

Jacques Colette,
HISTOIRE ET ABSOLU, ESSAI SUR
KIERKEGAARD,
collection »L'Athéisme interrogé«, Desclée,
Paris 1972, 281 pp.

Michel Cornu,
KIERKEGAARD ET LA
COMMUNICATION DE L'EXISTENCE,
collection »Dialectica«, Editions l'Age
d'Homme, Lausanne 1972, 306 pp.

L'année passée on a vu la publication de deux livres sur Kierkegaard en langue française. On voit en France à l'époque un intérêt très vif à la pensée de Kierkegaard. En 1966 on a pris l'initiative de publier une traduction complète des oeuvres, dont on a déjà vu paraître cinq volumes. C'est émouvant de voir que le traducteur principal pour cette édition est le même P. H. Tisseau, qui a donné des traductions françaises de Kierkegaard depuis 1934. On peut dire, que Tisseau a fait l'introduction de Kierkegaard en France. Avant lui il n'y avait que quelques études de Deleuran, de Delacroix, de Basch et de quelques autres et une seule traduction par Gateau du *Journal du Séducteur*. On sait qu'une traduction partielle est toujours dangereuse et surtout une traduction partielle de Kierkegaard et précisément de ce fragment de *Enten-eller*. L'étude systématique commençait en France avec les *Etudes Kierkegaardiennes* (1938) de Jean Wohl.

Il reste une très grande difficulté, si on veut étudier Kierkegaard de manière scientifique, quand on n'est pas à même de lire Kierkegaard dans sa propre

langue. On s'imagine ce que veut dire étudier Platon ou Aristote sans connaissance du Grec. Le problème s'accroît quant à Kierkegaard, parce qu'il n'y a aucune traduction complète des *Papirer*, quoique l'édition italienne de Fabro n'est pas loin d'être complète. On a du reste une anthologie très bonne dans les cinq volumes, publiés par Ferlov et Gateau de 1942 à 1961. Il y a une différence à ce point de vue entre Colette et Cornu. Colette connaît très bien le danois, Cornu a dû se contenter de traductions françaises et allemandes.

Les auteurs posent chacun dès la première page de leur livre un problème central de la pensée de Kierkegaard. Cornu souligne au commencement de son introduction, que les théologiens et les pasteurs, après la mort de Kierkegaard, ont tenté de le »récupérer« et il poursuit: »Depuis lors, l'entreprise de »récupération« s'est généralisée: elle n'est plus le fait des seuls pasteurs et théologiens, elle est également celui des philosophes, de ceux que Kierkegaard appelait des professeurs de philosophie« (p. 7).

Le problème a un double aspect. Le premier aspect est celui de la caractérisation de Kierkegaard: est-il théologien, est-il philosophe ou peut-être autre chose? Et cet aspect nous conduit plus loin à l'autre aspect du problème. L'interprétation de Kierkegaard, a-t-elle un sens? Kierkegaard se révoltait contre l'idée qu'il deviendrait après sa mort la victime des professeurs. Il a dit, qu'il était rien d'autre qu'un écrivain, pas théo-

logien, pas philosophe, seulement écrivain. Ceci veut dire pour Kierkegaard, qu'il écrivait pour être lu, point pour être interprété. Il tâchait d'éveiller la pensée, la volonté, les sentiments de ses lecteurs, afin de leur mettre devant leur propre choix dans l'existence. Il ne tâchait pas de convaincre, il faisait un appel à chacun de ses lecteurs. C'est la clef du problème des pseudonymes.

Devant cette problématique Cornu, se basant surtout sur des textes du *Post-Scriptum* scientifique, tâche avant tout de tirer au clair la distinction entre le domaine du savoir et celui du pouvoir: »Pour Kierkegaard, la logique, les sciences, les connaissances objectives en général relèvent du domaine du savoir. Mais l'appropriation éthique de la vérité, le choix entre le scandale et la foi, toutes les questions qui concernent l'existence en général relèvent du domaine du pouvoir. La décision qui engage l'existence n'est pas en effet réductible à une pure et simple connaissance puisqu'il s'agit justement d'une décision. Le pouvoir implique un choix, donc une responsabilité et un devoir. L'existence n'appartient donc pas au domaine du savoir puisqu'elle exige un choix continu et une incessante responsabilité éthique« (p. 10).

Mais si l'existence appartient au domaine du savoir, comment la communiquer? Ce qui est communiqué par la philosophie au sens classique, appartient au domaine du savoir. Kierkegaard, Cornu l'affirme, »se trouve par conséquent devant la tâche suivante: trouver

de nouvelles formes de communication, recourir à un nouveau langage, à certains genres littéraires« (p. 13). Cornu a bien raison, s'il dit: »Une philosophie qui met l'accent sur la nécessité de l'appropriation, qui veut rendre toute son importance à l'existence, ne peut pas apporter des résultats définitifs. Elle peut indiquer l'importance de l'appropriation, mais elle ne peut pas réaliser l'appropriation elle-même. Aussi Kierkegaard pense-t-il que l'essentiel, c'est de rendre les hommes capables de saisir l'importance de l'appropriation. Cela consiste à les déranger dans le confort de leur savoir« (p. 13-14).

Comment traiter d'une telle philosophie? On peut caractériser de manière très succincte la méthode de l'auteur par deux directives: »Nous accompagnerons notre auteur plutôt que nous ne chercherons à le saisir dans une analyse critique... Nous suggérerons plutôt que nous ne traiterons exhaustivement un certain nombre de questions« (p. 16). On peut regretter, comme du reste l'auteur l'avoue lui-même (p. 17 note), que Cornu n'a pas été à même, par manque de connaissance du suédois, de lire le livre de Bejerholm sur *Meddelelsens Dialektik*.

La structure du livre en deux parties correspond à peu près avec la tâche double que nous venons de mentionner. La première partie tâche de décrire le mouvement de l'existence vers la communication, la deuxième partie le mouvement de la communication à l'existence.

Afin de caractériser le premier mouvement laissons la parole à l'auteur: »Or la problématique de l'existence engage aussi celle de la communication. A l'existence répond, comme en contrepoint, la communication, qui n'est pas le fait originel et qui ne justifie pas l'existence dans sa genèse et sa réalité. La communication n'a pas de qualité autonome: sa qualité, bien au contraire, dépend, comme le montre la philosophie des stades, de la qualité d'existence du sujet communicant. L'existence étant multiple dans ses possibles, la communication sera, elle aussi, multiple. Se poser la question de la communication implique donc méthodologiquement qu'on se pose celle, préalable, de l'existence« (p. 21). Et plus loin: »Il ne s'agit pas de refaire son travail (c.à.d. celui de Kierkegaard, B.D.), mais de repérer les différents moments dialectiques pour confronter chaque fois la qualité de la communication à la qualité d'existence. Le rapport existence-communication ne doit jamais être oublié, même si, à certains moments, forcé que nous sommes de présenter la catégorie existentielle pour saisir ensuite seulement son rapport avec la communication, le problème de la communication n'est qu'implicitement présent. Car c'est de cette description que se dégagera progressivement le propre de la communication kierkegaardienne« (p. 30).

Le deuxième mouvement nous place devant la problématique de la communication indirecte, qui ne se trouve pas seulement, affirme Cornu, dans les

oeuvres pseudonymes, mais aussi dans les discours religieux (p. 147, p. 195 et ss.). Il est utile de citer le dernier alinéa de l'introduction à la deuxième partie: »Mais si les notions de réduplication, de communication indirecte sont simples en elles-mêmes, elles posent, au niveau de leur application et de leur réalisation dans le discours philosophique, de difficiles problèmes. Kierkegaard tentera de pratiquer la communication indirecte, et par une rhétorique qui utilise la dialectique, l'ironie et l'humour, et par l'art utilisé comme mode d'argumentation philosophique. Ce sont ces divers procédés qu'il faut maintenant apprécier« (p. 150).

Tandis que la première partie s'occupe avant tout avec la problématique des stades, la deuxième partie s'occupe de la problématique des formes. L'auteur consacre un chapitre aux procédés de la communication (dialectique, ironie, humour), un autre aux genres littéraires de la communication. Dans le chapitre voué aux procédés l'auteur traite du problème des pseudonymes. Il conclut: »Les pseudonymes représentent chacun un point de vue sur l'existence. Pourtant aucun de ces points de vue ne se perd. Car dans la dialectique des pseudonymes, il y a une confrontation de points de vue, une contestation de l'un par l'autre« (p. 190).

Dans la conclusion du livre (pp. 277-292) l'auteur tâche de situer et d'évaluer à la fois la pensée de Kierkegaard. »Contre les interprétations qui refusent à Kierkegaard le titre de phi-

losophe, nous avons posé que le penseur danois est un philosophe qui instaure une philosophie du *comment*» (p. 277). Le livre présente une spécification de ce *comment* dans l'étude des relations entre existence et communication. Et cela montre que la formule citée n'est pas assez distinctive. Car, dans un autre sens, Kant par exemple et Hegel et Maine de Biran sont (comme Socrate du reste!) aussi bien des philosophes du *comment*. Il ne faut donc pas isoler cette phrase de la phrase finale du livre: »La redécouverte de la subjectivité authentique, telle que Kierkegaard l'a manifestée dans son oeuvre, c'est-à-dire ne se comprenant, en dernier ressort, qu'en rapport avec l'objectivité absolue, que comme une subjectivité entourée par Dieu qui est l'Amour, ne conduira pas, si paradoxal que cela puisse d'abord paraître, à un individualisme égoïste, mais à la possibilité d'une communication authentique« (p.292).

Cette phrase finale du livre de Cornu est comme un prélude au livre de Colette. La relation, indiquée par Cornu, entre l'objectivité absolue et la subjectivité authentique, se montre chez Colette sous un autre aspect: histoire et absolu. L'histoire c'est le contingent et s'oppose à l'absolu, comme la subjectivité à l'objectivité. Un seul coup d'oeil sur le livre de Colette suffit pour voir, que le nexus des problèmes lui est très clair. La première section du livre porte comme titre: Objectivité et subjectivité. Comment du reste, si on entend le titre Histoire et Absolu, ne pas penser aussi-

tôt à l'épigraphe leibnizien et au thème des *Miettes Philosophiques*? »Peut-on faire partir de l'histoire une certitude éternelle? trouver à un pareil point de départ un intérêt autre qu'historique? fonder sur un savoir historique une félicité éternelle?«

Il s'agit chez Kierkegaard, dit l'auteur, de la liberté concrète. Et cela le mène à la même conclusion que Cornu: »Pour étudier les conditions concrètes de la liberté, il faut abandonner la logique pour occuper le *vrai* terrain de l'éthique« (p. 12). Colette tâche d'accomplir son projet dans trois phases. La première phase tâche de décrire le moment absolu dans le rapport de l'homme à l'Absolu. Après avoir situé la pensée de Kierkegaard quant à l'objectivité et la subjectivité, Colette aborde le problème de la religiosité.

Nous lui devons quelques pages très claires sur la religiosité A. Il faut citer les quelques mots qui fonctionnent comme introduction au problème: »La conscience religieuse, et elle seule, met en relation l'expérience de la faute et le rapport de l'individu à la béatitude éternelle. C'est pour cette raison, avec tout ce qu'elle implique du point de vue de la souffrance, que le religieux représente un approfondissement existentiel par rapport à l'esthétique pure et simple. Le rapport absolu à l'Absolu passe par le religieux comme structure de l'existence humaine« (p. 47).

Il faut de nouveau donner la parole à Colette lui-même afin de marquer de caractère du rapport entre la religiosité

A et la religiosité B: »Toutes les déterminations jusqu'ici mentionnées pour cerner la pensée kierkegaardienne de l'existence ont été prises du point de vue du sujet ou du rapport absolu à l'Absolu qui est le fait de la subjectivité de l'intérêt absolu. Si cet intérêt infiniment passionné atteint son sommet dans la religiosité A, il reste qu'un accroissement de cet intérêt est cependant possible, et donc qu'une nouvelle catégorie doit apparaître, si une détermination nouvelle affecte le sujet dans son rapport à la béatitude. C'est une telle détermination qu'envisage Kierkegaard lorsqu'il traite de la condition concrète du sujet existant dans son rapport à la vérité éternelle. C'est de ce point de vue, qu'instituant une confrontation entre Socrate et le chrétien, il propose une conception du péché inséparable, d'ailleurs, de celle de la foi« (p. 65). Il faut faire remanquer, du reste, qu'il ne s'agit pas dans les *Miettes Philosophiques* d'une confrontation entre Socrate et le chrétien, mais entre ce qui veut dire être élève de Socrate et être disciple du Christ.

La deuxième phase du projet de Colette étudie la connaissance historique, telle qu'elle est entendue par Kierkegaard. L'auteur commence par exposer les rapports entre réalité, possibilité et nécessité dans les *Miettes Philosophiques* et le *Postscriptum* et après dans *La maladie à la mort*. Ensuite se pose le problème du temps et de l'éternité en partant du chapitre III du *Concept de l'angoisse*. Cette deuxième phase se

conclut par une étude sur le rapport entre l'histoire et la connaissance historique chez Kierkegaard. Colette définit le thème comme suit: »Si le mouvement réel dans l'existence est passage de la possibilité à la réalité, il faut lui donner son nom propre: c'est la réalité de l'histoire. La détermination précise de celle-ci est d'une grande importance pour quiconque veut apercevoir la signification existentielle du christianisme. Tel est le sens de l'entreprise du pseudonyme Climacus dont il reste à dégager la pensée sur ce point« (p. 109).

La fin de cette citation présente l'occasion de souligner, comment Colette est conscient de l'importance des pseudonymes dans l'oeuvre de Kierkegaard. Il a adopté la bonne règle de donner – au moins dans la plupart des cas – les citations sous le nom du pseudonyme, chaque fois que Kierkegaard s'en est servi. Il fut y ajouter, que Colette fait en même temps un usage intelligent des *Papirer*. Il profite beaucoup de sa connaissance du danois.

La troisième phase porte le titre: Paradoxe absolu et béatitude éternelle. Cette phase s'articule, comme les autres du reste, en trois mouvements: 1) la rupture avec l'immanence 2) l'instant paradoxal: l'existence de Dieu dans le temps 3) le temps discontinu et la contemporanéité. L'auteur pose le problème de la manière suivante: »... la connexion du christianisme et de la religiosité, dont l'essentiel est l'expérience de la souffrance et de la faute, ne peut

relever d'une philosophie qui reconnaît l'identité du Soi et de l'Être. . . . tout repose ici en définitive sur l'adhésion au Christ et la description de la subjectivité existant dans la foi est le fruit de la réflexion d'un croyant s'interrogeant sur l'originalité d'une expérience religieuse dont la condition de possibilité est la référence à un donné historique spécifique. Le christianisme est présent à tous les moments de l'oeuvre kierkegaardienne comme la raison d'être de toute l'entreprise. Il n'a jamais été une donnée à découvrir ou à postuler. Ce qui était à découvrir, et qui le fut, c'était le rythme propre du devenir chrétien comme tâche pour l'existence de l'individu« (p. 130-131).

On sait que certaines interprétations de Kierkegaard, surtout en France et en Allemagne, s'obstinent à voir dans l'oeuvre de Kierkegaard une attaque sur le christianisme. Au fond Kierkegaard ne serait pas un chrétien, mais il aurait pris la fausse semblance d'un chrétien, afin de réduire le christianisme ad absurdum. Tout le livre de Colette – le passage qu'on vient de citer n'est qu'une preuve parmi des autres – se dresse contre cette interprétation, comme du reste la tradition scandinave l'a toujours fait. Peut-être que cette interprétation a-chrétienne ou même anti-chétienne trouvait son origine dans une époque où manquaient en France et en Allemagne à la fois la connaissance des discours religieux et des *Papirer*.

Il s'agit du problème de la foi, en termes de Kierkegaard: il s'agit de

devenir chrétien. L'auteur l'indique une dernière fois très clairement dans sa Conclusion: »Faire de la foi une sphère en soi, c'est la rendre indépendante de la logique philosophique, de la théologie spéculative et des recherches historiques« (p. 208). »Kierkegaard a voulu penser de manière rigoureuse, dans le »spéculatif XIXe siècle«, la spécificité de la foi comme sphère en soi. Dans ce but, il a tout fait pour montrer ce qui l'oppose aux diverses formes du savoir positif et de la réflexion philosophique. Ce faisant, il n'a pas manqué d'apercevoir les rapports ambigus qu'entretiennent la métaphysique et la foi chrétienne: elles s'incluent et s'excluent réciproquement« (loc. cit.). »Par la foi, le croyant vise à devenir contemporain d'un autre temps que le sien. La fluidité, qui en résulte dans son existence, introduit dans sa vie une légèreté qui est répétition et liberté. La nouvelle naissance, la perpétuelle répétition dans la création du nouveau désignent un rythme existentiel dont le refus est le fait de *l'acedia* qu'engendre la permanence du même. La condition n'étant jamais donnée une fois pour toutes, la tâche est énorme qui nous enjoint de vivre cette discontinuité. Le religieux paradoxal a renoncé à trouver l'absolu dans la continuité du Soi; il ne croit ni aux triomphes de l'éthique, ni à la commensurabilité de l'intérieur et de l'extérieur. Mais il déploie en secret des efforts prodigieux, pour conférer à son existence la passion de vivre autre chose que son propre présent« (p. 209).

Les deux livres apportent une contribution importante à la connaissance de Kierkegaard dans les pays de langue française. Comme l'apparition de l'œuvre totale de Kierkegaard, ils peuvent aider à dissiper beaucoup de malentendus, qui se trouvent toujours au sujet de Kierkegaard dans la philosophie française. On constate avec un peu d'étonnement, comment Colette ne se donne pas la peine de citer les *Etudes Kierkegaardiennes* de Jean Wahl, point de départ des études françaises, ni même *Le vrai visage de Kierkegaard* de Pierre Mesnard (1948), où se trouve clairement indiquée l'interprétation chrétienne de Kierkegaard.

Bernard Delfgaauw.

Johannes Sløk:

SHAKESPEARE OG KIERKEGAARD
København 1972, 205 pp.

Kierkegaard hat ein Verhältnis zu Shakespeare gehabt. Er hat ihn immer wieder, besonders in deutschen Übersetzungen, gelesen und gut gekannt. Viele seiner poetischen Zitate und Bilder (nicht die satirisch-polemischen) nimmt er aus seinen Werken. Vor allem gaben ihm aber mehrere der dichterischen Gestalten Shakespeares willkommenes Illustrationsmaterial für seine psychologischen Beobachtungen. So war ihm Gloster in Richard III ein dankbar benutztes Beispiel für das Dämonische. Hamlet wurde ihm in mancher Hinsicht

ein Symbol für sein eigenes Wesen. Wie Hamlet hatte er seine besondere Aufgabe, die auch das Verhältnis zu seiner Ophelia unmöglich machte. Während das Buch über Kierkegaards Verhältnis zu Shakespeare noch nicht geschrieben wurde, hat seine Darstellung Hamlets mehrmals die Kierkegaard-Interessierten angezogen. In Dänemark schrieb darüber Villads Christensen, im Ausland besonders geistreich Rudolf Kassner und, offenbar von diesem angeregt, dann auch Denis de Rougemont. Einige Beobachtungen über die Art, in welcher der Psychologe Kierkegaard die Shakespeareschen Gestalten benutzt, enthält das 1972 erschienene Buch von Kresten Nordentoft: Kierkegaards Psychologi.

Das Buch über Kierkegaards Verhältnis zu Shakespeare hat Johannes Sløk weder geschrieben, noch schreiben wollen. Sløk ist Professor für Ideengeschichte an der Universität Aarhus. Er hat einige Abhandlungen über Kierkegaard-Probleme veröffentlicht, vor allem das Buch »Die Anthropologie Kierkegaards« (Kopenhagen 1954). Seit einigen Jahren beschäftigt er sich mit der Übersetzung der Dramen Shakespeares; er hat mehrere der Tragödien ins Dänische übersetzt und seine Übersetzungen mit Erklärungen und Anmerkungen versehen. In dem vorliegenden Buch, das in einer von ihm selbst redigierten populärwissenschaftlichen Reihe erschienen ist, stellt er nun die Ideenwelt Shakespeares und Kierkegaards nebeneinander. Oder richtiger: er gibt eine vergleichende Darstellung von dem Verhältnis des

Individuums zur Gesellschaft bei Shakespeare und Kierkegaard. Da aber Shakespeare als Vertreter des Ordogedankens aufgefasst wird, hat er auch einen kurzen Überblick über das Ordo-Denken vor Shakespeare gegeben, um so die notwendigen Voraussetzungen mitzuteilen.

Wenn er in seinem Vorwort sagt, dass die beiden Giganten der europäischen Ideengeschichte, die er behandeln will, beide eine Welt von Ideen geschaffen haben, so ist das eigentlich nicht ganz zutreffend. Denn die beiden Gestalten, von denen sein Buch handelt, sind Giganten ganz verschiedener Art. Shakespeare ist kein Denker, sondern ganz Dichter. Seine Werke enthalten im Grunde keine neuen Ideen. Auch solche berühmten Stellen wie »All the world's a stage« oder »To be or not to be« drücken keineswegs originale Gedanken aus, sondern im Gegenteil nur Gemeingut der Zeit; man wird entsprechende Gedanken auch in der deutschen Barockdichtung finden. Was sie aber auszeichnet und was uns bei Shakespeare ergreift, ist die dichterische Sprachkraft und Intensität. Diese originale Sprachkraft und seine erstaunliche dichterische Menschengestaltung sind in der Tat einzigartig, so wie Kierkegaard es als Denker ist.

Wenn Shakespeare zwar in dem Buch nicht in erster Reihe als Dichter betrachtet wird, so sieht Sløk doch, dass er ihn nicht in derselben Weise behandeln kann wie die Philosophen, mit denen er sich sonst beschäftigt. Shake-

speare schreibt nämlich keine philosophischen Abhandlungen, sondern Dramen. Seine Methode ist nicht der logische Prozess, er formuliert nicht seine Ideen, sagt Sløk, sondern stellt sie in seinem Theater dar und überlässt es somit dem Zuschauer und Leser, die Formulierung zu konstruieren. Der Ideenhistoriker hat also seine Schwierigkeiten mit Shakespeare, der ihm als Dichter ein Philosoph besonderer Art ist. Indem er nun die Ideenwelt Shakespeares zur Formulierung bringen will, muss er seine Personen, ihre Schicksale, Handlungen und Gedanken analysieren, und so gibt seine Analyse der Ideenwelt in den Dramen Shakespeares indirekt zugleich einen Eindruck von dem Reichtum und der Tiefe der Shakespeareschen Menschengestaltung, also auch von der Grösse des Dichters Shakespeare. Ein Dichter mit einer so erstaunlichen Individualisierungskunst war wohl, was Sløk auch durchaus gesehen hat, erst nach der Zeit der Renaissance möglich.

In Shakespeare begegnete Sløk einem Dichter, bei dem die Menschen ganz wie Menschen, nicht wie Philosophen sprechen. Wenn bei ihm die Personen von einer Sache, z. B. von der Natur, verschieden sprechen, fasst Sløk das so auf, dass Shakespeare dadurch einen besonderen philosophischen Standpunkt vertreten habe. Der Grund ist wohl aber einfach der, dass Shakespeare, der Dichter, weiss, dass nicht nur die verschiedenen Menschen von derselben Sache verschieden sprechen, sondern dass auch derselbe Mensch es zu verschiedenen

Zeiten tut. Er kann von dem, woran er glaubt, gläubig, empörerisch, zweifelnd und skeptisch sprechen. Auch Kierkegaard ist ein Dichter, bei dem die Menschen wie Menschen sprechen. Es ist bei ihm aber auch so, dass diese Menschen zugleich eine bestimmte Existenzsphäre vertreten. Der Leser kann diese denkend konstruieren, soll es im Grunde tun. Dies hängt damit zusammen, dass der Denker in Kierkegaard letztlich stärker und wichtiger war als der Dichter. Bei Shakespeare, dem reinen Dichter, war es anders. Es ist aber auch so, dass die Menschen in Zeiten der Krise und des Überganges in besonderem Grade von wesentlichen Dingen verschieden denken, und das hat Sløk, was die Menschen Shakespeares betrifft, gesehen und zu zeigen versucht. Dies ist ein Verdienst seines Buches; seine Analysen von einigen der grossen Tragödien Shakespeares bilden das umfangreichste Kapitel und den fesselnden Mittelpunkt des Buches.

Obwohl Shakespeare einer problematischen Übergangszeit angehörte, so zeigen die Analysen Sløks doch, wie sehr er in der Tat elisabethanisch vom Ordogedanken geprägt war. Die höhere Ordnung setzt sich bei ihm den Zweiflern und Empörern zum Trotz durch. So haben die Tragödien Shakespeares einen ethischen Gehalt. Kierkegaard hat übrigens anerkannt, dass eine solche humane ethische Haltung den Dichter dazu befähigt, in seinem Werk die Wirklichkeit zu schildern. Das Ethische bei Shakespeare spricht auch den

heutigen Leser, der kein Verhältnis zum Ordogedanken hat, unmittelbar an. Dagegen fand Kierkegaard das Christlich-Religiöse nicht bei Shakespeare; dieses kann nach ihm auch nicht in einer reinen Dichtung dargestellt werden.

In einem einleitenden Kapitel über den kulturellen Hintergrund stellt Sløk dar, wie sowohl Shakespeare als Kierkegaard einer problematischen Übergangszeit angehören. Die bisherige Ordnung ist erschüttert, eine neue noch nicht gefunden. So hat Kierkegaard jedenfalls seine Zeit aufgefasst. Auf wenigen Seiten skizziert Sløk die historischen Verhältnisse im damaligen Dänemark. Diese Skizze wirkt aber merkwürdig peripherisch und irrelevant, teils vielleicht wegen der Kürze, teils weil Kierkegaard sich eben durch sein Eigenes und Eigentliches über seine Zeit erhob und gerade deshalb auf spätere Zeiten wirken konnte.

Aber natürlich hängt auch Kierkegaard mit seiner Zeit zusammen und ist von ihr geprägt. Vor allem hat er die nihilistische Situation eindringlicher erlebt als die meisten seiner Zeitgenossen. Die Faustgestalt, in der er in seiner Jugend sich selbst schilderte, zeigt besonders deutlich, wie erschütternd dieses Erlebnis war. Man vergleiche etwa die Seiten über Faust in »Furcht und Zittern«. Dieses Erlebnis seiner problematischen Jugendzeit, als er sich ohne Gott dem Nichts und der Verzweiflung ausgeliefert sah, ist auch die Voraussetzung dafür, dass er den Unterschied zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen,

von dem Sløk in dem Kapitel über Kierkegaard hauptsächlich spricht, in so tiefeschürfender Weise schildern konnte. Überhaupt muss man wohl von diesem Erlebnis aus sowohl Kierkegaards neue Auffassung des Christentums verstehen als auch seine Wirkung im zwanzigsten Jahrhundert.

Sløk macht selbst darauf aufmerksam, dass er Kierkegaards Auffassung des Christentums in seinem Buch nicht behandelt hat. Offenbar erlaubte ihm der bescheidene Raum, der ihm zur Verfügung stand, nicht, darauf einzugehen. Man kann nun aber natürlich fragen, ob es einen Sinn hat, Kierkegaards Gedankenwelt ohne das eigentliche Zentrum, von dem erhellendes Licht auf das Ganze fällt, darzustellen. Darauf ist zu antworten, dass auch der Unterschied zwischen dem Aesthetischen und dem Ethischen eine wichtige Kierkegaardische Erkenntnis von weitreichender Bedeutung ist. Kierkegaard hat dadurch in einer völlig neuen Weise zeigen wollen, wie der Mensch durch das Ethische wirklich wird und Wirklichkeit gewinnt. Über diesen Unterschied findet man eine sehr gute Orientierung bei Sløk, der sich auf die Ergebnisse des obenerwähnten Buches über die Anthropologie Kierkegaards stützen konnte.

Am Schluss seiner Darstellung Kierkegaards weist Sløk über die Begrenzung, die er sich selbst auferlegt hat, hinaus. In einem besonders gelungenen abschliessenden Abschnitt beschäftigt er sich mit der Schrift »Furcht und Zittern«, in der Kierkegaard von dem

Glauben Abrahams spricht, dessen Gott ganz anders als das Ethische ist. Hat Sløk in seinem Buch zwar nicht Kierkegaards Auffassung des Christentums behandelt, so deutet er hier doch an, in welcher Richtung der Einzelne sich nach Kierkegaards Auffassung bewegen muss, um von dem Ethischen als dem Vorläufigen zur eigentlichen Wahrheit, dem Christlichen, zu kommen. So handelt das gehaltvolle Buch, das Sløk uns gegeben hat, also sowohl von dem Dichter Shakespeare als auch von dem Eigentlichen bei Kierkegaard.

Steffen Steffensen.

Emanuel Hirsch:

WEGE ZU KIERKEGAARD

(Verlag »Die Spur« Berling 1968, 135 pp.)

»Emanuel Hirsch, der 1972 verstorbene, um die Kierkegaard-Forschung hochverdiente Verfasser der »Kierkegaard-Studien I-II« (1933), überraschte 1968 in seinem hohen Alter die Kierkegaard-Interessierten mit einem kleinen, aber kostbaren Geschenk: *Wege zu Kierkegaard*. Es handelt sich um kleine Studien, teils um bisher unveröffentlichte, teils um solche, die an entlegenen Stellen verborgen waren. Überall in dem Buch merkt man die tiefe Vertrautheit des Verfassers mit Kierkegaard und seine souveräne Beherrschung des Materials. Und doch ist das Buch unbeschwert, es behandelt eine Reihe sehr verschiedener Kierke-

gaard-Themen in kurzen Essays, die trotz des Reichtums an originalen Gesichtspunkten nie zu schwerbewaffneten Gelehrtenabhandlungen werden. Diese Unbeschwertheit in Verbindung mit den zentralen Fragestellungen und dem persönlichen Ton des Buches macht seine Lektüre zu einem besonderen Genuss.

In dem persönlichsten Essay des Buches »Dank an Sören Kierkegaard« berichtet Hirsch, wie er in seiner frühen Jugend durch einen Zufall Kierkegaards Schrift »Zur Selbstprüfung« in einem Bücherwagen fand. Die Begegnung traf ihn als ein geistiges Schicksal, das für sein Leben entscheidend war. Er erklärt in dem Essay, warum gerade diese Schrift imstande war, ihm in einer kritischen Situation Hilfe zu leisten. Übrigens lernte er dann Dänisch, um Kierkegaard in der Originalsprache lesen zu können, und wurde später ein, abgesehen von einigen puristischen Absonderlichkeiten, zuverlässiger Übersetzer Kierkegaards. Auch für seine Erzählungen wählte er, wie er mitteilt, Kierkegaard als Vorbild.

In dem Essay »Die Stellung von Kierkegaards Entweder–Oder in der Literatur- und Geistesgeschichte« spricht Hirsch von Entweder–Oder als dem grossen Ereignis, das eine Wende in der Literatur- und Geistesgeschichte des Nordens herbeiführte. In der Tat hat Kierkegaard im dänischen Geistesleben, durch die einzelnen Leser, eine ähnliche Wirkung hervorgebracht wie Sokrates in der griechischen Geistesgeschichte.

Ein Gesichtspunkt dieses Essays sei hier hervorgehoben: Hirsch weist mit Recht auf die besondere Bedeutung hin, die Fr. Schlegels *Lucinde* für Entweder–Oder gehabt haben muss. Er bezeichnet die *Lucinde* schlechthin als *das* literarische Vorbild von Entweder–Oder und verweist besonders auf den Zufall als Ordnungsprinzip. Ohne Zweifel war die *Lucinde* wichtig für den ersten Teil von Entweder–Oder, denn für die Schilderung der Aesthetiker, deren Leben ohne Kontinuität ist, war die offene romantische Romanform mit dem Gemisch von Aphorismen, Briefen, Abhandlungen usw. besonders geeignet. Trotzdem überschätzt Hirsch die Bedeutung der *Lucinde* für Kierkegaards Werk. Seine Subjektivität war nicht die romantische; und es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass Entweder–Oder das erste Werk Kierkegaards ist, in dem seine besondere Methode der Darstellung zutage tritt. Hier stellt er zum ersten Mal verschiedene Existenzsphären durch Vertreter dar, die sowohl Individualitäten als Typen sind. Diese künstlerische Methode nannte er die griechische. Im griechischen Sinne wollte er die Begriffe in Individualitäten und Situationen entstehen lassen. Das bedeutet aber, dass die platonisch-sokratischen Gespräche sein wichtigstes Vorbild waren. Die pseudonymen Schriften Kierkegaards bilden ein eigen- und einzigartiges Symposion, in dem die einzelnen Schriften sich auf einander beziehen. Auch andere Werke wären zu erwähnen, die ihm Anregungen für

diese Darstellungsart gaben, wie z. B. Schleiermachers »Vertraute Briefe über Fr. Schlegels Lucinde«. Er sah gleich, dass auch Schleiermacher in dieser Schrift eine der griechischen verwandte Methode benützte. Sie war ihm deshalb »ein wahres Kunstwerk.«

Wichtige Beobachtungen, Ergebnisse einer lebenslangen Beschäftigung mit Kierkegaard, findet man auch in den beiden Essays »Kierkegaards Sprache und Stil« und »Kierkegaard als Erzähler«, wo wieder die Beziehungen zur Romantik hervorgehoben werden, hier nun aber auch das, was ihn in Darstellung und Stil von der Romantik unterscheidet. Eine besonders schwierige Kierkegaard-Frage behandelt der Abschnitt »Kierkegaards letzter Streit«. Hirsch zeigt ein Verständnis für Kierkegaards letzten Kampf, der bei den Vertretern der Kirche selten ist. Er sieht, dass dieser Kampf eine logische Folge des Früher Erkannten und Mitgeteilten war und zugleich ein Zeigefinger, der auf den viel tieferen Angriff der vorangehenden Schriften hinweist.

Ein Abschnitt des Buches gibt eine geistvolle Zusammenstellung von Kierkegaards Antigone und Ibsens Frau Alving. Hirsch will hier zeigen, dass Frau Alving in Ibsens Gespenstern eine Umgestaltung der Kierkegaardschen Antigone ist; erst durch Ibsen sei Kierkegaards Begriff der modernen Tragödie verwirklicht worden. Ibsen hat, meint Hirsch, ausserdem von Kierkegaard die Kunst gelernt, das Äussere in Situation, Gestus und Wort so darzustellen, dass

es dem Blick des Zuschauers transparent für das Innere, Bild und Träger des ganzen bewegten seelischen Geschehens der Personen wird. Das erinnert an die bekannten Worte Rilkes über Ibsen im Malte-Roman.

Der umfangreichste Essay des Buches ist der bisher nicht gedruckte Abschnitt über »Die Umbildung des überlieferten Vorsehungsglaubens durch Sören Kierkegaard«, ein Thema, worüber eine dänische Habilitationsschrift von Johannes Sløk vorliegt (»Forsynstanken«, 1947). Sløks Buch gibt eine eingehendere Behandlung des Problems, wogegen Hirsch den Vorzug der klaren Linienführung einer kurzen konzentrierten Darstellung besitzt. Der Ausgangspunkt ist bei beiden die Krise, die durch den Konflikt zwischen dem von der Wissenschaft geprägten Weltverhältnis und dem überlieferten Vorsehungsglauben entsteht. Beide verweisen auf die Lösung des Konflikts bei Kierkegaard. Hirsch geht von Schleiermacher aus, wogegen Sløk, nachdem er die wichtigsten Auffassungen seit der Antike skizziert hat, besonders ausführlich die Existenzphilosophie charakterisiert, deren Position er als eine halbe und deshalb unbefriedigende Lösung bezeichnet. Hirsch schildert, wie die Austilgung des phantastisch-mythischen Wunderglaubens Schleiermacher dazu führte, dem immanenten Zusammenhang des Weltgeschehens bis ins Letzte die Ehre zu geben. Kierkegaards Standpunkt ist dagegen weder eine Vergewaltigung unsers Verstandes durch My-

then und Märchen noch eine Knechtung des Glaubens unter eine spekulative Teleologie oder eine allgemeine verständige oder vernünftige Weltbetrachtung.

Wenn Hirsch aber, obwohl er den Unterschied zwischen Schleiermacher und Kierkegaard understreikt, trotzdem Kierkegaards Haltung als eine Abart einer idealistisch-romantischen Weltanschauung bezeichnet, so sieht er nicht, wie sehr Kierkegaards christlicher Standpunkt ein Bruch mit jeder idealistischen Anschauung ist. Sløk hat hier m. E. richtiger gesehen und schärfer formuliert. So ergänzen die beiden Darstellungen einander, und zwar auch so, dass sie gegenseitig ihre Ergebnisse in Frage stellen.

Sowohl der theologisch und philosophisch Interessierte als auch der Literaturwissenschaftler werden in dem kleinen, aber reichhaltigen Buch, das Hirsch uns geschenkt hat, manches Wichtige und Wertvolle finden. In überraschender Weise hat Hirsch noch einmal an der Debatte über Kierkegaard und seine Bedeutung teilgenommen.

Steffen Steffensen.

VEM SKREV VAD OM KIERKEGAARDS
FÖRHÅLLANDE TILL HEGEL

Niels Thulstrup
Kierkegaards Verhålmis zu Hegel
Forschungsgeschichte
Kohlhammer, 1970

Niels Thulstrup har utgivit en *Forschungsgeschichte* rörande detta ämne.

Han behandlar praktiskt taget varje författare och varje verk, som yttrat sig i denna komplicerade frågeställning. Boken får betraktas som ett i efterhand publicerat förarbete till Thulstrups kända avhandling av år 1967: *Kierkegaards Forhold til Hegel*.

Denna avhandling har med rätta blivit berömd såsom en definitiv behandling av frågekomplexet. Den bygger på minutiös detaljkunskap om Hegel, om dansk och tysk hegelianism och om Kierkegaard. Man kan där få veta vad Kierkegaard läst av hegeliansk litteratur, hur han läste och hur han reagerade. Avhandlingen ger också ett helhetsperspektiv på en för kierkegaardforskningen avgörande och central punkt. Jag kan inte föreställa mig att någon forskare i framtiden kan underlåta att lära sig väsentliga ting av denna utomordentliga undersökning.

När man läst Thulstrups avhandling av år 1967 ter sig tidigare forskningar ibland genant dilletantmässiga. Ingen kierkegaardforskare kan undgå frågor som har med förhållandet till Hegel att göra, men ingen utom Thulstrup har haft den sakkunskap, som gjort det möjligt att vetenskapligt begrunda såväl svaren på enskilda delfrågor som helhetsbedömningen. Den nu publicerade *Forschungsgeschichte* ger också belägg för talrika misstag och förvrängda perspektiv i tidigare forskningar, låt vara att dessa naturligtvis ofta har andra, stora förtjänster.

Forskningshistorien börjar med en genomgång av Fredrik Petersen, Georg

Brandes och Harald Höffding. Dessa äldre forskares negativa hållning gentemot såväl Hegels som Kierkegaards tänkande har färgat av sig på de frågeställningar inom problemkomplexet, som de valt att behandla. Deras historiska kunskaper visas vara bristfälliga, trots den relativa tidsnärheten.

1914 utkom den första monografen om Kierkegaard-Hegel, skriven av Hans Reuter. Härmed inledes en period som präglas av att hegelforskningen på allvar börjat intressera sig för detaljfrågor; kierkegaardforskningen möjliggjordes av att Papper successivt publicerades. Forskare som Reuter, Kuhr, Bohlin, Himmelstrup, Geismar och Hirsch betonar än Kierkegaards polemik mot Hegel, än hans överensstämmelser med Hegel. Ofta uppnås härvid intressanta resultat i enskilda detaljer, vilket Thulstrup energiskt och generöst framhåller, men i avsaknad av en grundlig bearbetning av problemkomplexet i dess helhet får dessa forskningsresultat endast begränsad giltighet.

Nyare kierkegaardforskning, t. ex. Jean Wahls och Karl Löwiths undersökningar om Kierkegaards förhållande till Hegel, präglas – liksom så många icke-skandinaviska / och skandinaviska kierkegaardböcker – av författarnas bristande kännedom om Kierkegaards danska miljö. Detta förhållande har väsentligen förbättrats i den nyaste forskningen, där Thulstrup särskilt framhäver G. Malantschuks förtjänstfulla arbeten.

Thulstrups forskningshistoria eftersträvar inte bibliografisk noggrannhet

men utelämnar heller inte något arbete av väsentlig betydelse för ämnet. Kritiken av andra forskare är genomgående saklig om än ibland något summarisk. Genomgången visar tydligt fram mot behovet av en grundig monografi i ämnet – vilket Niels Thulstrup givit oss 1967.

Lars Bejerholm.

OM »BEGREBET ANGEST«

Gregor Malantschuk

Frihedens Problem i Kierkegaards Begrebet Angest

Publications of the Kierkegaard Society, vol. IV
Köpenhamn 1970

Gregor Malantschuk är välkänd för alla kierkegaardintresserade bl. a. genom sitt magnum opus »Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard« av år 1968. Hans nyutkomna avhandling behandlar enligt titeln »Frihedens Problem« i SK:s »Begrebet Angest«, men innehåller snarast en bred framställning av en rad ledande tankegångar i detta centrala kierkegaardverk.

Malantschuk deklarerar öppet sin positiva, oförbehållsamma anslutning till de kierkegaardska idéerna: Kierkegaard har »rättat« vad som saknats i den äldre kristna dogmatiken (a. a., 49) och han påstås ha väl så god insikt i psykologiska frågor som den moderna vetenskapliga psykologin (a. a., 24 och 103).

En följd av denna »kierkegaardbeun-

ran« torde vara, att Malantschuk som få lyckas framställa kierkegaardska tankar på ett sådan sätt, att läsaren verkligen känner igen den behandlade texten. Den som vill läsa ett kompendium över ledande tankegångar i »Begrebet Angest« kan med fullt förtroende vända sig till Malantschuks nya bok. Så vitt jag kan bedömma är den nämligen ett fint prov på en kongenial kierkegaard-tolkning. Den saknar självfallet originalalets prosa-poetiska valörer men erbjuder i gengäld en stram disposition och samlad behandling av de temata, som återfinnes spridda i Kierkegaards bok.

De originala observationer och reflexioner kring ångestfenomenet, som Kierkegaard gör, har med rätta uppmärksamrats och beundrats i senare litteratur och forskning. I Kierkegaards egen tankevärld är dessa emellertid inplacerade i ett kristetdogmatiskt schema, där han utvecklar sina tankar om »människan« som en »syntes« av »timligt« och »evigt«. Ångestupplevelsen utgör här något slags »indicium« på att människan har en högre bestämmelse än den blott jordiska. Ångest kan därför av Vigilius Haufniensis karakteriseras som ett första symptom på den »frihet«, som i djupaste mening endast den kristna människan äger. För dessa och andra grundläggande tankegångar hos Kierkegaard redogör Malantschuk troget och instruktivt utan belastningen av en tyngande notapparat med hänvisning till specialundersökningar, som behandlar detaljproblem i den kierkegaardska livsfilosofin.

Jag anser det däremot vara en negativ följd av Malantschuks »kierkegaard-beundran« att han framhäver Kierkegaards betydelse som psykolog på bekostnad av de resultat, som framkommit i modern psykologi. Psykologi som vetenskap existerade inte på Kierkegaards tid. Det är visserligen riktigt, att han uttalat sitt bristande intresse för *sine tids* försök att bedriva experimentell psykologi (s. 24), men därmed är ingenting sagt om hur han skulle ha reagerat på experimentella resultat från Pavlov till Skinner. Att bedöma terapeutiskt arbete av psykoanalytisk art som »... almindeligvis ... overfladiske, da de ikke bygger paa den dybe Indsigt i Menneskets aandelige Struktur, som V. Haufniensis raader over, ...« (s. 103) är minst sagt besynnerligt. Den kierkegaarska psykologin är ju helt opövad jämfört med den världsomspännande, dagliga aktivitet, som med mer eller mindre framgång behandlar tusentals patienter med svåra lidanden.

Malantschuk redogör, som vanligt troget och riktigt, för det egenartade i den kierkegaardska psykologin (s. 27). Den är snarast en »lära om själen« av klassisk typ, inte en »lära om beteendet« av modernt slag. Det hade därför varit rimligare om Malantschuk jämfört den kierkegaardska psykologin med det slags psykologi, som t. ex. framställs i thomistiska läroböcker, inte med personlighetspsykologi i vetenskaplig och terapeutisk mening.

Härmed är naturligtvis inte sagt, att Kierkegaards psykologiska iakttagelser

skulle sakna värde för modern terapeutisk psykologi. Jag tror att man kan finna mycket värdefullt stoff där, inte minst vad beträffar pubertets- och adolescensproblemen. Att Kierkegaard var en genial »Iagttagere« torde vara ovedersägligt. Många skulle nog vilja hävda, att mycket av det bestående i den kierkegaardska produktionen – förutom de okontroversiella litterära värdena – ligger just på gränsoområdet mellan psykologisk iakttagelse och livsfilosofi.

Malantschuk framhäver visserligen – med rätta – at »Begrebet Angst« kan uppfattas som ett försök från Kierkegaards sida att gendriva »nihilistiska« tendenser i samtidens tänkande. Malantschuk har också skrivit sin undersökning i ett liknande syfte (s. 5.) Säkert är det också, att Kierkegaards fina psykologiska iakttagelser kring ångestfenomenen (ett *mycket* mångtydigt bedrepp) endast utgör ett argument för vad Kierkegaard ansåg viktigast: att framställa den kristna läran om »människan«. Men även om Kierkegaards psykologi utgör en »biprodukt« i hans framställning om den kristna existensen, torde den ha ett egenvärde, som ännu ej utnyttjats till fullo i nyare psykologi.

Lars Bejerholm.

KIERKEGAARD SOM PSYKOLOG

Recension av Kresten Nordentoft, Kierkegaards psykologi, G E C Gad, Köpenhamn 1972, 522 s.

Kresten Nordentoft är lektor i nordisk litteratur vid universitetet i Aarhus och har – för första gången i kierkegaardforskningens historia – skrivit en utförlig monografi om det viktiga området i Kierkegaards författarskap, som åsikterna och iakttagelserna i psykologiska frågor utgör. Boken är mycket välkommen eftersom ämnesområdet är centralt och hittills i huvudsak obearbetat.

Vi har tidigare en lång rad mer eller mindre skarpsinniga undersökningar som går ut på att ställa diagnos på personen Kierkegaards eget psyke, t. ex. Hj. Hellwegs och J. Björkhems psykiatrisk-psykologiska studier från åren 1933 respektive 1942. De flesta författare som skrivit sammanhängande rader om Kierkegaard tycks också ha känt sig manade att kommentera hans psykiska status – redan Martensen började härmed i »Af mit Levnet« (Jfr del III, s. 12–23). Nordentoft lämnar dylika frågor därhän. Hans bok framställer och diskuterar Kierkegaards uttalanden i psykologiska frågor och han lyckas, synes det mig, väl i den grannliga uppgiften att visa hur Kierkegaards psykologi fungerar inom ramen för dennes författarskap.

Inledningsvis konstateras således – helt riktigt – att för Kierkegaard »... er

psykologien i dogmatikkens tjeneste« (s. 19). Redan ett sådant konstaterande väcker emellertid ett par frågor:

Precis vad avses när man talar om »psykologi« hos en författare som Kierkegaard? Själva termen användes ofta i kierkegaardska texter, men jag tror att det vore av intresse att uppmärksamma eventuella betydelseförskjutningar i denna terms innebörd från då till nu. Skriver man en bok år 1972 är det ju möjligt att läsarna kommer att associera till delvis helt andra ting när det stöter på ordet »psykologi« än vad Kierkegaard rimligen avsett. Nordentoft har inte ägnat denna semantiska fråga någon uppmärksamhet.

Däremot påpekas, att ett modernt intresse för Kierkegaard som psykolog vanligen *inte* föreligger hos psykologer av »experimenterande« eller psykoanalytisk riktning utan i första hand hos den s. k. existentiella eller »daseinsanalytiska« riktning, vilken uppstod omkring 1930 och på senare år fått viss spridning både i USA och här hemma. Det är kanske inte så helt förbluffande om en psykologisk skolbildning, som vill beteckna sig själv som »existentiell«, med högaktning tar del av Kierkegaards uttalanden i psykologiska frågor.

Men frågan kvarstår: betyder verkligen termen »psykologi« detsamma hos Kierkegaard som hos en modern genomsnittsläsare? Vi har i nutiden – grovt talat – minst 2 helt skilda betydelser av ordet: (1) en lära om själen – se t. ex. thomistisk psykologi, vissa existensfiloso-

sofer; (2) en beteendevetenskap, som i princip är världsåskådningsmässigt indifferent.

I den första betydelsen har ordet »psykologi« använts i all klassisk tradition från Aristoteles' *De Anima*. Det är i denna tradition som Kierkegaards psykologi står fast rotad: han främställer en lära om människans »själ« och dess yttringar främst på känslolivets område, vilket alltsammans utgör en sida av ett komplex av antropologiska, etiska, religiösa och världsåskådningsmässiga ideer om människans »natur«.

I den andra betydelsen av ordet »psykologi« fanns det helt enkelt ingen sådan vetenskap på Kierkegaards tid och jag tror att det vore missvisande om man sökte framställa Kierkegaard som något slags banbrytare härvidlag. I varje fall är risken för anakronistiska felslut i bedömningen av Kierkegaards uttalanden överhängande.

Självfallet är skillnaden mellan »psykologi = själslära« och »psykologi = beteendevetenskap« inte särskilt klar. Det vore besynnerligt att hävda, att de många själslärorna i västerländsk tankehistoria – Kierkegaards inbegripen – inte skulle innehålla något som helst av intresse för modern vetenskaplig psykologi. 1800-talets geniala diktare i Norden som Kierkegaard, Ibsen och Strindberg, var visserligen inte psykologiska forskare, varken teoretiker eller praktiker, men deras verk uppvisar en stor rikedom av skarpsinniga och psykologiskt intressanta iakttagelser och uppslag.

Jag tror likväl, att Nordentofts bok om Kierkegaards psykologi skulle ha vunnit på att skarpare hålla isär sjäsläran från de psykologiskt intressanta uppslagen. Som det nu är säger Nordentoft visserligen ofta att Kierkegaards psykologi har sin historiskt givna egenart, den står i dogmatikens tjänst, osv. – men samtidigt består framställningen av ett stort antal jämförelser mellan vad Kierkegaard sagt och vad t. ex. Freud sagt. Jag skall i denna recesion granska Nordentoft ur dessa 2 synpunkter: (1) hur han lyckas i sin framställning av Kierkegaards sjäslära; (2) hur jämförelserna mellan Kierkegaardska uttalanden och vetenskapliga psykologiska teorier utformas.

Kierkegaards synpunkter på vad som kunde kallas barnpsykologi redogör Nordentoft för i kap. 2, ss. 42–84. Här genomgås litterära gestalter som Johannes Förföraren och Cordelia, men även de olika typgestalterna i Don Juan-framställningen. Nordentoft uppfattar dessa gestalter som abstrakta personifikationer av psykologiska fenomen (s. 54), vilket väl låter sig försvaras. Kierkegaards spekulationer kring »omedelbarhetens stadium« är, som Nordentoft framhåller, i linje med samtida framställningar såsom Karl Rosenkrantz' och Sibberns, och särskilt inspirerade av skönlitteratur, t. ex. Steffens och Fr. Schlegel (s. 80–81). Det förefaller mig emellertid vara så, att Kierkegaards många uttalanden om »omedelbarheten« kunde ha givits en fylligare litteraturhistorisk bakgrund, t. ex. genom att ob-

servera Hamann i samband med Kierkegaards uttalanden om Adam, H. G. Hothos' »Vorstudien für Leben und Kunst« i samband med Kierkegaards Don Juan-framställning, Baaders lära om »Vierzahl des Lebens« i samband med den begynnande stadieläran – allt bevisligen det litterärt-filosofiska sammanhang, i vilket Kierkegaard rört sig.

Att Kierkegaard inte var någon sexualforskare och att hans intresse för den uppvaknande sexualiteten är av etisk och teologisk art, framställer Nordentoft i ett kort, klart kapitel om individen och släktet. Det av Kierkegaard särskilt observerade sambandet mellan sexualitet och ångest eller blygsel kommenteras utförligt med intressanta paralleller till nyare personlighetspsykologi. Mindre uppmärksamhet ägnas Kierkegaards spridda uttalanden om barnuppfostran, vilket synes riktigt med hänsyn till att Kierkegaard på detta område ej gjort samlade uttalanden.

Kierkegaards utvecklingspsykologiska huvudintresse kan sägas ligga i att framhäva hur psykologiska fenomen avspeglar de olika kringelkrokar och avvägar som människan kan råka in på när hon skall förverkliga sin antropologiska bestämelse – vilken för Kierkegaard naturligtvis är liktydig med kristendomens ideal. Nordentoft driver denna huvudtes på ett översiktligt och upplysande sätt i ett kapitel om »den antropologiske model«, ss. 114 ff. särskilt 122 f. Nordentofts framställning härav är dock i huvudsak refererande och man kunde ha tillagt åtskilligt till förståelsen av de

refererade åsikterna genom att anföra de olika filosofiskt-teologiska skrifter av typ »Bestimmung des Menschen« som Kierkegaard läst och tagit intryck av, kanske särskilt hans teologiska bakgrund.

Det kunde nog hävdas, att Kierkegaards sjäslära är tämligen representativ för hans samtids åsikter om barnets oskuld, pubertetens vanskligheter och själens utvecklingsmönster hän mot höga etiskt-religiösa målsättningar. Det nya, originala och mest intressanta i Kierkegaards sjäslära ligger i hans behandling av ångestfenomenen, deras samband med synd och förtvivlan. Med rätta har därför också Nordentoft ägnat den större delen av sin framställning åt dessa ting.

Nordentoft börjar framställningen med ett antal paralleller mellan Kierkegaards, Paulus', Freuds och Schopenhauers terminologi och kan väl ha rätt i att det finns likheter även mellan så disparata texter. Interssantare är framställningen av hur Kierkegaard genomgående uppfattat ångestfenomen som symptom på de svårigheter individen får, när hon inte lyckligen kan realisera sin religiösa »bestämmelse«. Man kunde kanske kort formulera saken så, att Kierkegaard uppfattar all psykopatologi som teologiskt genererad, dvs. konflikter, ångest, hysteri, neuroser (och psykoser?) är utslag av att individen finner svårigheter på vägen mot det religiöst bestämda självförverkligandet. Det är här som Nordentoft finner talrika, mer eller mindre överensstämmande pa-

ralleller mellan Kierkegaard och nyare personlighetspsykologi. Interesseset för sjäsläran som sådan övergår i intresset att efterforska i hur hög grad Kierkegaard antcipierat och ev. överträffat nyare psykoanalytisk teori.

Om man kan säga att Nordentofts framställning av Kierkegaards sjäslära inte har pretentioner på att tillföra Kierkegaardsforskningen något egentligt nytt ifråga om den historiska bakgrunden till Kierkegaards teorier, så gäller icke detta om bokens egentliga tema: påvisandet av Kierkegaards möjliga betydelse för nyare personlighetspsykologi. Häre ligger det stora värdet i Nordentofts omfattande undersökning.

Nu hävdas det som bekant ofta, att Freud och psykoanalysen överhuvud inte s. a. s. har sin styrka i teoribildningen utan fastmer i de terapeutiska konsekvenserna – låt vara att dessa också är svåra att utvärdera. Nordentoft förbi-går denna frågeställning och upptar till behandling psykoanalytiska teoribildningar i de reviderade former, som föreligger främst hos Adler, Horney och Fromm. Här finner han talrika enskildheter, vari Kierkegaard och nyare psykologer överensstämmer på ett slående sätt; ibland är parallellerna mindre tydliga – och då påpekas detta samvetsgrant – ibland är likheterna i detalj tydliga men olikheterna i totalkonception stora. Det måste betecknas som en vinst för kierkegaardforskningen att ha fått detta material sammanställt och analyserat.

Några frågetecken i kanten vill jag dock ställa: Nordentoft hävdar t. ex. (s. 246 f.) att Kierkegaards formuleringar om »ångest för det goda« etc. skulle vara mer fruktbara synpunkter på neurosläran än de, som lämnats i den omfattande psykoanalytiska litteraturen. En dylik värdering förefaller mig vara svår att fasthålla med tanke på de omfattande terapeutiska konsekvenser, som Freud och hans efterföljare haft jämfört med den nästan totala avsknad av praktiska följder, som Kierkegaards uttalanden i psykologiska frågor hittills haft. Kriteriet på psykologiska teories halt torde dock i stor utsträckning vara av pragmatiskt slag.

Nordentoft säger tidigt i sin bok att Kierkegaards uppfattning om t. ex. drömmen och det undermedvetna »snarare minder om romantikken og Jung end om Freud« (s. 28), vilket säkert är riktigt. Jag har en bestämd känsla av att Nordentofts framställning skulle ha vunnit på att ha fortsatt sin undersökning i denna riktning. Kierkegaards psykologi kunde då ha framstått klarare mot bakgrunden av den samtida litteraturen i ämnet. Här finnes ännu talrika forskningsuppgifter. Vidare vore det inte behövt att – som Nordentoft tycks mig göra – onödigtvis ställa Kierkegaard i *polemiskt* förhållande til modern personlighetspsykologi. Den psykolog, psykiater eller psykoanalytiker, som i sin dagliga praxis konfronteras med neurosernas mångfald, kan säkert hämta inspiration från de kierkegaard-

ska texterna utan att fördenskull ge avkall på de teorier och faktiska rön, som ligger till grund för det terapeutiska arbetet.

Boken avslutas med ett kapitel, som bl. a. handlar om de »terapeutiska« lösningar på psykologiska konflikter, som Kierkegaard anvisat. Den majeutiska tekniken och den indirekta kommunikationen spelar här en viktig roll. En sammanfattning på engelska är bifogad.

Lars Bejerholm.

Adi Shmuëli:

KIERKEGAARD AND CONSCIOUSNESS
Translated by Naomi Handelman, Princeton
University Press, Princeton, New Jersey, 1971,
pp. 202 + xvi, \$ 8.50.

This is a difficult but a very significant book. As Professor Holmer says so well in his foreword the book exudes strength and treats Kierkegaard in a manner quite different from the bulk of the literature on him inasmuch as Mr. Shmuëli dares to construe Kierkegaard's pages as limning as well as stimulating all that makes men conscious.' While he registers his own difficulties with both the approach and the detail of Mr. Schmuëli's argument Prof. Holmer commends the book on three counts. First, its choice of subject is remarkable in that the author, "With uncommon boldness, dares to read Kierkegaard's pages as though they were testimony on

consciousness" (p. xi). Secondly, he examines what Kierkegaard actually wrote, the texts themselves. Finally, by using the word consciousness Mr. Shmuëli has highlighted the problem of what it means to "understand" matters that have to do with ways of life and so thrown light on Kierkegaard's writings. I think that I should agree with Prof. Holmer's evaluation of the book, but I tend to think that the book's greatest value is as a stimulus to real engagement with Kierkegaard and that its direct contribution to Kierkegaard-scholarship is less significant.

Mr. Shmuëli begins by reflecting on the contradictions of Kierkegaard's philosophy and argues that so far from being blemishes of his work they are part of its intricate design and coherence. Scholars have not, in his view, sufficiently demonstrated his coherence. Disregarding the ordinary meaning of the terms employed by Kierkegaard is, he believes, "the first vital step towards successfully re-establishing the coherence of his philosophy" (p. 6). This philosophy Mr. Shmuëli characterizes as "the description of the structure and behaviour of human consciousness" (p. 7). It deals with being *qua* being, is non-metaphysical, and its problem is that of showing that, while being cannot be thought, men can be "conscious" of reality. The pattern of the book's argument is as follows. First, an analysis of human consciousness leads to the conclusion that the aesthetic, ethical and religious stages of life are

successive steps in the gradual awakening of consciousness. Then we have a description of the alienation of consciousness and a description of the doctrine of indirect communication, the means by which consciousness is rescued from alienation. This being also the aim of Christianity Mr. Shmuëli treats Kierkegaard's view of Christianity as indirect communication and his philosophy of truth, the redefinition of truth as subjectivity. The final chapter deals with the historicity of consciousness, showing that consciousness has a temporal structure, each moment of which exemplifies the three modalities of time.

This bald summary of the book's argument is sufficient to make it clear that the book is extremely interesting and very valuable. The sensitive appreciation of Kierkegaard's problem and his revolutionary achievements is matched by a considerable philosophical skill which makes the particular interpretation of Kierkegaard all the more significant. There is a great deal in the book I welcome – not least the support it gives one in trying to remove the strangely persistent misinterpretation of Kierkegaard as a mere individualist and irrationalist. Mr. Shmuëli's contention that Kierkegaard's doctrine of subjectivity basically means that truth is intersubjectivity and that a person becomes a Christian only within a Christian society is a particularly interesting refutation of the charge of individualism. Some of this gain, however, turns to loss when he argues in

the conclusion (p. 190–1) that Kierkegaard's philosophy heralds the end of metaphysics. This is true in an obvious sense; but it is much more to the point to note that Kierkegaard's own philosophy is an excellent piece of metaphysical work in a new vein. Therefore the assertion proves to be not so much true as misleading and it is not the end of metaphysics that is heralded but its metamorphosis. I should therefore hesitate to say *tout court* with Mr. Shmuëli that everything that is most original and valuable in Kierkegaard's philosophy is to be contained in his theory of indirect communication, undeniable though it is that this theory is a very good example of his remarkable philosophical achievement.

So with my appreciation of the book there goes a certain strange unease. I am not happy about it – not because of some details but because in a peculiar way its argument seems to me singularly artificial. Let me begin with the discussion in chapter 1 of logic and existence. I agree with the argument of the chapter that this is one of Kierkegaard's contributions to philosophy. The point at issue between Mr. Shmuëli and myself is then not whether Kierkegaard is right but how he is right. It seems to me wrong and confusing to describe the identity of existence and thought as a logical contradiction. If it were such there would surely be no initial temptation to make this assertion whereas Kierkegaard's point is that the metaphysician exploits our temptation

to make his own point and so bewitches us into accepting his tautology. Kierkegaard's view of the relation of proof of existence, though largely dependent on Trendelenburg, is one of Kierkegaard's notable contributions, and could even be said to be an anticipation of the kind of thing Russell did for logic with his analysis of existential statements in the light of the Theory of Description. However, to my mind, it is no part of this to make the assertion that thought and being are logical contradictories. What follows from this is that we misrepresent Kierkegaard if then we say that for him thought cannot know that an existing thing exists. What he says is that thought cannot prove this, cannot as it were manufacture existence from within itself. Let me repeat that I do not wish to argue against Mr. Shmuëli's evaluation of Kierkegaard's argument. Indeed if he is right in saying that Kierkegaard is a consistent thinker then it is essential that this consistency should govern our interpretation. What Kierkegaard says about logic and existence is not easy but I think that Mr. Shmuëli is in danger of making him more difficult to understand than he really is.

What seems to me the danger of Mr. Shmuëli's approach is well illustrated by the discussion of the doctrine of the three stages. The difficulty of this doctrine lies in its ramifications not in the distinction itself which is essentially a fairly straight-forward distinction between three kinds of attitude or three styles of life ('three languages', to use

Wittgenstein's terminology). Though occasionally lucid and compact summaries of the argument are offered, for the most part the very involved discussion of chapters 2–5 remains extremely opaque. The point Mr. Shmuëli wants to make, I think, is that consciousness in the aesthetic stage is immediate. That is nonreflective, and it becomes reflective with ethical choice, attaining a "subsequent immediacy" in the religious stage when its existence is again determined by something other than itself. As well as this he makes the point that the religious stage is held up by Kierkegaard as a paradigm of existence because it is only here that one has a *real* relation with something else. This second point is, however, far from clear because it depends so much on the ambiguities of the word 'real'. In this connection the discussion of the distinction between Religiousness A and Religiousness B is very interesting – "religiousness A treats God as a negative determinant and not as a positive and real existence He is the expression of the religious feelings man acquires as soon as he comes to realize the finiteness of the human condition and opens himself towards what lies beyond" (p. 63). Whereas in religiousness A the movement of resignation intensifies, in religiousness B the individual becomes a spirit which is "paradoxically dialectic". This I find unsatisfactory because it is not clear whether we are offering a phenomenological analysis of consciousness or

rather giving an account of the determination of consciousness on the basis of the prior description or analysis of its ontological relation to the determinants.

All this comes to a head in chapter 7 which is in some ways the heart of the book; and here I disagree most strongly with Mr. Shmuëli. One question raised by him in this chapter is whether Kierkegaard's philosophy is solipsistic. With characteristic fidelity to Kierkegaard's method he does not give an explicit answer to this question; but he does make it clear on p. 109 that for Kierkegaard direct communication "evinces not only solipsism, but also, if one can express it thus, impersonal solipsism". Two points need to be made in criticism of this interpretation. In the first place, the point Mr. Shmuëli wants to make here could be better made using a less paradoxical way of speaking. It is important to see that Kierkegaard's philosophy is anything but an individualism, and on this I entirely agree with Mr. Shmuëli. However, I should have thought that it was better to show this as a point of social philosophy than to confuse the issue by using epistemological concepts. This kind of argument is very much like the confusion of categories. Secondly, I do not see how direct communication can be solipsistic and I feel that in this argument Mr. Shmuëli does not correctly expound Kierkegaard's epistemology. He seems to argue that Kierkegaard rejected direct communication because

it is solipsistic, and part of his argument is that sense experience is knowledge of possibilities. This is surely to ignore the very strong Aristotelian influence on Kierkegaard and not least on his epistemology which I should describe as clearly realistic. Granted then that using the direct method of communication is to make the other person less than a person – or, more accurately, it is to claim that what makes him a person can be ignored by or isolated from the communication of knowledge or is of only secondary consequence – this is still not solipsism. Indeed it is the very opposite of solipsism for it is a position which depends on the objective reality of both the recipient and the information. I may perhaps be thought to be making too much of an odd choice of words; but I rather think that my quarrel is not with the vocabulary but rather with the thesis which, ingenious though it is, does not, to my mind, accurately represent Kierkegaard.

I conclude as I began. This book is not easy reading but is immensely stimulating. It is difficult not only because it contains a genuinely philosophical attempt to expound a philosophical position. It is also difficult because one's attitude to the interpretation is so ambivalent – at first one agrees and then one makes more and more reservations. These reservations are of two kinds. In the first place, it is never clear how Mr. Shmuëli is using the Kierkegaardian literature – he

quotes indiscriminately without ever relating what is said to the historical background. Secondly, assertions which constitute only half of Kierkegaard's dialectic are left standing alone as if they were the whole truth. I am profoundly grateful for the book because reading it can never be anything but a struggle with Kierkegaard himself.

J. Heywood Thomas.

Friedrich Carl Fischer:

EXISTENZ UND INNERLICHKEIT
Eine Einführung in die Gedankenwelt
Søren Kierkegaards.

Verlag C. H. Beck, München 1969, 350 S.

I sin første Bog om Søren Kierkegaard *Die Nullpunkt-Existenz*, Dargestellt an der Lebensform Søren Kierkegaards, München 1933, prøver Friedrich Carl Fischer at vise, at han har fundet det Nøgleord, som forklarer alle de udviklede Problemer, som knytter sig til Kierkegaards Liv og Forfatterskab. Dette Nøgleord er »Nulpunkts-Existenten«, et Udtryk, som Quidam bruger i III Del af *Stadier paa Livets Vei* (S.V., 1. Udg., VI, 257) for at karakterisere sin Eksistens paa et vist Tidspunkt og sin Handlemaade over for »en Kvinde«. Fischer udvider Gyldigheden af Ordet »Nulpunkts-Existenten« til at gælde for hele Kierkegaards eksistentielle Indstilling,

som han karakteriserer som »die Flucht vor der Realität« (*Die Nullpunkt-Existenz*, S. 169). Han søger, hvilket han fremhæver i den foreliggende Bog, med »streng videnskabelig Metodik« (S. VIII) at paavise, at denne Antagelse forklarer saavel Kierkegaards Brug af de mange Pseudonymer som hans uengagerede Forhold til de mangfoldige eksistentielle Livsholdninger, som hans Forfatterskab frembyder.

Omkring 25 Aar senere blev Fischer færdig med en ny Bog om Kierkegaard *Existenz und Innerlichkeit*, som blev udgivet efter hans Død. Medens den første Bog henvendte sig til en videnskabelig Lærerkreds, vilde Fischer med sin nye Bog ogsaa tale til »den ikke-akademisk dannede Læser« (S. VIII). Ligesom i sin første Bog betoner Forfatteren stærkt den Betydning, Kierkegaard kan have som Vejleder for dem, der søger efter Hjælp i deres eksistentielle Vanskeligheder og Problemer. Fischer har i sin sidste Bog i nogen Grad mildnet, men ikke opgivet, Tanken om, at Kierkegaards egen Eksistens maa forstaaes som »Nulpunkts-Existenten«, altsaa som en Forbliven paa en Eksperimentators Stade, der ikke selv positivt vil indlade sig med det praktiske Livs Realiteter. Men netop som en saadan Eksperimentator, mener Fischer, formaaede Kierkegaard paa en dybtgaaende og overbevisende Maade at give en Skildring af Menneskets mange mulige eksistentielle Holdninger, og det er netop denne Mangfoldighed

af Synspunkter og deres Problematik, som Fischer er særlig interesseret i.

Under sin Fremstilling af disse Livsindstillinger støtter Fischer sig til Kierkegaards Inddeling af Menneskets aandelige Udvikling i de tre Stadier. Men som noget nyt indsætter han mellem det æstetiske og det etiske Stadium »det intellektuelle Stadium«. Forfatterens dybeste Motiv til at indføje dette fjerde Stadium hænger uden Tvivl sammen med Fremhævelsen af Kierkegaard som eksperimenterende Psykolog, der mere levede intellektuelt end reelt. Selv siger han om Berettigelsen af at anbringe et saadant nyt Stadium: »Wenn in der gesamten bisherigen Kierkegaard-Literatur bei Behandlung der Stadienlehre immer nur von drei Sphären gesprochen wurde: der ästhetischen, ethischen und religiösen, so beruht das unseres Erachtens auf einer unvollkommenen Interpretation seiner Werke.« (S. 69). Det er ogsaa betegnende, at Fischer ofrer mere Plads paa Beskrivelsen af dette intellektuelle Stadium end paa noget af de tre andre. Under dette Stadium anbringer han saadanne Typer som »Gennemsnitsmennesket«, »Spidsborgeren«, »Dannelsesfilisteren«, »den objektive Tænker« og »den subjektive Tænker«. I Tilslutning til Kierkegaards *En litterær Anmeldelse* omtaler Fischer endvidere under det intellektuelle Stadium saadanne Emner som »det officielle«, »Pressen«, »Publikum« og »Pengene«. Det er øjensynligt, at Fischer ikke har forstaaet, at Udtrykket Stadium hos

Kierkegaard altid angaar Eksistensen, og at det blot intellektuelle og abstrakte ikke kan være et Stadium for sig.

Af de andre Stadier behandles det æstetiske og det religiøse ganske kort, medens derimod det etiske gennemgaas meget udførligt. Det er værdifuldt, at Fischer her ligesom Kierkegaard skelner nøjagtigt mellem den egentlige Etik, der har Viden om det evige som sin Forudsætning, og Sædelighed og Moralitet, der blot angaar Normer for det menneskelige Samliv. Det, som Fischer fremfor alt prøver at vise, er, hvordan dette etiske som noget evigt kan faa Betydning for den enkelte i hans daglige Eksistens. Det er tydeligt, at det er her, Fischers Interesse og Styrke ligger.

Men medens han saaledes paa en sympatisk og letfattelig Maade gengiver Kierkegaards Skildring af den humane Eksistens og dens Forhold til Religiøsitet A, savner man hos ham en dybere Forstaaelse for den Forskel og Konflikt, som bestaar mellem Religiøsitet A, som repræsenterende det humane, og Religiøsitet B, som angiver det genuint kristelige.

Naar Fischer derfor paastaar, at Kierkegaard var paa Flugt fra den reale Eksistens' Krav, saa er det, fordi han ikke har forstaaet, at Kierkegaard først og fremmest saa det som sin eksistentielle Opgave at klarlægge og personlig gennemkæmpe Konflikten mellem det humane og det kristelige.

Gregor Malantschuk

B. J. Bychovskij:

KIERKEGAARD

(i Serien »Fortidens Tænkere«)

Forlaget »Tanken«, Moskva 1972, 240 S.

Den marxistiske Filosofi, som konsekvent propagerer Ateismen, maa nødvendigvis staa i skarp Modsætning til Søren Kierkegaards Tænkning, som bygger paa Gudstroen og Kristendommens Kategorier. Det er derfor ganske forstaaeligt, at i Sovjetunionen, hvor Marxismen er den herskende Livsanskuelse, øves der og skal der øves en Kritik af Kierkegaards Tænkning. Men der spores dog en vis Udviklingslinie inden for denne skarpe Afvisning af Kierkegaards Livsforstaaelse og Tankeverden.

Læser man nemlig en afhandling om Kierkegaard i »Voprosy Filosofiji« (Filosofiske Problemer), Nr. 4 fra 1954, saa kan man ikke undgaa at mærke, at dens Forfatter D. I. Zaslavskij er besat af en uhyre Irritation over hele Kierkegaards Væsen og Værk. Kierkegaard bliver fra først til sidst latterliggjort af Zaslavskij. Denne letkøbte Latterliggørelse er det slet ikke værd at opholde sig ved. Anderledes forholder det sig med to Bøger om Kierkegaard, som fornylig er udkommet i Moskva med to Aars Mellemlum. Selv om de begge fastholder Marxismens Linie mod Kierkegaard, forsøges det her at give en paalideligere Skildring af Kierkegaards Intentioner.

Den første af disse to Bøger bærer

Titlen *Æsteticismens Tragedie*, Moskva 1970, og er skrevet af P. P. Gajdenko. Forfatterinden er særlig interesseret i Fremhævelsen af Kierkegaards æstetiske Synspunkter, som hun stiller i Relief til Kants, Schillers, Schellings og de tyske Romantikeres Syn paa det æstetiske. Der foretages ogsaa en Sammenligning mellem Kants og Kierkegaards Etik. Desuden omtaler Forfatterinden kort Ligheden mellem Kierkegaards og Dostojevskijs Syn paa »de moralfilosofiske Problemer«. Bogens Formaal er at vise, at for Kierkegaard var Ironien den »eksistentielle Sandhed«, og at dette giver Forklaringen paa hans Livs og Forfatterskabs Problem. Skønt dette Slutresultat, som Gajdenko kommer til, maa anses for utilfredsstillende, indeholder Bogen interessante Synspunkter angaaende det æstetiske Væsen hos Kierkegaard og de nævnte Forfattere.

Den anden Bog med Titlen *Kierkegaard* har en bredere Basis og tager mangfoldige Problemer fra Kierkegaards Forfatterskab op til Behandling; Fremstillingen er velgørende klar og overskuelig. Forfatteren Professor B. J. Bychovskij har foruden denne Bog skrevet flere Bøger om vesteuropæisk Filosofi. Han indleder sin Bog om Kierkegaard med Kapitlet »Den tyske klassiske Idealismes Endeligt«; derefter giver han under Overskriften »Københavnsk Anomali« et kort Rids af Kierkegaards Liv. I Kapitlet »Anti-Hegel« skildres Kierkegaards Kritik af Hegel, og samtidig ofrer Forfatteren her megen Plads paa at paavise, at kun Hegel og Marx med

Rette kan kaldes for Dialektikere, fordi Dialektiken hos dem begge hviler paa et logisk-rationelt Grundlag paa Trods af den Forskellighed, som er begrundet i, at den ene var Idealist og den anden Materialist. Kierkegaards Tænkning derimod er en »paradoksalt Irrationalisme« (S. 88) og kan derfor ikke anbringes under nogen Form for Dialektik.

I et kort Kapitel »Den patetiske Ego-centricitet« omtales Kierkegaards Concentration om den Enkelte som et Hovedtræk i hans Forfatterskab. Derefter fortsættes Kritiken af Kierkegaards Tænkning i Kapitlet »Forstandens Korsfæstelse«, som jo er et af Climacus anvendt Udtryk i *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (S.V., 1. Udg., VII, 492); Forfatteren gør her udførligt Rede for, hvordan Kierkegaards Tænkning bevæger sig ud over Forstandens Grænse og henimod Paradokset som den centrale Bestemmelse hos Kierkegaard.

Under Overskriften »Den narkotiske Etik«, som maa betragtes som en Variation af den kendte Paastand, at Religion er Opium for Folket, peger Bychovskij paa, hvordan Kierkegaard ogsaa med sine etiske Anskuelser, som i sidste Instans er begrundet i hans Forstaaelse af den kristne Religion, havner i en »irrational Sfære« (S. 151), som staar i skarp Modsætning til de almindelige menneskelige Normer for Samlivet paa Jorden. Idet Bychovskij kalder næste Kapitel »Spion i Guds Tjeneste«, bemærker han, at Kierkegaard selv med disse Ord har angivet »sin historiske Mission« (S. 175); derefter paavises det,

hvordan Kierkegaard for at opfylde denne Mission ikke lod sig engagere i politiske og sociale Anliggender. Som Følge deraf viser han sig under det store europæiske Kriseaar 1848 som afgjort antirevolutionær og antidemokratisk, og Bychovskij anmærker, at Kierkegaard paa den Tid noterede følgende i sin Dagbog: »Af alle Tyrannier er Lighedens Tyranni det farligste... fremfor alt fører Kommunisme til Tyranni« (S. 195, smlg. Pap. VIII 1 A 598). I samme Kapitel udtaler Forfatteren, at selv om Kierkegaard til sidst voldsomt angreb Kristenheden og den danske Kirke i Særdeleshed, saa var det dybeste Motiv til dette Angreb dog Ønsket om Kristendommens sande Fornylelse.

I det afsluttende Kapitel gør Forfatteren sig sine Tanker om, hvorfor Kierkegaards Forfatterskab saa længe forblev upaaagtet, og hvorfor han senere fik en stor Indflydelse i de borgerlige Kredse i mangfoldige Lande.

Sidst i Bogen er i et Tillæg anbragt en Oversættelse af Forordet til »Den Enkelte« (S.V., I. Udg., XIII, 589 f.), hvori Kierkegaard stærkt pointerer, at man aldrig vil kunne gennemføre en verdslig Lighed blandt Mennesker, og hvori han ogsaa paapeger, at det, som Tiden dybest behøver, er Evigheden, og at uden Tanken om Evigheden vil Mennesket heller ikke kunne løse sine Problemer i denne Verden.

Det bemærkelsesværdige i Bychovskijs Bog om Kierkegaard er, at han trods sin afgjorte Bekæmpelse af Kierkegaard udfra marxistisk-leninistiske

Principer i det store og hele formaar at gengive Kierkegaards egne Synspunkter ganske korrekt og ofte bedre, end det er Tilfældet hos mange af dem, som paa kristen Grund øver Kritik mod Kierkegaard.

Gregor Malantschuk

NERTHUS III. NORDISCH-DEUTSCHE BEITRÄGE

Im Auftrage des Rates der Wissenschaftlichen Arbeitsgemeinschaft Norden-Deutschland, herausgegeben von Steffen Steffensen (Kopenhagen).

Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln 1972.

- 1.) Paulus Svendsen, Schiller – Welhaven – Kierkegaard, pp. 7–18.
- 2.) Steffen Steffensen, Kierkegaard und Goethe, pp. 19–56.
- 3.) Lars Christiansen, Die Kategorie der Geschichte bei Hegel und bei Kierkegaard, pp. 57–72.

(1.) Paulus Svendsen versucht in der zweiten Hälfte seines Beitrages vorsichtig eine Verbindungslinie zu zeichnen zwischen Kierkegaards Begrebet Angst (SV 2 IV, 463; Punkt »c«), der Leiligheds-Tale »Ved Anledning af et Skriftemaal« 1847 (SV 2 VIII, 148 f.) einerseits und des norwegischen Dichters und Denkers J. S. Welhavens Abkehr von einer Naturdeutung pantheistischer Charakters im Sinne Goethes andererseits. Der Goethische Einfluß

finde sich noch in den Gedichtsammlungen von 1838 und 1844, aber nicht mehr in denen von 1847. Die Beziehung der Passage SV 2 VIII, 148 f. zu den *Nyere Digte* Welhavens von 1844 in enthüllender und kritischer Weise ist tatsächlich verblüffend; aber meint Kierkegaard ausschließlich mit dem Ausdruck »Digter-Længselens Veemod grundet i den dybe Misforstaaelse« (»Wehmut der Dichter-Sehnsucht, gegründet im tiefen Mißverständnis«) den Dichter Welhaven? Wesentlich in diesem Beitrag ist aber, daß neue Aspekte aufgezeigt werden, die eine mögliche Verbindung Kierkegaards zur Christiania-Gruppe um P. M. Møller im helleren Licht erscheinen lassen. Immerhin war Welhaven, allerdings nicht unmittelbar, Nachfolger Møllers auf dem Lehrstuhl für Philosophie in Christiania, nachdem dieser nach Kopenhagen ging.

(2.) Steffen Steffensens längerer Beitrag »Kierkegaard und Goethe« will die Untersuchung von C. Roos, die 1955 unter dem gleichen Namen erschien, ergänzen und Material, das von Roos nicht herangezogen wurde, mit verarbeiten. Das ist zweifellos gelungen. In der Einführung des in vier große Abschnitte gegliederten Beitrages wird auf Kierkegaards eifrige Goethe-Lektüre in seinen Studentenjahren hingewiesen, die schon mit kritischen Bemerkungen des jungen Denkers begleitet werden. Aus taktischen Gründen zeigt Kierkegaard dann in der Dissertation Goethe zusam-

men mit Heiberg im wohlthuenden Gegensatzbild angewandter, begrenzter Ironie (z. B. in Wilhelm Meisters Lehrjahren) zur scharf kritisierten romantischen Ironie. Im zweiten Abschnitt hebt Steffensen die Bedeutung der »Skyggerids« (»Schattenrisse«) in Enten-*Eller* I hervor, besonders die sich in ihnen findende Clavigo-Darstellung Kierkegaards (SV 2 I, 178 ff.). Sowohl die Beschreibung der Marie Beaumarchais (Liebe aus Mitleid, Möglichkeit des Vergebens!) wie die des Gretchens aus Goethes *Faust* (*Faust* wird selbst durch sein Vorgehen zum Glaubensgegenstand für Gretchen!) tragen Spuren eigener Erfahrungen Kierkegaards aus dem Verlobungsverhältnis und führen über Goethes Darstellung hinaus (vgl. SV 2 I, 209 ff.). So wird Gretchens Unmittelbarkeit durch *Faust* – im Gegensatz zu Goethes Darstellung – systematisch zerstört. In ihr wächst das reflektierte Leiden. Steffensen ordnet geschickt diese Kierkegaardsche Gegeninterpretation zu Goethes *Faust*, die später im Beitrag (Abschnitt III) vertieft wird durch Vergleiche der Kierkegaardschen *Faust*-auffassung mit der Grabbes, Lenaus und Heines, dem immer wiederkehrenden Motiv von Enten-*Eller* I, nämlich der Vernichtung der ersten Unmittelbarkeit, unter. Interessant ist noch Steffensens Fingerzeit auf Marie Beaumarchais Schwester Sophie, die Kierkegaard in Pap. VI, A 12 und VI, A 44 zuerst indirekt, dann direkt erwähnt und von Pap. VI, A 12 her mit Cornelia Olsen, der Schwester Regines,

in Verbindung bringt und zwar in zwei Richtungen: a) Einübung in die Resignation der Liebe und b) das Verständnis-Haben für Clavigos/S. Kierkegaards Situation während und nach dem Bruch mit der Geliebten, während alle Verwandten die Verurteilung aussprachen.

Im vierten Abschnitt geht Steffensen besonders auf die »Stadier paa Livets Vei« ein, wo der Gerichtsassessor in der Abhandlung »Adskilligt om Ægteskabet mod Indsigelser« (»Verschiedenes über die Ehe, gegen Einwände«) in ironisch-sarkastischer Weise Goethes »Zwitterexistenz« am Beispiele seines Verhältnisses zu Friederike Brion, wie letzterer es im 11. und 12. Buch von »Dichtung und Wahrheit« beschreibt, behandelt. Goethe pendelt also zwischen dem ästhetischen und ethischen Stadium. Er ist weder Verführer och Ehemann, er ist »Kenner« (vgl. SV 2 VI, 161 ff.). Das wird nun ergänzt durch des Gerichtsassessors Kritik an der Dichterexistenz, die wenn sie in die Krise kommt, vom Vorsatz abspringt. So muß eine Glaubenskrise Goethes – als Folge seines gebrochenen Verhältnisses zu den Herrnhutern (Dichtung und Wahrheit, Kap. 15) – dazu führen, sich vom Glauben zu entfernen, anstatt auf einer höheren Ebene des Glaubens zu gelangen. Steffensen arbeitet brilliant heraus, wie eine klare Linie von der Goethe-Kritik in den »Stadier« zur Zusammenschau von Goethe und Mynster, Goethe und Hegel führt. Ihnen war das Eigentlich-Religiöse fremd geblieben. Das Genie kann nur durch das wahre Religiöse,

nicht aber durch die Dichterexistenz seine Verwirklichung finden.

(3.) Mit Kierkegaard und Hegel beschäftigt sich nun der dritte Beitrag von Lars Christiansen. Nach Klärung einiger Vorfragen über Kierkegaards und Hegels Geschichtskonzeption und damit auch über die Zeitauffassung bei beiden Denkern – (Kierkegaard muß bei Hegel [Philosophie der Geschichte, S.W. 11, S. 119–120] »herauslesen können... daß Hegel im Grunde genommen die Irrealität der Zeit behauptet hat« [Christiansen, p. 61]!) – wird gefragt, welche nun die philosophische Kategorie ist, die die ungleiche Deutung der Geschichte und der Zeit bei beiden Denkern verursacht hat. Es ist die »widerstenstige Kategorie des »Wesens«, umschlossen vom Begriff »Notwendigkeit« (vgl. SV 2 IV, 277). Bei Kierkegaard trifft die Notwendigkeit das Wesen ohne das »Wie« zu spezifizieren. Es *ist* bei ihm, also hat keine Geschichte. Bei Hegel ist die Notwendigkeit so auf das Wesen bezogen, daß es sich *äußert*. Es wird nun herausgearbeitet, »daß dieser Begriff der Notwendigkeit auch Gott in der Geschichte betrifft, seine Wesentlichkeit wird durch seine Erscheinung bewiesen« (Christiansen, p. 64–65). Wenn das Wesen so die Aufhebung der Unmittelbarkeit ist, dann scheint Kierkegaard gleichfalls die Abneigung Hegels zu teilen, Gott in »den blauen Bergen« anzubringen (SV 2 IV, 462), aber mit einem Unterschied: Hier bei Kierkegaard handelt es sich nicht um

ein Wesen, »das genötigt ist zu erscheinen, um etwas zu sein« (Christiansen, p. 65). Dann wurde es ja gerade dem Relativierungsprozeß verfallen. Gerade vom höchsten Telos will der Glaubende nichts wissen. Es ist da. Näheres Wissen bedeutet Aufenthalt »des existentiellen Fortschreitens« (ebenda), das – contra Hegel gemünzt – keine logische Bewegung ist.

Für Kierkegaard findet Hegels Abstraktion in der Vergeßlichkeit der Spekulation gegenüber dem Vergangenen ihren Höhepunkt. Nun betont Christiansen, daß sich zur Hegelkritik Kierkegaards ein Gegenstück bei diesem in einer anderen Abstraktion findet, »die vom Vergangenen als solchem vorge-nommen wird, wenn das Geschichtliche existentiell relevant gemacht werden soll, ein Kunstgriff, der die Vergangenheit mit der Gegenwart gleichstellt,« also »die Leugnung der Vergangenheit als (definitive) Vergangenheit« durch die Subjektivität (p. 66). Aber dieser Prozeß bei Kierkegaard wie bei Hegel wird – das sei hier eingewandt – weniger durch einen »Kunstgriff« erreicht, sondern liegt in ihrer verschiedenen Methode, die Wirklichkeit als Wahrheit zu finden. Steht bei Hegel das Denken als Kriterium für die Wirklichkeit, – bei Feuerbach z. B. die Sinnlichkeit –, so bei Kierkegaard die Subjektivität im Glauben. Letztere bezieht sich auf die Glaubensforderung, die durch Jesu Vorbild einmal gegeben ist und in der Situation der Gleichzeitigkeit zu erfüllen ist. Die Vergangenheit wird daher

nicht »geleugnet«, sie ist beweglich und gespitzt auf die Gegenwart des Handelns, ohne absorbiert zu werden. So ist bei Beachtung der verschiedenen Methoden und Einsatzpunkte beider Denker ihre Sicht der Vergangenheit folgerichtig. Beide stoßen sich – gesund – voneinander ab, da sie sich als ebenbürtige Denker gegenüberstehen, wie es Kierkegaard immer empfunden hatte. Nur im Widerspruch zu einem solchen Denker wie Hegel, und das ist eben sehr gut von Christiansen herausgearbeitet, konnte Kierkegaard seinen eigenen Weg finden.

Wolfdietrich v. Kloeden.

Ronald Grimsley:

KIERKEGAARD, A BIOGRAPHICAL INTRODUCTION

Studio Vista, London 1973, 127 pp.

Forstaar man ved dilettantiske Bøger saadanne, der er skrevet af ukyndige, der blot i Hast flikker sammen, hvad de har læst og maaske højst halvvejs forstaet hos deres nærmeste Forgængere, og forstaar man ved populære Bøger saadanne, der er skrevet af virkelige Kendere i en let læselig Form, som forenkler uden at forgrove, saa er der ingen Tvivl om, at Ronald Grimsley's nye Introduktion til Kierkegaard hører til i sidste Gruppe.

I den korte Fremstilling af Kierkegaard's Biografi er der som venteligt ikke egentlig nye Oplysninger, men den

vidner om grundigt Kendskab baade til de primære, danske Kilder og til den vidtløftige Forskning. Kendte Træk og Episoder sættes ofte i ny Belysning ud fra Forfatterens brede litterære Erfaring.

Af mere Vægt er den koncise Karakteristik af Værkerne og af Faserne i Kierkegaards Forfatterskab, i deres oppositionelle Samhørighed med Romantik og spekulativ Filosofi, i deres Originalitet og Aktualitet i Tydningen af den menneskelige Eksistens's Former og Opgaver.

Som Helhed er Prof. Grimsley's upretentiøse Bog en fortræffelig Introduktion, der maa læses langsomt og med Omtanke, thi i al sin Korthed er den betydeligt mere indholdsrig end de fleste.

Niels Thulstrup.

Annemarie Pieper:

GESCHICHTE UND EWIGKEIT BEI SØREN KIERKEGAARD. DAS LEITPROBLEM DER PSEUDONYMEN SCHRIFTEN (Monographien zur philosophischen Forschung, begründet von Georgi Schischkoff, Bd. 55), Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1968, 239 pp.

Forf. af den foreliggende Undersøgelse sætter sig som Maal at behandle Problematikken Historie og Evighed i SK.s pseudonyme Forfatterskab og at tolke de dermed sammenhængende Problemer paa en saadan Maade, at de enkelte Pseudonymers Grænser respekteres. Hvert af Pseudonymerne betragtes som en i sig selv hvilende Helhed.

En Teori i traditionel Forstand om Historie og Evighed findes dog ikke hos SK; men Forf. vil forsvare den These, at alt historisk indeholder et Evighedsmoment, hvilket anderledes udtrykt vil sige, at Historie kun er virkelig Historie, naar den forstaas som et Forhold mellem noget faktisk og noget evigt. Eksistentielt formuleret lyder Thesen (p. 8): »Der Einzelne existiert nur dann geschichtlich, wenn er sein historisches Wissen von der geschichtlichen Offenbarung Gottes im christlichen Glauben so entscheidend verwandelt, dass er dadurch seine ewige Seligkeit in der Zeit verwirklicht.«

Naturligt nok koncentrerer Undersøgelsen om Climacus- og Anti-Climacus-Skrifterne; men der lægges ganske rigtigt nogen Vægt paa Vigilius Haufniensis, ligesom der findes en Excurs om *Enten—Ethers* Pseudonymer.

Udgangspunktet for Undersøgelsens første Hovedafsnit er de formale Bestemmelser af Historie i *Philosophiske Smuler*, hvor ud fra Thesen søges bekræftet positivt, medens den i andet Hovedafsnit søges godtgjort negativt. I Forfatterskabets første Del er det vigtigste Spørgsmaal i denne Sammenhæng om Forholdet mellem Historie og den Enkeltes evige Salighed, i dets anden Del Forholdet mellem Historie og den Enkeltes evige Usalighed.

Forf. kommer til det Resultat, som næppe kan anfægtes, at ifølge SK indeholder alt historisk noget evigt som konstitutivt (p. 224), og at for SK er den kristelige Eksistens i eminent For-

stand historisk Existens. Denne Existens kræver en Beslutning, et Valg. Den første Beslutning, hvorved Syndefaldet sker, grunder Historien om Menneskets Venden sig fra Gud, den anden Beslutning, om Guds Menneskebliven, grunder Historien om Guds Venden sig til Mennesket. Hermed er samtidig sagt, at SK.s Begreber om Historie og Evgighed hører under de ethisk-religiøse Kategorier, derimod ikke under Historie-filosofiens.

Undersøgelsen er godt disponeret og klart skrevet. Størstedelen af de to Hovedafsnit er en saare loyal Parafraze, der dog flere Gange afbrydes af virkeligt analytiske Afsnit. Forf., der har et vist Kendskab til Dansk, er velbevandret i Forfatterskabet, mindre i Papirerne, og kender Forskningen godt nok til med Rette at kunne tage Asftand fra bl. a. Søren Holm (p. 66), fra Anz (p. 124), fra Gerdes (p. 140), fra Lukacs (p. 142) og fra Schestow (p. 149 og fl. St.).

Niels Thulstrup.

Bernd Henningsen:

POUL MARTIN MØLLER ODER DIE DÄNISCHE ERZIEHUNG DES SØREN KIERKEGAARD
(Studienreise Humanitas, Akademische Verlagsgesellschaft, Frankfurt am Main), 1973, 125 pp.

Bedre sent end aldrig – det må man sige efter læsningen af denne første bog på tysk om Poul Møller. Forfatteren, en yngre tysk forsker, har efter

et grundigt studium af de danske og norske kilder, som han behersker lige så godt som den sekundære litteratur, skrevet en begejstret bog om Poul Møller og skønt ikke om alt, så dog adskiligt om hans betydning for Kierkegaard. Dertil kommer en oversættelse af Poul Møllers afhandling om affektation.

I det biografiske støtter forfatteren sig naturligt nok til F. C. Olsen og især til Vilh. Andersen.

Skildringen af Poul Møller som digter står ikke på højde med f. eks. Oluf Friis', medens karakteristikken af filosofen Poul Møller er mere træffende end tidligere, Høffdings medregnet. Ikke mindst må forfatterens gode redøgørelse for Poul Møllers udødelighedsafhandling bemærkes .

Af mindre værdi er derimod forfatterens forsøg den lille bog igennem på at tolke Poul Møller og hans tid ud fra en politisk videnskabs teorier. Fra denne ramme kan læseren se bort. Portrættet selv er bedre.

Niels Thulstrup.

HISTORISCHES WÖRTERBUCH DER PHILOSOPHIE.

Herausgegeben von Joachim Ritter. Band 1: A - C. 1036 Spalten. Band 2: D - F 1151 Spalten.

Verlag Schwalbe & Co., Basel/Stuttgart 1971 f.

»Mit den Berufsphilosophen verhält es sich wie mit den Basken, von denen die Sprachforscher behaupten, *untereinander* verstünden sie sich. Aber ich glaube

nicht daran.« – Dieser giftige Satz Chamfort's scheint nicht unberechtigt. Selbst unter den Philosophen ist seit Descartes wiederholt der Gedanke laut geworden, dass die meisten philosophischen Kontroversen entfallen würden, wenn man sich endlich auf die Wortbedeutungen einigen könnte. Warum ist es dann aber bis heute nicht gelungen, dem ewigen Wortstreit – etwa durch ein allgemein verbindliches Wörterbuch – ein Ende zu setzen?

Dies liegt nicht, wie man boshafterweise vermuten könnte, am Unvermögen der Philosophen, sondern an den philosophischen Begriffen selbst. Wie Kant in beispielhafter Weise gezeigt hat, besteht zwischen den Begriffen der Philosophie und den Begriffen der übrigen Wissenschaften, insbesondere der Mathematik, ein grundlegender Unterschied: Man kann philosophische Begriffe nicht, wie die Begriffe der sinnlichen Erfahrung, auf den jeweiligen Gebrauch zuschneiden, man kann sie auch nicht, wie die mathematischen Begriffe, so definieren, dass mit dem Begriff zugleich die Sache gegeben ist. Philosophische Begriffe lassen sich nur verdeutlichen, exponieren, wie Kant sagt, indem man das, was in ihnen von Anfang an verworren mitgedacht war, nach und nach ans Licht hebt, ohne je völlig zu wissen, ob man wirklich alle Bedeutungen erfasst hat. Die vollständige Exposition eines Begriffs kann daher niemals Anfang, sondern höchstens Ende eines philosophischen Werkes sein. Der Fortgang des Gedankens

ist ein ständiges Ringen um die Klarheit der Begriffe, denn die Sache wird nur in dem Masse klar, als auch der Begriff selbst klar wird und umgekehrt. Jene ironische Aesserung Chamfort's erweist sich von daher gesehen als unberechtigt: Der Streit der Philosophen wird zwar in Worten ausgetragen, ist aber nie bloss ein Streit um Worte.

Was für ein einzelnes philosophisches Werk gilt, gilt – zumindest in der Idee – auch für die gesamte Philosophiegeschichte: in ihrem Verlauf werden den ursprünglich noch undifferenzierten Begriffen immer neue Bedeutungen und Bedeutungsmöglichkeiten abgezwungen. Allerdings – und in diesem Punkt hinkt der Vergleich zwischen einzelnen Werk und Philosophiegeschichte – verläuft die historische Begriffsentwicklung selten so gradlinig. Begriffe können ihre ursprüngliche Bedeutung verlieren, entgegengesetzten Sinn annehmen oder gar in Vergessenheit geraten; sie werden übersetzt: vom Griechischen ins Lateinische, vom Lateinischen ins Deutsche, Französische, Englische usw.; sie geraten in ein anderes Kulturmilieu, so vom griechisch-heidnischen ins jüdisch-christliche und islamische; sie werden in die Fachwissenschaften aufgenommen und dadurch ihres philosophischen Gehaltes beraubt usw.

Der Schluss, der sich aus dieser Einsicht in das Wesen philosophischer Begriffe ziehen lässt, liegt nahe: Wenn ein Philosoph sich nicht von der Sprache treiben lassen will, muss er die Geschichte der von ihm verwendeten

Begriffe kennen. Begriffsgeschichte übernimmt somit eine der Aufgaben, die Descartes der exakten Definition zugebracht hat: Sie bringt alle jene Probleme zum Verschwinden, die bloss darauf beruhen, dass man mit ein und demselben Wort Verschiedenes meint oder einem Begriff eine Bedeutung zuschreibt, die er nicht haben kann. Über diese therapeutische Aufgabe hinaus hat Begriffsgeschichte zugleich eine kritische und eine heuristische Funktion: Sie zeigt die Grenzen und Möglichkeiten eines Begriffs, und sie kann durch Besinnung auf ursprüngliche Wortbedeutungen die Lösung eines philosophischen Problems vorantreiben.

Die Bedeutung einer solchen Begriffsgeschichte wurde schon relativ früh entdeckt, und bereits 1806 hat W. T. Krug ein klares Program für ein »historisch-kritisches Wörterbuch der Philosophie« entworfen: »Es müsste sehr instruktiv sein, wenn man von allen philosophischen Begriffen und Sätzen ein Werk hätte, welches sie in alphabetischer Ordnung reihete, dabei ihren Ursprung, ihren Fortgang, ihre Veränderungen, ihre Anfechtungen und Verteidigungen, Entstellungen und Berichtigungen mit Angabe der Quellen, der Verfasser, der Zeiten bis auf den gegenwärtigen Zeitpunkt angäbe.«

Trotz verschiedener Ansätze und einer vor allem in den letzten Jahrzehnten intensiv betriebenen begriffsgeschichtlichen Forschung wurde Krugs Forderung bis heute nicht eingelöst. Dies zeigt ein kurzer Blick auf die ge-

genwärtig gebräuchlichen philosophischen Wörterbücher. Diese sind entweder – wie das »Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie« von A. Lalande – völlig dem descartschen Geist verpflichtet und versuchen durch »definitions constructives« eine allgemein verbindliche Terminologie zu schaffen, oder sie sind auf bestimmte philosophische Schulen und deren Terminologie fixiert: die Neuscholastik – wie das Wörterbuch von Brugger, den Marxismus-Leninismus – wie das ostdeutsche Wörterbuch von G. Klaus und M. Buhr, die moderne Ontologie, Phänomenologie und Existenzphilosophie – wie das Wörterbuch von H. Schmidt. Der Intention nach umfassender und auch nach der historischen Seite hin offen ist einzig das von J. Hoffmeister herausgegebene »Wörterbuch der philosophischen Begriffe«, das aber schon umfangmässig nicht genügt. So war man denn immer wieder gezwungen, auf das zu Beginn des 20. Jahrhunderts erschienene, 3-bändige »Wörterbuch der philosophischen Begriffe« von R. Eisler zurückzugreifen, das sowohl exakte Definitionen wie begriffsgeschichtliche Überblicke zu geben versucht. Exakte Definitionen auf Grund eines inzwischen längst suspekt gewordenen philosophischen Standpunktes, begriffsgeschichtliche Überblicke, die in nichts anderem bestehen als in einer zusammenhanglosen Masse willkürlich ausgewählter Zitate.

Diese unhaltbare Situation hat sich nun grundlegend geändert: Im Januar 1971 erschien der erste, im Februar

1972 der zweite Band eines auf 8 Bände geplanten »Historischen Wörterbuchs der Philosophie«. Dieses Werk war ursprünglich als eine Neubearbeitung des »Eisler« gedacht, wurde aber in der Folge zu einem Wörterbuch, das die Vorteile aller bisherigen Wörterbücher in sich vereinigt: es ist begriffsgeschichtlich, soweit dies für das Verständnis eines Begriffs notwendig und wünschenswert ist; es gibt exakte Definitionen, wo diese möglich sind (Logik, Logistik usw.); es umfasst alle philosophische Schulen und Richtungen und insbesondere die Terminologie der heute massgebenden mathematischen Logik, Mengenlehre und Wissenschaftstheorie, darüber hinaus aber auch die philosophisch relevanten Begriffe der Fachwissenschaften: von der Theologie und Psychologie bis zur Kybernetik und Informationstheorie. Die Herausgeber beschränkten sich zudem nicht nur auf den europäischen Kulturkreis. Im Hinblick auf eine künftige Weltphilosophie wurden in grösserem Ausmasse als je zuvor auch die Grundbegriffe des asiatischen Denkens mitberücksichtigt. Eines versteht sich jedoch wohl von selbst: Man wird in diesem *Wörterbuch* nur Artikel über Begriffe, aber keine Artikel über einzelne Wendungen, Philosophen und philosophische Lehren erwarten dürfen.

Es ist begreiflich, dass ein derartiges Werk unmöglich von einem einzelnen oder einer kleinen Gruppe geschrieben werden konnte. Joachim Ritter und seine Mitherausgeber haben daher ver-

sucht, Mitarbeiter aus allen Wissenschaften und allen Gebieten der Philosophie zu finden. Ihr Mitarbeiterkreis umfasst heute 730 Gelehrte aus mehr als zehn Ländern. Dank dieser grossartigen Zusammenarbeit ist das Wörterbuch zu dem geworden, was es heute ist: zum bislang grössten Begriffslexikon der Philosophie.

Der geplante Umfang von 4500 Artikeln bietet Gewähr dafür, dass die gesamte philosophische und philosophisch relevante Terminologie erfasst wird. Die sehr eingehende Behandlung der einzelnen Artikel macht es möglich, dass alle historisch wesentlichen Bestimmungen eines Begriffs berücksichtigt werden können. Bei den Hauptbegriffen der Philosophie führt diese intensive Behandlung zu einer ständig neuen Beleuchtung der philosophischen Grundprobleme und ihrer Geschichte; denn in jedem Grundbegriff ist gleichsam die ganze Philosophie konzentriert. So folgt etwa ein Artikel wie »Aesthetik« nicht nur der Geschichte eines Wortes, sondern zugleich auch der Geschichte des spannungsreichen Verhältnisses zwischen Philosophie und Kunst. Mit den Artikeln »Analyse/Synthese«, »Abstraktion« oder »apriori/aposteriori« steht man schon mitten in der Problematik der philosophischen Methoden und Erkenntnisweisen, und ein Artikel wie »Allgemeines/Besonderes« führt an die Frage heran, welche die Philosophie seit Platon in Atem hält: In welchem Verhältnis steht das gedachte Sein zu der Wirklichkeit der realen Dinge?

Der geplante Registerband wird die jetzt leider noch fehlenden Verweise liefern und dem Leser später ermöglichen, die angeschlagenen Themen auch in andern Artikeln weiterzuverfolgen. Für jene Leser schliesslich, die auf die Quellen zurückgreifen möchten, eröffnen die zahlreichen Zitate, Quellen- und Literaturangaben den Zugang zu einem Grossteil der philosophischen Bibliothek.

Es besteht kein Zweifel: Ritters »Historisches Wörterbuch der Philosophie« wird auf lange Sicht zum unentbehrlichen Hilfsmittel jedes philosophisch Interessierten. Unumgänglich ist es aber auch für jeden Fachwissenschaftler, der sich Klarheit verschaffen möchte über den ursprünglichen oder den noch heute wirksamen philosophischen Problemgehalt seiner wissenschaftlichen Grundbegriffe. Ein Physiker z. B. wird aus dem Artikel »Bewegung« ersehen, dass Galileis physikalischer Bewegungsbegriff letztlich dem Versuch entspringt, einer bestimmten philosophischen Problematik zu entgehen, während ein Soziologe durch den Artikel »Anpassung« auf die Fragwürdigkeit aufmerksam wird, die dem soziologischen Begriff der Anpassung noch heute innewohnt. Aber auch abgesehen von diesen eher speziellen Gesichtspunkten bietet der »Ritter« in vielerlei Hinsicht eine wertvolle Ergänzung zu den bestehenden Handbüchern. Viele wissenschaftliche Termini, insbesondere die Begriffe der Psychologie, werden im »Ritter« ausführlicher behandelt als in den ent-

sprechenden wissenschaftlichen Wörterbüchern.

Auffallendster Unterschied zwischen den beiden bisher erschienenen Bänden ist die offensichtlich reichere Nomenklatur des zweiten Bandes. Begriffe, die man aufgrund der Konzeption des ersten Bandes vermutlich vergeblich gesucht hätte, »reduktive und induktive Definition« etwa, »Dialele«, »Disjunktor« oder »Elementarerlebnis«, erscheinen nun als selbständige terminologische Artikel. Diese Tendenz ist zweifellos begrüssenswert, denn der Registerband wird wohl noch Jahre auf sich warten lassen, und das Nachschlagen wird in jedem Fall wesentlich erleichtert, wenn man einen Terminus nicht erst aus einem grösseren Artikel herausuchen muss.

Noch in anderer Hinsicht scheint mir der zweite Band aufschlussreich. Auf Grund der in ihm behandelten Begriffsfelder zeigt sich deutlicher als im ersten Band, wie eine der Hauptgefahren des Wörterbuches, die Gefahr der Sinnverkürzung, zumindest abgeschwächt werden kann. Bei einer begriffsgeschichtlichen Darstellung müssen die Begriffe notwendigerweise aus dem Kontext, in dem sie erst ihre volle Bestimmtheit erlangen, herausgelöst und isoliert werden. Selbst wenn sich ein Autor noch so sehr bemüht, auf Stellung und Wert eines Begriffs im Ganzen des ihm zugehörigen Systems hinzuweisen, so werden doch stets wesentliche Bedeutungsgehalte amputiert; man hat allen-

falls das Ganze im Begriff, aber nie den Begriff im Ganzen.

Innerhalb eines einzelnen Artikels wird daher ein Begriff nur vertikal bestimmt, durch seine Stellung in der historischen Genealogie, aber die zweite, ebenso wichtige Koordinate seiner Topographie, die Horizontale, fällt zumeist dahin. Querverweise zwischen den verschiedenen Begriffsartikeln können diesen Mangel kaum beheben, es sei denn, es fänden sich Artikel, die das Ganze, in dem eine Gruppe von Begriffen ihren festen Ort hat, annäherungsweise umreissen. Eben diese Möglichkeit wurde nun offenbar weitgehend realisiert. Beispielhaft dafür ist der mehr als 40 Spalten umfassende Artikel »Ethik« von J. Ritter. An diesem Artikel wird, wie an kaum einem andern, sichtbar, dass Begriffsgeschichte, die ihrem Anspruch genügen will, immer mehr sein muss als bloss Geschichte eines Begriffs. Ritter gibt am Leitfaden des Begriffs »Ethik« nicht nur eine Terminologie- und Problemgeschichte, sondern auch – über weite Strecken – eine Geschichte der ethischen Theorien, von der in der griechischen Sittlichkeit angelegten Einheit von Politik und Ethik über das stoische Ideal des apolitischen und innerlich unabhängigen Weisen, die im Schatten der Theologie verkümmerte Ethik des Mittelalters, die Naturrechts- und Gefühlstheorien der Neuzeit bis zu der Kantischen Neubegründung der Ethik aus der autonomen Vernunft und dem grossartigen Vermittlungsversuch

Hegels zwischen kantischer Moral und antiker Sittlichkeit mit den daraus sich ergebenden Konsequenzen. Durch Ritters Ethik-Artikel bekommen Begriffe wie »Determinismus«, »Endzweck«, »Eudämonismus« oder »Freiheit« erst ihren Halt, und diese verleihen ihm ihrerseits eine noch grössere Konkretion. So wird etwa, um dies am Beispiel der Kantischen Ethik zu illustrieren, im Artikel »Endzweck« die im Ethik-Artikel kurz umrissene ethische Bestimmung des Menschen noch einmal beleuchtet; der Artikel »Eudämonismus« hebt den revolutionären Schritt Kants noch entschiedener hervor, indem er aufzeigt, dass sich die gesamte vorkantische Ethik unter diesem Gegenbegriff zu Kants Pflichtethik zusammenfassen lässt; unter dem Stichwort »Freiheit« wird das Prinzip, um das sich die ganze Kantische Ethik dreht, in seinen verschiedenen Bedeutungen analysiert, während der Artikel »Determinismus/Indeterminismus« die Herkunft der grundlegenden Antinomie von Freiheit und kausaler Determination und deren Auflösung durch Kant vergegenwärtigt. Gewisse Interferenzen zwischen den verschiedenen Artikeln sind dabei eher ein Vorteil als ein Mangel: sie erinnern den Leser – vor allem den unbefangenen – gelegentlich daran, dass Begriffsgeschichte nicht so bruchlos aufgeht, wie dies bei erster Lektüre eines Wörterbuchartikels vielleicht scheinen mag.

Eine der Hauptschwierigkeiten begriffsgeschichtlicher Darstellung, die in

den beiden bisherigen Bänden des »Ritter« da und dort spürbar wird, ist zweifellos die Frage der historischen Kontinuität. Die möglichen begriffsgeschichtlichen Übergänge sind zwar bald genannt: der Begriffsumfang wird erweitert oder eingeschränkt, der Begriffsinhalt variiert, modifiziert, präzisiert oder neu bestimmt. Das Entscheidende aber ist, das Prinzip zu finden, nach dem sich die Übergänge vollziehen und das die Reihenfolge der Momente bestimmt, ohne sich dabei der Szylla der apriorischen Konstruktion oder der Charybdis der begriffslosen Empirie auszuliefern. Betrachtet man das Wörterbuch auf diesen Punkt hin etwas genauer, dann wird man ungefähr ebenso viele Spielarten der Begriffsgeschichtsschreibung entdecken, wie es geschichtsphilosophische Modelle gibt: von der Fortschrittsidee und dem Comteschen Dreistadiengesetz über das Lebensaltermodell von Aufstieg, Blüte und Verfall bis zur reinen Verfallsgeschichte. Neben Beispielen von geradezu mustergültiger Herleitung, wie etwa in der Entfaltung des Begriffs »Fortschritt«, der Darstellung des Begriffspaars »Form/Materie« oder der Entwicklung des Dialektik-Begriffs bis Kant, trifft man gelegentlich Fälle, wo die Begriffsgeschichte in einer bestenfalls chronologisch geordneten Abfolge von Definitionen versandet, in »Abbildtheorie« und »Abgeschiedenheit« zum Beispiel oder in »Dialektik« IV, 4–9, und ausnahmsweise auch das entgegengesetzte Extrem, wo – wie etwa in

»Dialog/dialogisch« und »Erkenntnis« I – der Verdacht nicht ganz von der Hand zu weisen ist, dass die Begriffsgeschichte eher erfunden als gefunden wurde. Angesichts des bisherigen Standes begriffsgeschichtlicher Forschung sind aber Mängel dieser Art verzeihlich. Dies um so mehr, als die Autoren des »Ritter« nur in den seltensten Fällen (zum Beispiel »Abbildtheorie« ohne Bezugnahme auf den Marxismus) hinter dem Stand der Forschung zurückbleiben, sehr häufig dagegen neue und oft grundlegende Forschungsergebnisse geliefert haben. Weniger verzeihlich scheinen mir aber die zweifellos vermeidbaren Mängel der sprachlichen Form.

Wittgensteins Satz »Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen« mag in der Philosophie umstritten sein, auf dem Gebiet der empirischen Forschung gilt er unbedingt. Zur empirischen Forschung gehören aber weitgehend auch Begriffsgeschichte und Begriffsanalyse. Sie beschäftigen sich nicht unmittelbar mit philosophischen Gegenständen, sondern treffen empirische Feststellungen über den faktischen Sprachgebrauch der Philosophen. Die Dunkelheiten und Unklarheiten einer begriffsgeschichtlichen Darstellung lassen sich daher nicht mit der Dunkelheit des Gegenstandes entschuldigen; sie haben ihren Grund in der Unklarheit des sprachlichen Ausdrucks oder – was oft eng damit zusammenhängt – in der Verworrenheit des Gedankens. Dass die deutschen Gelehrten ein eher gestörtes

Verhältnis zur deutschen Sprache haben, ist zwar bekannt und weiter nicht gravierend, solange sie unter sich bleiben. Sobald sie sich aber – etwa in der Form eines Handbuchs – an eine weitere Öffentlichkeit wenden, bedeutet jede Nachlässigkeit im Stil eine Missachtung des Lesers.

Die meisten Autoren des »Ritter« scheinen ihre Verantwortung gegenüber dem Leser gespürt zu haben und bemühen sich, zum Teil sogar in vorbildlicher Weise, um Klarheit und Einfachheit in der sprachlichen Form. Der Redaktion ist aber leider der Vorwurf nicht ganz zu ersparen, dass sie auch einige typische Beispiele deutschen Gelehrtenunwesens durchgehen liess. Eher harmlos sind jene Fälle, in denen ein Autor der Sache gedanklich nicht ganz gewachsen war: die Darstellung geht unnötig in die Breite, Wesentliches und Unwesentliches schwimmt durcheinander, eine klare Linie fehlt. Bedenklicher wird es bei jenen Autoren, die sich der Sache sprachlich nicht gewachsen zeigen. Allen Dingen »ist durch Einbildung des Geistes Gottes in die natürliche Matrix ein immanentes Zielbild als keimhafte innere Formgerichtetheit ihrer B.(ildung) eingestiftet« (I 922): Solche Bildungsphrasen gehören in kein Wörterbuch. Völlig unerträglich aber wird es, wenn – wie im folgenden Beispiel – ein übler Jargon ungehindert seine Blüten treibt: »Technik, besonders in ihrem Derivat 'Schmucktechnik', ist erster Ausgriff in B. (eliebigkeit), noch durch marginale ästhetische Stan-

dards der Kultur gebunden. Echte Innovation ... stösst weiter in den Raum der B.(eliebigkeit) vor. Aufklärung betreibt ausuferndes Denken und kumulierende Innovation, die in Technisierung umschlägt« (I 829).

Welche Kritik man im einzelnen aber auch immer gegen das Wörterbuch vorbringen mag, seine Leistung im ganzen bleibt unbestritten: Joachim Ritter, seinen Mitarbeitern und dem Verlag gebührt das Verdienst, ein Werk geschaffen zu haben, das die philosophische Summe unseres Jahrhunderts zu werden verspricht. Es zeigt im Medium der Begriffe, was Philosophie bisher war, was sie heute ist, und bleibt dadurch, ohne dies zu wollen, nicht ohne Einfluss auf das, was Philosophie künftig sein wird. Einige drängende Fragen der Gegenwartsphilosophie werden durch das Wörterbuch vielleicht sogar einer Lösung näher geführt. Mit grösserer Entschiedenheit als bisher wird man etwa der Frage nachgehen können, in welchem Ausmass Philosophie tatsächlich an Sprache und insbesondere an bestimmte historische Sprachen gebunden ist, oder – um ein anderes, noch akutes Problem aufzugreifen – man wird endlich Gelegenheit haben, die in letzter Zeit oft geäusserte Behauptung zu überprüfen, die klassische Philosophie sei tot; denn die traditionellen philosophischen Begriffe seien entweder in die Fachwissenschaften eingegangen oder hätten ihre Bedeutung völlig verloren.

Anton Hügli.

Anna Paulsen:

MENSCHSEIN HEUTE; ANALYSEN AUS
REDEN SÖREN KIERKEGAARDS
Wittig-Verlag, Hamburg, 1973.

Mit diesem Buch wird ein Versprechen eingelöst. Meine Monographie aus dem Jahre 1955,¹ die in Gesprächsgängen aufgebaut war, hatte einen Gesprächsgang ausgespart: Der Gespräch mit dem Einzelnen. Hier sollten die Reden behandelt werden. Wenn dies Buch jetzt erst erscheint – die Verzögerung hatte mannigfache Gründe – steht es unter einem anderen Vorzeichen, als es damals geplant war. Die Lage hat sich seither verändert, und die Fragestellung hat sich verschärft. Das gilt auch von der Beurteilung des Gesamtwerkes Kierkegaards, hat doch jetzt ganz apodiktisch der Satz geschrieben werden können: »Den ganzen Kierkegaard gibt es nicht.«²

Wir sind damit vor die Aufgabe gestellt, die Struktur des Ganzen neu zu untersuchen. Eine Lösung ist nur möglich, wenn man die Reden mit einbezieht, um ihre Funktion im Ganzen zu bestimmen, d. h. die Rolle, die ihnen hier zugeordnet ist.³

Das soll in diesem Buch geschehen. Es wird aber nicht das ganze Corpus der Reden erschöpfend behandelt, sondern einzelne Gruppen herausgehoben, die dann wieder zu den anderen in Beziehung gesetzt werden. Der Einsatz erfolgt bei den Reden zum Bergpredigttext Matth. 6 aus den Jahren 47/48.

Der außerordentliche Reiz eben dieser Reden beruht ja darauf, wie hier

mit vielen konkreten Beobachtungen die Unterschiedenheit des Menschen vom übrigen kreatürlichen Dasein vergegenwärtigt wird. Es geht also um die Wesenbestimmung des Menschseins, gipfelnd in dem Satz: Für den Menschen und nur für ihn gibt es eine »Wahl«. Er darf sein geschöpfliches Dasein in Freiheit von Gott entgegennehmen und wird so ein »Selbst in Verdoppelung.« (X, 46) An diesem Motiv der Wahl seiner selbst hat ja der Existentialismus als Gegenwurf gegen Kierkegaards These sich entzündet.

Durch die Wahl, d. h. durch die Beugung vor Gott, wird der Mensch zur Mitte des Gesamtlebens, wie Kierkegaard mit großer Feierlichkeit bezeugt (VIII, 279). Er steht aus allem heraus. Das Verbum ex histere ist hier zum Greifen nahe und damit die etymologische Ableitung des Begriffes der Existenz, auf die ja Climacus verzichtet hat. Was Kierkegaard unter Existenz versteht, ist vollgültig nur aus diesen Reden zu erheben. »Was den Menschen zum Menschen macht, ist eigentlich das Gottesverhältnis,« so Climacus in der Nachschrift (VII, 206). Dies besteht in unserer Wirklichkeit nuar als Mißverhältnis; es trotzdem »einzuüben«, das erscheint nun als Bewährung des Menschseins und kann nur geschehen in einer immer neu zu vollziehenden inneren Umkehr. Nun kommt das Wunder: Dem Menschen wird hier ein »Vorbild« zuteil, Gott selbst, der unser Bruder wird und unsere zeitliche Existenz auf sich nimmt.

Man achte hier auf die so sehr weite Fassung des christologischen Ansatzes (X, 46 f.).

Das Medium, das unserer Existenz gesetzt ist, ist die Zeitlichkeit, deren ganze Widersprüchlichkeit hier entfaltet wird. (X, 74 ff.). Um diese Spannung zu überwinden, muß der Mensch es lernen, mit sich »selbst gegenwärtig zu sein« (X, 78 f.). »Der Glaubende ist der Gegenwärtige.« Sich selbst wählen, d. h. zuletzt, in die Identität mit sich selbst einwilligen, auch im Eigenständnis der Schuld, d. h. in der Buße. Ganz lernt der Mensch sich nur verstehen im Empfang der Vergebung seiner Sünde, in der ihm Gottes wahre Souveränität begegnet. Die Analyse der Abendmahlsreden muß erbringen, was dies bedeutet.

Es geht also durchhin um Bestimmungen, die als Kriterien gelten dürfen für die Bewährung des Menschseins in unserer heutigen Lage, die ja als Herausforderung des Menschseins zu gelten hat, wie es bisher noch keine gegeben hat, denn in der Machbarkeit aller Dings »ist dem Menschen sein eigenes Wesen« erst ganz zur Frage geworden. Er ist sich selbst »ein Unbekannter«, wie noch nie (Kierkegaard). In dies alles hinein sollen die Reden gehört werden, und dabei zeigt es sich, daß hier in vielem die Situation von heute vorweggenommen wird. Der heutige Anti-Theismus ist ja eine Neubelebung Feuerbachscher Thesen, die Kierkegaard so scharf anvisiert hat z. B. (VII, B, 87 f.) ebenso wie auch

das Gott-ist-tot-Motiv in seinen Reden uns vielfach begegnet, nicht nur theoretisch reflektierend wie heute, sondern tathaft wie bei Nietzsche. Die Bruderschaft alles Menschlichen endlich (menneskelighed) hat kaum einer so nachdrücklich bezeugt wie er, und dies geht uns besonders an, die wir Auschwitz mit allem, was darin liegt, erlebt haben. Eine sorgfältige Analyse der Reden über die Liebe mit ihren sich überkreuzenden Fragen ist darum unumgänglich nötig. Nach all dem kann man sich nicht mehr fragen, ob Kierkegaard unter uns noch einen Platz hat.⁴ Seine Reden sind wie auf unsere Zeit gemünzt. Das legt uns aber auch die Pflicht auf, uns Rechenschaft darüber zu geben, wie die erbaulichen Reden in Einklang zu bringen sind mit den Flugschriften des »Augenblicks« und dem letzten Auftreten Kierkegaards. Dieser Frage wird mit Sorgfalt nachgegagnen. Er hat sich selbst als Korrektiv verstanden. Was das bedeutet, muß gewissenhaft überdacht werden. Das Evangelium, die Gabe Gottes, schließt für den Menschen die Berufung in sich zur Wahrheit und zur Eigentlichkeit. Dies darf aber keine Eigenbedeutung gewinnen und nicht isoliert herausgehoben werden. – Man kommt um die Feststellung nicht herum, daß bei aller Größe der Berufung der Sendung Kierkegaards eine Tragik innewohnt, die er selbst geahnt hat, eine Tragik, die nicht ohne schuldhafteste Verstickung ist.

A. P.

- 1 Søren Kierkegaard, *Deuter unserer Existenz*, Hamburg 1955.
 - 2 Frank Eberhard Wilde, *Kierkegaards Verstandnis der Existenz*, Kopenhagen 1969, Seite 162.
 - 3 Die Reden sind ja bei Wilde und nicht nur bei ihm wie als nicht vorhanden ausgeklammert worden.
 - 4 Frank Eberhard Wilde a. a. Seite 10.
Ich verweise auch auf meinen Artikel »Was heißt existieren?« in *Kierkegaardiana* VIII (S. 182 ff.).
- KIERKEGAARD:
NORTH AMERICAN DISSERTATIONS
1934-1973 IN THE FIELDS OF
PHILOSOPHY, RELIGION AND
GENERAL LITERATURE
Compiled by: *Dennis A. Rohatyn*.
Dept. of Philosophy, Roosevelt University,
Chicago, Illinois (USA).
- Angell, John W., "The theological methology of Søren Kierkegaard." PhD Southern Baptist U., 1949, religion.
- Ansbro, John, "Kierkegaard's Critique of Hegel: An Interpretation." PhD Fordham U., 1964, philosophy.
- Burgess, Andrew John, "The Concept of Passionate Faith: Kierkegaard and Analytical Philosophy of Mind." PhD Yale U., 1969, philosophy.
- Carnell, Edward J., "The probhem of verification in Søren Kierkegaard." PhD Boston U., 1949, philosophy.
- Chervin Ronda, "The Process of Conversion in the Philosophy of Religion of Søren Kierkegaard." PhD Fordham U., 1967, philosophy.
- Clive, Geoffrey H., "The connection between ethics and religion in Kant, Kierkegaard, and F. H. Bradley." PhD Harvard U., 1953, philosophy.
- Congleton, Ann, "Spinoza, Kierkegaard, and the Eternal Particular." PhD Yale U., 1962, philosophy.
- Copp, John D., "The concept of the soul in Kierkegaard and Freud." PhD Boston U., 1953, religion.
- Crumbine, Nancy Jay, "The Same River Twice: A Critique of the Place of Eros in the Philosophy of Kierkegaard." PhD Pennsylvania State University, 1972.
- Daane, James, "Kierkegaard's conception of the moment; an investigation into the time-eternity concept of Søren Kierkegaard." PhD Princeton Theological Seminary, 1947, religion.
- Davis, Steven Thane, "Faith and Evidence: An Epistemological Study of the Nature of Religious Faith." PhD Claremont Graduate School, 1970, philosophy.
- Donnelly, John Joseph Patrick, "Søren Kierkegaard's 'Teleological Suspension of the Ethical:' A Reinterpretation." PhD Brown U., 1970, philosophy.
- Donohue, Edward P., "Reflection and Faith in Søren Kierkegaard." PhD dissertation, Catholic University of America, 1973.
- Donohue, Kevin F., "Reflection and Truth in Søren Kierkegaard." PhD Catholic University of America, 1973.