologihistoriske situation var forskellig. Kierkegaard måtte kæmpe for strengt personlig inderlighed og tilegnelse i en tid, da praktisk talt alle regnedes for kristne og forkyndelsen syntes ret uangribelig. Barths hovedmodstander derimod var en teologi og forkyndelse, der under indflydelse af idealisme eller måske pietisme var ved at overse den uendelige afstand mellem Gud og menneske, eventuelt det genfødte menneske. Det søges nu påvist, at denne forskel er med til at forklare, at Kierkegaard tager sit udgangspunkt i menneskets i grunden fortvivlede situation, mens Barth begynder og ender med at tale om Gud, Guds ord, Guds dom, der dybest set gemmer Guds nådefulde komme, Guds nej, der i sig skjuler hans altid utilgængelige paradoksale ja. Men begge tænkere er enige om, at kun Gud kan bygge bro over afgrunden.

Som antydnet er min væsentligste indvending, at visse for bogens problem centrale spørgsmål ikke klart bliver fremdraget og drøftet. Det er mig således nærmest ubegribeligt, at Brinkschmidt ikke dvæler ved, at Kierkegaard sondrer mellem Religiøsitet A og Religiøsitet B og lader læseren forstå, at også i den førstnævnte, som vi ret upræ-

cist kan kalde den sokratiske, er der et gudsforhold, et møde med Gud under evighedens forpligtelse, så mennesket allerede dér får historie. Når det således i Begrebet Angest (2. udg. s. 395) hedder: »Først i Øieblikket begynder Historien«, er dette nok tilsyneladende, men ikke virkeligt det samme, som når det i bogen her hedder: »Im Glauben, im Sein vor Gott, gewinnt der Mensch Geschichte«. Her tales der nemlig kristocentrisk, hvilket ikke er tilfældet på det nævnte sted i Begrebet Angest. I det hele er Brinkschmidt tilbøjelig til for uanfægtet at tolke Kierkegaard så tæt op til den senere Barth som muligt. Mærkeligt nok i øvrigt synes han så ikke at have forstået, hvad der et par sider senere i Begrebet Angest står om, at når det evige er sat »i Øieblikket« er dette tillige »det Tilkommende, der kommer igjen som det Forbigangne«. Lad være, at Kierkegaard her udtrykker sig uklart. Men de eksempler, han umiddelbart derefter nævner fra den kristelige dogmatik, burde være tilstrækkelig klarende.

Og bliver Kierkegaards forhold til den sokratiske religiøsitet ikke virkelig klarlagt, gælder noget tilsvarende med Barth. Denne taler selv (i »Credo«, 1935, s. 159) om, at hans tolkning af Romerbrevet »delvist gik for sig under en mærkværdig skorpe af kantisk-platoniske begreber«. Efter mit skøn var der her tale om mere end en skorpe. Det influerede på selve substansen. Derfor kunne Barth visse steder i Römerbrief (1922) tale om et møde med Gud



uafhængig af åbenbaringen i Kristus ved vor eksistenses yderste grænse. Barth kunne ganske vist aldrig have skrevet et skrift som Sygdommen til Døden, der skal afsløre den ikke-kristnes fortvivlede situation. Han rammes ikke af den anklage, som Bonhoeffer – med rette eller urette – udslynger mod dem, der prøver noget sådant (se »Widerstand und Ergebung«, 1952, s. 216 ff.). Men der er her et problem, hvad angår forholdet mellem Barth i Römerbrief og f. eks. i Barmen, 1934, som Brinkschmidt næppe har set. Det ville føre for vidt her at udrede dette nærmere. Jeg får derfor nøjes med at henvise til en artikelserie om Karl Barth, der kom 1930 i tidsskriftet »Kirken«.

Meget mere burde nævnes, ikke mindst til forfatterens ros, således hans udredninger af, hvorfor Barths og Kierkegaards syn på kirken udviklede sig så forskelligt, eller hans påvisning af, at den omhyggelige læser af Römerbrief ikke burde være blevet så overrasket og skuffet, som man almindeligt blev, da Barth allerede i 1927 og derefter stadig mere udviklede sig til at blive dogmatiker. Brinkschmidt bringer iøvrigt så mange udmærkede citater fra Kirchliche Dogmatik, at man nærmest ærgrer sig over, at han ikke giver en skarp tilrettevisning til dem, der, desværre i Bonhoeffers fodspor, taler om Barths »Offenbarungspositivismus«.

Og så kan man slutte med dels at slå fast, at forfatterens »basis« trods en ret lang, men ret ensidig literaturliste er påfaldende snæver, dels at gentage, at

det er et værdifuldt og i al fald særdeles respektabelt arbejde.

N. H. Sørensen.

*Hermann Fischer:*

DIE CHRISTOLOGIE DES PARADOXES  
Zur Herkunft und Bedeutung des Christus-  
verständnisses Sören Kierkegaards.

Vandenhoeck et Ruprecht. 1970.

Forfatteren er teologisk professor i Mainz. Han benytter her i bogen kun tysksproget litteratur og tyske oversættelser fra dansk og svensk. Dog har han med bistand af sin assistent Frank-Eberhard Wilde, kendt for sin i Kierkegaardiana 1971 af dr. theol. Anna Paulsen recenserede bog »Kierkegaards Verstandnis der Existenz«, udnyttet visse optegnelser fra Kierkegaards dagbøger, der ikke tidligere har været oversat til tysk.

Umiddelbart er bogens anliggende klart. Det drejer sig om at undersøge, hvor vidt det er rigtigt, at Kierkegaard i Climacus-skrifterne kun er interesseret i inkarnationens faktum, forstået i overensstemmelse med Chalcedonense, og ikke i Jesu jordeliv eller enkeltheder herfra. Dernæst rejses det spørgsmål, om »Indøvelse i Christendom« i så henseende betyder en virkelig nybesindelse. Man kan formulere problemet sådan: I hvor høj grad har K. E. Løgstrup ret, når han i sin »Auseinandersetzung mit Kierkegaard« lader første del hedde

»Christentum ohne den Jesus der Geschichte«, og når han hævder, at dette ikke bare gælder Climacus-skrifterne, men egentlig også »Indøvelse«, skønt der her er tale om, at Jesus ifølge evangelierne øvede undere og sagde om sig selv, at han var Guds søn.

Først får vi dog en slags indledning, hvori Fischer mener at kunne sandsynliggøre, at »paradox-christologien« er blevet til efter disputatsen, og at det dels var Kierkegaards personlige oplevelse, da han inden det definitive brud med Regine Olsen måtte forstille sig, altså gå ind under et »incognito«, dels hans læsning af Lessings skrift »Über den Beweis des Geistes und der Kraft«, der førte ham til at udarbejde opfattelsen af Kristus som paradoxet. Om det så er rigtigt, at i disputatsen opfattes Kristi guddommelighed som umiddelbart kendelig, mens ukendeligheden tillægges Sokrates, er dog nok tvivlsomt. Men Fischer beholder ret i, at den særlige opfattelse af Kristus-paradoxet, der møder os i »Philosophiske Smuler«, er udarbejdet i årene efter 1841.

Væsentligt giver Fischer Løgstrup ret. For Climacus-skrifternes vedkommende drejer det sig naturligvis især om tolkningen af det så ofte drøftede udtryk »det verdenshistoriske NB« (IV, 296), hvor de for troen nødvendige fakta angående Kristi liv unægtelig er begrænset til et minimum. Når Fischer imidlertid drøfter, om bemærkningen om »at Jesus »er derpaa død«, involverer korsfæstelsen, må man nok studse. I

»Efterskriften« (VII, 588) hedder det jo dog direkte, at det paradokse er, at Kristus er kommet til verden for at lide. I øvrigt er det efter min mening også berettiget at inddrage det faktum, at i det med »Smulerner« praktisk talt samtidige skrift »Begrebet Angest« munder udredningen om frelsen ved troen ud i ordene »forsyn« og »forsoning«. Som pointeret af Hirsch havde Kierkegaard oprindeligt planlagt at udgive begge disse to skrifter under eget navn, så også således knyttede de i al deres forskelligartethed nøje til hinanden.

I øvrigt har jeg behandlet de herhenhørende spørgsmål ret indgående i en artikel »Søren Kierkegaards lære om paradokset« i festskrift til Ragnar Bring i 1955, oversat til engelsk i den i 1962 af Niels Thulstrup og Howard Johnson udgivne »A Kierkegaard Critique«. Her har jeg naturligvis også rørt ved forholdet mellem den endelige udformning af Kristologien i »Smulerner« og den berømte dagbogsoptegnelse fra maj 1843 (IV A 103), hvor det »paradoxe« tilspidser til yderste konsekvens. Hos Fischer får dette forhold den kommentar, at i det endelige skrift »fortrænger teologen Kierkegaard tvivleren og problematikeren Climacus,« en lidet indlysende påstand

Hvad angår spørgsmålet ændring i opfattelsen af Kristi »inkognito« i »Indøvelse«, understreger Fischer energisk, at Kierkegaard på de afgørende steder stærkt sondrer mellem den hellige historie og den profane historie, ja at han

(XII, 84) kan sige, at Kristi liv på jorden, den hellige historie, står ene for sig, udenfor historien. For Fischers besynderligt uforstående tolkning bliver dette til, at »Die Paradox-Christologie wandelt sich zum Doketismus.«

At dette er helt urimeligt er dog vel umiddelbart indlysende. En nærmere påvisning heraf ville føre ret vidt og er dog nok overflødig. Men på den måde lykkes det at »redde« Kierkegaard som radikalt uinteresseret i Jesu meneskelige historie.

I bogens fjerde og sidste kapitel viser det sig imidlertid, at forfatteren har et særdeles aktuelt teologisk anliggende. Vi lever jo i en tid, hvor man ikke længere er tilfreds med et Bultmann'sk, pseudo-paulinsk nej til at ville kende »Kristus efter kødet«. I de seneste 15–20 år er jo interessen for at finde den historiske Jesus af Nazareth stadig voksende, og nu søger Fischer at vise, at teologien ikke slipper uden om dette problem og dermed spørgsmålet om forholdet mellem Jesu forkyndelse og urmenigheden og Paulus'. Vist er Bultmann og Kierkegaard radikalt forskellige, når talen bliver om historisk kritik af evangelikerne; men trods dette er de ifølge Fischer væsentlig enige i at reducere betydningen af Kristi historiske fremtræden til noget næsten punktuelt. Trods alt beviser imidlertid, siger Fischer, Kierkegaards kredsen om en »hellig historie«, at spørgsmålet ikke har ladet ham i ro. Bultmann derimod skubber faktisk problemet helt til side; men det må tages

alvorligt. Bultmann kan her ikke beholde det sidste ord. Han er forblevet alt for stærkt præget af den tidlige periode af den »dialektiske« teologi.

Om Fischer så er helt retfærdig mod Bultmann, er et spørgsmål, der ikke skal drøftes her. Jeg nøjes med at anmelde mine forbehold og i øvrigt at henvise interesserede til f.eks. at læse Bultmanns lille bog »Jesus Kristus og mytologien«, engelsk original 1958, dansk oversættelse 1967. I øvrigt bør det lige noteres, at også Løgstrup i sin førnævnte bog har et afsnit med titlen: »Christentum ohne den Jesus der Geschichte in der Theologie Bultmanns«.

N. H. Sjøe.

*Stephen Crites:*

IN THE TWILIGHT OF CHRISTENDOM.  
Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History.  
American Academy Studies in Religion.  
University of Montana, 1972. 107 sider.

Det påfaldende udtryk »Twilight«, NB of Christendom, ikke of Christianity, er sikkert direkte overtaget fra slutningsbemærkningerne i Hegels forord af 1820 til »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, hvor vi finder de berømte ord: »die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug«, hvilket denne bogs forfatter oversætter: »The owl of Minerva begins its flight only with the gathering

twilight«. Hegels tanker om »tusmørket« over den traditionelle kristenhed finder Crites især udtrykt i de håndskrevne slutningsbemærkninger til sidste del af Hegels forelæsninger over religionsfilosofi »»Vergehen der Gemeinde« und Neuwerden«, dateret 25. august 1821. Her er dog snarest tale om, at den nedarvede kirke og dermed den ægte religion må flygte ind i den rette, altså spekulative filosofi. Kristenhedens sande væsen består, men den kultiske og af traditionel åbenbaringsforståelse bestemte religion må vel forsvinde.

Crites selv kommer fra metodistisk baggrund. Han har studeret i Yale og i Heidelberg og er nu Professor of Religion ved Wesleyan University i Middletown, Connecticut. Han er altså blevet i et metodistisk miljø, men taler i bogens indledning stærkt om, at kristenheden nu er fortidig. Selvfølgelig får vi for 117. gang at vide, at den constantinske æra er forbi, og det kan jo være rigtigt. Men når vi kommer til spørgsmålet om religionens forhold til det sæculare, får man den fornemmelse, at han snarere sogner til en slags hegelianisme end til Kierkegaard. Gang på gang har jeg under læsningen tænkt på det eneste foredrag, jeg (i 1923) har hørt af Christoph Schrempf. Denne var på sin besynderlige respektfulde og respektløse måde fyldt med beundring for Kierkegaard, men endte med at udtrykke sin beklagelse af, at et geni af Kierkegaards format skulle bruge sine kræfter til at kæmpe »auf einem verlorenen

Posten.« Crites mener vist noget lignende.

Hans bogs tema minder stærkt om emnet for professor Thulstrups disputats, som han åbenbart kender i den danske originaludgave. Han læser åbenbart både dansk og tysk, tilmed så svære tekster som Kierkegaards og Hegels. Selvfølgelig har han i nogen grad støttet sig til foreliggende oversættelser. Enkelte gange drister han sig til at korrigere en oversættelse – med tvivlsomt held, men læse kan han. En lille bemærkning viser, at han mener, at når teologer har behandlet bogens tema, har de normalt kunnet for lidt filosofi, mens filosoffer oftest har haft for spinkle teologiske forudsætninger, og læseren skal så åbenbart forledes til at mene, at her endelig har vi teologen og filosoffen i personalunion. Når man f. eks. tænker på en forsker som Hirsch, får man en mærkelig smag i munden ved udtalelser af denne art. Og en forsker som Thulstrup er da virkelig heller ikke en diletant i Hegels filosofi. En række andre kunne også nævnes.

Crites bebrejder Thulstrup, at han ikke forfølger spørgsmålet om forholdet til Hegel op gennem hele Kierkegaards forfatterskab, og mener, at Thulstrup næppe har kendt Hegel tilstrækkelig nøje til at spore, hvor stærkt denne, også hvor der ikke er direkte henvisninger, ikke blot negativt, men også positivt langs af sted har ledsaget Kierkegaard i hans problembehandlinger.

Hvor rigtigt dette sidste så er, er et andet spørgsmål. I øvrigt, når så

Crites selv tager fat, siger man ikke blot ja, men også et mere eller mindre tydeligt nej. Selvfølgelig er det da let at se, at Assessor Wilhelms udredninger om ægteskabet minder om Hegels, tilsyneladende endda stærkt; men inderst inde er der forskel, den forskel, som f. eks. Valter Lindström har formuleret sådan: »Alligevel bliver ikke blot det almene i betydningen af ordninger for menneskelivet, som tilfældet er hos Hegel, menneskets telos.« At Kierkegaards udredninger af de forskellige »stadier« skulle være påvirket af Hegels »Phänomenologie des Geistes«, tror jeg ikke på; men retfærdigheden kræver, at det noteres, at Crites naturligtvis ved, at der hos Kierkegaard ikke er tale om en logisk udvikling (ordet »logisk« taget i hegeliansk betydning), men om »umediterede« spring. I øvrigt mener jeg, som f. eks. dr. J. Himmelstrup i sit »Terminologisk Register«, at ordet stadier ikke involverer, at hvert enkelt individ skal gennemleve alle »tidligere« stadier, om han vil nå frem til det højeste; men ordet betyder, »hvad man almindeligt kalder et Standpunkt.« Kun i forholdet mellem »Religiøsitet A« og »Religiøsitet B« slår Kierkegaard eftertrykkeligt fast, at det første stadium må gennemleves først. Det er nu engang hans udgave af det ulyksalige »menneske først«.

Det kunne let fortsættes, men uden underkendelse af, at det er en ganske flittig studie, der udviser en del skarp-sindighed, må det siges, at nogen klar linie er der ikke tegnet. At Crites ender med ret tydeligt at pointere den funda-

mentale forskel mellem Hegel, der lader det hellige udtømme sig i det sæculare, og Kierkegaard, der stærkere og stærkere. omend allerede tydeligt i et skrift som Philosophiske Smuler, urgerer modsætningsforholdet mellem jord og himmel, er næsten selvfølgelig. Mærkeligt nok nævner Crites intetsteds, at Kierkegaard, historisk set særdeles forståeligt, opererer med det traditionelle, fra Platon og Plotin og Boëthius nedarvede evighedsbegreb, og at dette faktum gør problemstillingen allerede i Climacusskrifterne skæv.

Bogens sidste afsnit hedder »Hegelian Conclusion«. Forfatteren mener nemlig, at i en studie som denne bør filosofien have det sidste ord, i hvert fald ikke den religiøse lidenskabs digter. Hegel ville, hedder det, have betragtet Kierkegaards »project« som »a comedy of romantic anachronism.« Vist kan vi prøve at forene de to så forskellige tænkere. Hegel kunne da forklare historien og dermed også den religiøse bevidsthed, mens Kierkegaard kunne få ordet, når talen er om den enkeltes eksistens i troen. »Men de to kunne kun blive kombineret på denne måde på hegelske betingelser.« Så ved vi det. Forfatteren er som noteret metodistisk professor i religion, så hans ord må vel også have vægt – eller har de mennesker ret, der energisk ryster på hovedet ad amerikansk metodisme? Forhåbentlig er Crites ikke typisk.

N. H. Søde.