

landet, den 18. december 1854, og Den christelige Børne-Lærdom (1855 ff.) – slås det fast at »Christendommen, baade ifølge hvad den selv foregiver, og hvad alle Tiders Erfaring har bekræftet, væsenligen er Liv: en Fornyelse nemlig af det ægte Menneske-Liv hos de Enkelte og hos Slægten, og det netop i samme Grad og Omfang, som enhver oprigtigen tilegner sig den, men altid og allevegne med den, idetmindste for Menneskelivet, sædvanlige Bestemmelse af en Udvikling og Udfoldelse fra den første Spire af til den fuldendte Modenheds-Tilstand.« Når kristendom saaledes »væsenligen er Liv og Livsudvikling«, »Væxt og Modnen«, må P. C. Kierkegaard bestemt mene, at pseudonymernes »mystisk-asketiske Literatur« (skønt også han deraf selv har »erfaret Lidt af et Styrtebads velgjørende Virkninger«) er udtryk for en kristendomsforståelse der ikke blot rummer store overdrivelser (hvilket i polemisk eller pædagogisk hensigt er tilladeligt), men svære ufuldstændigheder (i betydningen: fortielser), ja en komplet afsporing af den sande »det ny testaments kristendom« som klarest er at finde i Peters bekendelse og i Kristi svar om trosordets klippe hvorpå kirken er bygget, dog med den tilføjelse at samme Peter også – som vi alle gerne vil – dækkede sig verdslig-klogt om mandagen mod det han havde bekendt i »stille Timer« om søndagen! P. C. Kierkegaard må derfor – skønt han omhyggeligt stræber at yde broderen retfærdighed og forsvare ham mod de mere banale mislydninger – fastholde at der foreligger

»extase«, når man kun vil »erkjende Troen, hvor den har fuldendt sin Udvikling og egenligen, saa at sige, er forsvindende i Kjærligheden.« Hans kritiske bemærkninger er – på et højere plan end tilfældet normalt var i samtidens modangreb – typiske udslag af grundtvigsk-romantisk udviklings- og væxttro. Det er fortjenstfuldt at Holmgaard har lagt disse fragmenter frem, og selve teksten afslører fuldt så klart som de indledende bemærkninger den afgrund der i sommeren 1855 skilte brødrene.

P. G. Lindhardt.

Thure Stenström:

EXISTENTIALISMEN

Studier i dens idétradition och litterära yttringar. Natur och Kultur 1966. 347 s.

Thure Stenströms klare og dybtgaaende Bog siger ved sin Undertitel, at den baade behandler Eksistentialismen filosofisk og litterært, idet det første er Grundlaget for det sidste. Forf. er klar over, at det er vanskeligt at drage Grænserne for Eksistensfilosofien, og at det er endnu vanskeligere at trække dem for Eksistenslitteraturens Vedkommende, og en af Grundene til dette turde være, at baade Filosofer og Litterater med stærkt eksistentialistisk Præg selv paa det bestemteste nægter at høre til Retningen. Filosofisk gælder det Heidegger og litterært Camus; men det faar ikke hjælpe dem. Stenström trækker dem frem og sætter dem i Baasen – uden vist derved at gøre dem nogen større Uret.

I Bogens første Del behandler Stenström Eksistentialismens *idéhistoriske Forudsætninger*, og han gør Rede for dens bærende Motiver, som de findes hos Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers, Martin Heidegger og Jean-Paul Sartre, samt Gabriel Marcel og dette forklarer, at Eksistentialismen i særlig Grad er blevet en Filosofi for Digtere og deres Forsøg paa at give en Totaltolkning af Menneskelivets Vilkaar. Eksistentialismen er saaledes blevet et legitimt og velegnet Emne for den litteraturhistoriske Forskning, ganske som den filosofiske Marxisme er blevet det for den politiske Idéhistorie.

Trods alle individuelle Forskelle mellem de eksistensfilosofiske Forfattere og Filosofer er det fælles for dem, at de vender sig mod alt, hvad der gennem Tiderne har gaaet under Navn af Platonisk Filosofi. De udkæmper altid deres Kampe mod dem, der paa en eller anden Maade staar i en Platonisk Tradition. Dette gjaldt saaledes, naar Kierkegaard polemiserede mod Hegel, naar Nietzsche gik mod sin Tidsalders Universitetsfilosofi, og naar Heidegger skrev sin »*Sein und Zeit*«, der bekæmper den Platoniske Lære om Væren, og saaledes er det ogsaa, naar Sartre angriber den borgerlige Humanisme og dens Platoniske Traditioner. Eksistensfilosofien vil protestere imod, at en evident Kundskab om Virkeligheden kan vindes gennem rene Tankeoperationer, ganske som han vil protestere imod, at det Billede af Mennesket, som vi producerer ved Tankens Hjælp, skulde være mere virkeligt, end det fak-

tisk eksisterende Menneske er det. Det var med denne Protest, Kierkegaard indledte sin Eksistensfilosofi, og med den er de andre gaaet videre, Nietzsches ogsaa, der ligesom Kierkegaard vilde vække Mennesker til Selvaktivitet – og saa maa Forskellen imellem de to iøvrigt være saa stor den være vil. Nietzsches naturvidenskabelige Udviklingstanker var jo Kierkegaard en Gru, og det samme gjaldt hans Afhelligelse af Tilværelsen.

I den *litterære Del* af Bogen belyser Stenström tre litterære Værker, der alle er fra 1943. Det er Simone de Beauvoir: Den indbudte, *L'invitée*, Sartres »Fluerne« og Camus' *Sisyphos-Mythe*. De bliver alle tre Genstand for en dybtgaaende Analyse, der for *Simone de Beauvoirs* Vedkommende skal vise, at »Den indbudte« er en Nøgleroman, som illustrerer Forholdet mellem hende selv og Sartre, der forstyrres af eine drittes im Bunde, der faar Nr. eet til at betragte sin Eksistens med den andens Øjne, og derved forandres den til livløs Rutine. Det eksistentielle Forhold taalet med andre Ord ikke at blive objekteret, eller for at tale med *Martin Buber*, et Du maa ikke gøres til et Det, for dermed er det etiske afløst af det erkendelsesmæssige. Vi faar Fremmedgørelsen, og da just dette er Tilfældet hos Simone de Beauvoir, kan hun med Rette regnes til Eksistentialisternes Kreds.

Af betydelig mere Dybde er Analysen af Sartres »*Les mouches*« eller Erikyerne, der i Sartres Orestes-Drama har taget Skikkelse af store stinkende Aad-

selsfluer. Ogsaa »Fluerne« er et Nøgle-stykke, for det handler ikke nær saa meget om Mykene i Oldtiden som om Frankrig under den tyske Besættelse. Zeus repræsenteres af Marchal Petain, der idelig opfordrede det franske Folk til Anger og Bod. Det skulde bekende sin Syndeskyld og vise, at det besad en Ofringens Aand. Men ogsaa under denne Synsvinkel bliver »Fluerne« et eksistentielt Drama, som stiller det enkelte Menneske ind i den etiske Afgørelse, idet baade Guderne og Medmenneskene elimineres.

Det tredie Arbejde, som analyseres, er *Albert Camus'* Sisyphos-Mythe. Sisyphos' Arbejde med idelig at rulle Stenen op ad Skraaningen fører Camus til den Slutning, at Sisyphos trods alt kan være en lykkelig Mand. Hans Arbejde synes ganske vist absurd; men Camus vil netop hævde, at i Mødet mellem den menneskelige Bevidstheds Krav om, at Tilværelsen skal have en Mening, og Tilværelsen selv opstaar det absurde. Saaledes er nu engang Livet; men for Camus betyder Døden om muligt endnu mere. Som Sartre er Livets, kan Camus kaldes for Dødens Filosof, vil Stenström mene, og dette gælder til Trods for, at de begge nægter et Liv efter dette og en Gud, som kan styre og skaffe Retten til Veje. Camus vil ikke – og her er han ogsaa forskellig fra Sartre – tale om Frihed og Ansvar. Selv om Sisyphos' Handling ikke har Betydning for i Morgen, er den til Gengæld Udtryk for en Trods over for Dødens Faktum og Livets Meningsløshed. Camus delte ikke Sartres Kulsviertro paa Handlingens

frelsende Magt, og Døden gør alle Ting ækvivalente. Han vil altsaa lige saa lidt som Sartre gøre Springet ind i det religiøse; men Sartre kommer for let til det, naar han opfatter Eksistentialismen som »en alt for optimistisk Frelselære«. Frelsen vindes kun gennem det skabende Arbejde, der kulminerer i Kunsten. Den er den eneste Vej, ad hvilken man med fuld Bevidsthed kan revoltet mod Livets kaotiske Absurditet og trodse Dødens Vælde.

Camus' Eksistentialisme viser sig i hans Hævdelse af Kløften mellem Tankens Liv og det virkelige Liv, mellem de abstrakte Systemer og den levende Eksistens. At begrunde denne Kløft theoretisk var ikke hans Sag, og derfor blev han kun Digter og ikke som Sartre tillige en Filosof.

Det er sjældent, man finder et saa solidt funderet Værk, der ikke blot bygger paa skarpsindige litterære og filosofiske Analyser, men ogsaa paa et personligt Kendskab til flere af de omtalte Personer. Det sidste har baade hjulpet paa Analysen og øget Forfatterens Viden om sit Stof

Søren Holm.

Søren Holm:

GRÆCITETEN

Søren Kierkegaard Selskabets Populære Skrifter, Bind XI. København 1964, Munksgaard.

Kun en ringe Del af denne Bog handler om Søren Kierkegaards Opfattelse af Grækerne. I Følge Professor Søren Holm er den kierkegaardske Græcitet

vilkaarligt indskrænket til Sokrates og Platon. Dette er næppe helt sandt, idet Søren Kierkegaard f. Ex. i Begrebet Angest (IV, 404) fremhæver Grækerens tvetydige Forhold til Skæbnen som nødvendig og tilfældig, hvilket stemmer med det i nærværende Bog fremførte.

Professor Holm siger, at »Platonismen var Græcitetens Sygdom til Døden« (S. 12), men medens Kierkegaard kunde have udtrykt sig saaledes med Henblik paa den Udvikling, der førte Platon ud over Sokrates, bestaar Mod-sætningen for Søren Holm mellem Platon og en førsokratisk, oprindelig Græskhed; og dog bliver man af Professor Holms Fremstilling ikke helt sikker paa, at der ikke er platoniske Træk i denne omspurgte Græskhed, naar det hos Sophokles kan siges, at evige Love »ligger forud« for alt timeligt (S. 94). Er Forestillingen om Platon som ugræsk ikke en Reminiscens af Nietzsches Forherligelse af Heraklit paa Bekostning af Parmenides og Platon?

Forfatteren vælger Kosmos som Grundbegreb, og det særegent græske bliver herefter, at medens andre Oldtidsfolk forsvarer den bestaaende Verdensorden imod Genfremkomst af et oprindeligt Chaos ved kultisk at gentage Skaberguddommens Handling, virker Grækerne i samme Øjemed ved Erkendelse og Adfærdsforskrifter, ved Logos og Ethos, hvis Genstande er det samme, fordi Polis (svarende til Ethos) er en Del af Kosmos (der svarer til Logos), og fordi alt som bidrager i Kampen mod Chaos er Udtryk for samme Stræben mod Orden; en Son-

dring mellem Naturlov (Logos) og Naturet (Ethos) bliver derfor ikke paa-krævet og er end ikke mulig for Grækerne (S. 18–26).

Det føjes til (S. 130), at Chaosmagterne »spillede kun en ringe Rolle i græsk Religion«. Hermed sker jo en vis Afsvækkelse af Bogens Grundsynspunkt, men det kommer til Værdighed igen ved Kendetegnelsen af Dionysoskulten (S. 136) som »en Tilbagevenden af det Kaos, der havde hersket, før Kosmos blev til«, og yderligere ved Behandlingen af Hellenismen: »Vejen gik frem mod et nyt Kaos« (S. 140).

Hellenismens Chaosangst (der strejkes S. 132) har sikkert i sig rummet en Dragning mod Chaos (f. Ex. er Okeanos ikke blot rædselsindgydende Chaosmagt i senantik Mosaikkunst, men ogsaa kosmisk Urpotens i Mithraskulten). Der har bestaaet en Polaritet af Chaos og Kosmos saa at sige inden for Kosmos selv.

Kan dette ogsaa have været Tilfældet i klassisk Tid med den urgræske Mod-sætning mellem Chaos og Kosmos, som er Professor Holms Udgangspunkt? I saa Fald maa det da kun være gyldigt for homerisk Tid at tale om »Dionysoskulten, der altid har staaet som Mod-sætning til alt, hvad der var harmonisk, begrænset og græsk« (S. 135 – Forfatterens Omtale af det uendelige, jvf. S. 76, maa suppleres med Mondolfo, L'infinito).

Der sondres flere Steder i Bogen mellem prædeistiske og deistiske Forestillinger, dog tages der Forbehold angaaende denne Sondrings Tilstedevæ-

relse i Grækerens religiøse Bevidsthed (S. 62–63, jvf. 110).

Det er Forfatterens Overbevisning, at Guder og Magter ikke forliges i græsk Religiøsitet. Det hedder saaledes (S. 90), at Forsøgene paa at »knytte« Retfærd til Zeus mislykkes, fordi Retfærd er »noget, der ligesom ligger i Tilværelsen selv«.

Men hvad om nu Guddommen var noget Tilværelsen iboende paa en Maade, som blev senere Gudsbevidsthed ubekendt? Først da denne Erfaring begyndte at fortæbes, kunde det saa blive nødvendigt med Thales at fastslaa, at alle Ting er fulde af Guder, og først Euripides kunde behøve (med en Mindelse om Professor Holms Grundsynspunkt) at stille Spørgsmaalet: »Hvem du end er Zeus, du uudgrundelige, Naturnødvendighed eller dødeliges Aand?«

Et Homer-Sted, der i denne Sammenhæng skal fremdrages som værende godt at faa Forstand af, er Iliadens 17, 319 ff: Der sættes som Formaal at hindre en Overskridelse af det guddommelige tilmaalte, af Zeusses Skæbne. Agens er Apollon, Redskab Herolden Periphas, Aineiasses faderlige Ven, men ogsaa hans undergivne. Da Aineias har set Herolden ind i Ansigtet, erkender han, at denne er Apollon. Mødet med Periphas-Apollon behandles nu med religiøs Sky af Aineias, der kun fortæller Trojannerne, at en vis Gud indestaar ham for Zeusses Vilje til at yde Bistand. Den uønskede Overskridelse undgaas. Her findes ingen Modstrid mellem Enkeltguder og Skæbne, den sidste bærer endog Zeusses Navn.

Ved Fremstillingen f. Ex. af Nemesis som kosmisk og ikke »specifik religiøs« Magt, ja endog som »Kosmos selv« i Modsætning til Enkeltguderne (S. 125–126) burde være nævnt, at Nemesis for Grækeren tillige var en mythisk Person (se E. Laroche, *Histoire de la racine nem – en grec ancien*, Paris 1949, S. 100–106).

Arild Christensen.

Heinrich Barth:

PHILOSOPHIE DER ERSCHENUNG

Eine Problemgeschichte. Erster Teil: Altertum und Mittelalter. Zweite Auflage.

Schwabe & Co., Basel 1966. XIV + 390 s.

Filosoffen Heinrich Barth, theologens broder, døde i 1965 og efterlod sig et større forfatterskab, der fortrinsvis behandler historiske emner, men hvis afsluttende højdekunkt er det systematiske hovedværk *Erkenntnis der Existenz*. I lyset af en ny problematik nåede Barth her til en koncentreret og fordybet forståelse af den filosofisk tradition, der var hans, den kritiske idealisme i den nykantianske Marburgerskoles udformning, og en tilsvarende bestræbelse ud fra samme forudsætninger møder man også i det her foreliggende historiske værk, hvis første del (fra 1947) forlaget nu genudsender, og som ved sit tema umiddelbart knytter sig til det systematiske, hvor det er forholdet mellem »Erscheinung und Existenz«, der er udgangspunkt for en fordybelse i erkendelsesproblemet og dets ontologiske sammenhænge.

I det store værks titel er det da også

mere »Problem« end »Geschichte«, man skal understrege. Det kantiansk prægede hovedbegreb »Erscheinung«, den i den empiriske erfaring givne virkelighedsform, der som primært, men ikke endeligt bevidsthedsindhold tillige er normativ også for rækkevidden af den tænkning, hvori den objektiviseres, skaber sig selv, kan man sige, sit eget ontologiske problem i højere grad end det henter det fra historien og fortidens virkelighedsbetragtning. Når Barth vender sig til denne, er det da også for over for det, der er hans filosofiske problem, ikke at forsømme »die Geschichte anzuhören« og for der såvel at finde de paradigmatiske muligheder for dets behandling som at fremdrage de undertiden skjulte, men dog højst aktuelle forhold, hvorunder det gør sig gældende. Det er således den kritiske tilegnelse, der præger hans stofvalg og fremstilling, og en sådan er også afgørende for det fulde udbytte af hans bog og det ikke ringe arbejde, den byder læseren på. Men er den derfor efter sit oplæg og sit perspektiv mere et filosofisk end et filosofihistorisk arbejde, skal dens relative historiske værd dog ikke underkendes. Det er betydningsfuldt stof, den gør nærværende, præget af den tænkende medleven, der er så væsentlig også for den historiske metodes frugtbarhed. Alt i alt har Barth hermed givet et velkomment eksempel på, hvorledes man også i forhold til historien kan være filosof, mens han på den anden side, trods sin åbenhed for historien, ikke ganske kan siges at have undgået den rekonstruktion af dens

problematik, der så at sige følger af hans filosofiske udgangspunkt. Hvor meget den fænomenalistiske virkelighedsbetragtning end har kunnet befordre den historiske refleksion og erudition, synes den dog ikke at kunne undgå en vis goldhed. Er historien selv »Erscheinung«, er på sin side den historiske erkendelse bundet til en abstrakt eller postuleret idealitet, der kun vanskeligt rækker ud over sin egen problematik.

Denne vanskelighed viser sig også hos Barth og så meget desto mere som hans problem ikke specielt gælder forståelsen af den historie, han drager sig til vidne, men overhovedet spørgsmålet om virkeligheden og det forhold til den, som den filosofiske tænkning anviser og muliggør. Det er dette problem, der ud fra hans forudsætninger tegner sig i lyset af forholdet mellem »Erscheinung« og »Sein«, de to begreber, der angiver »der Raum des Seienden«, og som for tænkningen begge er udefinerlige og forudsatte yderpunkter, »ontische Gegenpole« (s. XI). Og hermed er der ikke blot tale om et akademisk problem, et systematisk-historisk tema, men om det reelle (og historisk reelle) problem, der for den i den kritiske idealisme indeholdte positivisme i virkeligheden er uundgåeligt, og som især opstår derved, at der i forholdet mellem væren og fænomen ikke alene gælder en ontisk struktur, men at modsætningen mellem dem tillige forbliver en irreduktibel modsætning i virkelighed. Som en eidetisk bestemmelse af den fænomenale virkelighed er væren her

på en gang en væsensbestemmelse, et forsøg på at sige, hvad fænomenet egentligt »er«, og samtidigt et abstrakt og transcendentalt begreb, der selv om det i erfaringen finder hele sit »reale« indhold, dog ikke er entydigt med dette. I en vis forstand er det derfor også den fænomenale virkelighed, der er den egentlige (sml. s. 167), fordi den er den for os oprindelige, den væren eller værensform (Seinsweise), der for os rummer det egentlige *An sich*, der ikke som for »logos« skjuler sig i sin ubegribelige grund, men som i erfaringen umiddelbart møder os som en sandeligt real, individuel og kontingent existens. Det foreliggende filosofiske problem er derfor også, kan man sige, for og i tænkningen, og som dens ene grænse, at fastholde denne værensform, ikke for i begreber at definere den, men som en forudsætning for alle begreber at påvise den. »Und es könnte dieser Aufweis,« siger Barth indledningsvis, »nur darin bestehen, dass wir in allem Denken des Seienden das, was gedacht wird, in seiner Bezogenheit auf ein Erstes und Letztes, auf »Erscheinung«, zu erkennen geben.« Ikke væren »dem Wesen nach« gælder det her, men hvad der i vort sigte, »mit Rücksicht auf uns«, er det første og det sidste: *Erscheinung* (s. XI).

Når Barth herefter vender sig til den videnskabelige virkelighedserkendelse, der med den græske filosofi afløste den mytiske verdensbevidsthed (en reel, men for os en lukket mulighed), så er da også det, han i første række retter sin opmærksomhed mod, den begrænsning

i anskuelsen af fænomenerne, der følger med en logos, der arbejder med prædikative begrebsbestemmelser, og som i sin søgen efter at erkende dem i deres urgrund eller princip griber ud over dem. Og ikke mindst vil han pege på den hermed givne mulighed for en »Entwertung der Erscheinung«, den »Verminderung des ontischen Gehalts des Phänomens«, der i filosofiens historie er et stadig tilbagevendende motiv (se s. 10–11). Tanke, væren og virkelighed hører trods alt på forhånd sammen i en struktur, dette står fast for Barth også i hans historiske betragtninger (jvf. bogens fra Aristoteles (De coel. A 3, 270 b 4–5) hentede motto), men med denne understregning også af det ustabile, ja næsten paradoksale i tankens virkelighedsforhold synes der med hans »Problemgeschichte« i virkeligheden at være tale om en filosofisk samvittighedsprøvelse, der uden at den bryder de konventionelle rammer dog kan ses som et udtryk for fænomenets oprør, ikke radikalt mod bevidsthed og tanke, men mod den ideale væren og dens »virkelighedsfjerne realitet« (*sic*, s. 122) som tankens illusoriske fristelse – og til fordel for en verdensbekræftelse, der bygger på »das aussereiditische Sein des phänomenal Wirklichen«, og som rummer i al fald muligheden for den »Verherrlichung des *φανόμενον*«, hvori naturalisme og spiritualisme kan mødes.

Prøver man på denne måde at gøre sig klart, hvilke forventninger (og hvilke ikke) man her kan stille til det så velvalgte og forjættende tema »Er-

scheinung«, finder man også, at bogens stofvalg og det perspektiv, hvori det fremlægges, nøje svarer hertil. Uden at være opsigtsvækkende er indholdsoversigten dog i selve sin formulering udtryk for et nøje gennemtænkt sigte og en i alle enkeltheder gennemført disposition og kan derfor også her tjene til vejviser: – 1. Die Erscheinung und der Urgrund in der Philosophie vor Sokrates. – 2. Idee und Erscheinung in der Philosophie Plato's. – 3. Das wirkliche Sein in der Ontologie des Aristoteles. – 4. Das Entschwinden der Wirklichkeit im Neuplatonismus – 5. Der Begriff der Realität im Mittelalter. – 6. Das kontingente Sein.

Set under et er det i hele denne sammenhæng, som det hører til Barths fortjenester således at overskue, Aristoteles og Aristotelismen, der har hans forkærlighed, og som bærer hovedlinien i fremstillingen. Idet det er i den fænomenalt givne virkelighed, at Aristoteles søger at bestemme det værende, kan hans ontologi i dens mangfoldighed betragtes som en »fortskridende følge af udsagn om det, som også vi betegner som »virkeligt« (s. 164). Eidos betyder her ikke en særlig eller en højere væren, der ligger til grund for virkeligheden i dennes mulige skikkelser, men er lig med denne i dens eidentiske bestemthed, svaret på spørgsmålet om, hvad denne virkelighed er eller hvorvidt den er (s. 149 sml. især s. 126). »In der »Energie« und in der »Entelechie« vollzieht sich darum die höchste Verdichtung des Seinsgehaltes, weil in ihnen die grösste

Prägnanz von Sinn, Form und Wesenheit Hand in Hand geht mit der höchsten Steigerung der Wirklichkeit. Es ist diese Vereinigung des Eidos mit der vollen Aktualität des Wirklichen, was diesen aristotelischen Begriffen ihre Durchschlagskraft verleiht. Wie sollte ihre Seinsbedeutung noch übertroffen werden können?» (s. 166). Og dette er ikke blot at forstå som et ontologisk postulat, men som en realitet, der er nærværende såvel i tingenes natur som i sjælen selv, i hvis tankeakt Aristoteles ser »die sublimste Möglichkeit der Aktualisierung«. »In der Seele und im Geiste findet er das exemplarische Sein der Wirklichkeit. Eben dort lässt sich jene Koinzidenz aufweisen, in der das Sein zu seiner Vollendung gelangt: das Zusammentreffen von gestaltkräftiger vernunftvoller und klar begrenzter Form mit derjenigen Aktualität wirklichen Seins, die dem singulären Sein und Geschehen eigen ist« (s. 167).

Som imidlertid bl. a. polariteten mellem akt og potens, materie og form viser det, er dog denne Aristoteles' ontologi i sin beskrivelse af virkeligheden ikke entydig. I en latent platonisme bliver der her tale om en forståelse af væren, der hæver denne over tilblivelse og forandring – som en virkelig væren dog, ikke en skygeværen, selv om den ikke længere til sin virkelighed behøver konkretisering i stoffet. Og på mange måder fremhæver Barth i forbindelse hermed de fælles aspekter hos Platon og Aristoteles. »Hier wie dort wird das »Geschiedensein« des Eidos ausgesagt, – eines Eidos, das Anspruch

auf eine erfüllte Seinsbedeutung und eben darum auf ontische Eigenständigkeit erhebt« (s. 187, sml. især s. 124, 149, 157 og 181).

Hvad Platon selv angår, betyder denne forståelse derfor også tilsvarende, at forholdet mellem ide og fænomen hos ham heller ikke uden videre skal opfattes som en dualistisk fordobling af realiteten. Barth understreger idebegrebets ambivalens. Ideen er ikke blot begreb, men som væsensbestemmelse også anskuelse af det konkrete fænomen i dets ideale skikkelse eller fremtrædelsesform – indem die Idee in die Erscheinung tritt wird das wirkliche Sein einer ideellen Bedeutung fähig (s. 122). Snarere end om en fordobling er der her tale om en modsvarighed, hvori tingenes væsen gennemskues og afsløres som en ideens væren, mens det på den anden side gælder, at denne ideværen hos Platon dog ikke udtømmende rummer det værende, men som sin modpol beholder »die Gegebenheit der Erscheinungen – eine Gegebenheit, die niemals integral in die eidetische Bestimmtheit eingehen kann« (s. 124). Men selv med denne modsætning, hvori ideen som »anskuelig væren«, men ikke derfor »enkeltværen« udskiller sig fra fænomenet, så forbliver det for den platonske ideerkendelse karakteristisk, at den dog atter og forsat behøver dette, »denn von der Erscheinung strömt ihr auf unsichtbarem Wege Farbe und Reichtum zu ... die Erscheinung wird im gewissen Sinne selbst zu eidetischen Sein; sie wird es insofern, als sie in ihrer eidetischen, wesenhaften Be-

stimmtheit das Eidos in die Erscheinung treten lässt« (s. 123).

Mens Barth hos Platon selv således overvejende understreger det positive sammenhæng mellem ide og fænomen, der karakteriserer selve idebegrebet og som gør fænomenet gennemskueligt for den sande væren, ja til dens udtryksform, så er det i hans vurdering af nyplatonismen de negative bestemmelser af den fænomenale væren, han fæstner sig ved. Vel er også for ham Plotins filosofi en af de store historiske muligheder for at komme til rette med fænomenet, med »die in die Erscheinung tretende Welt« – nemlig, »dass in der Erscheinung in grossartiger Befangenheit ein unvollkommener Seinsmodus gesehen wird, dessen Mangelhaftigkeit sich vom wahren Sein im Sinne eines unbedingten Zurückbleibens abhebt« (s. 254). Men i den måde, der herigenem på sin vis er tale om en verdensbekræftelse, en afbildning i den synlige verden af den kosmiske fornuft og dens skønhed, betyder dette dog ikke, at fænomenet her selv taler sit eget sprog for som sådan at blive til åbenbaring. Det er ikke engang længere et egentligt problem.

Hvor velbegrunder man nu end vil finde en sådan dom over den originale nyplatonisme, skal man dog nok være forsigtig med, som Barth her synes at gøre det, at udstrække denne til den samlede platonske tradition. Sansen for den konkrete virkelighed, »die Fülle der sich ausbreitenden Erscheinungen«, »die Probleme unseres endlichen Weltseins«, er ikke forbeholdt den posi-

tivistiske rationalisme, hvis fristelse er den abstrakte entydighed gennem erfaringen gjort gældende over for en alogisk (ontologisk indetermineret) virkelighed (sml. bl. a. s. 257 f og s. 376 f.). Og en afgørende svaghed ved Barths bog er, at han i denne sammenhæng i hovedsagen underkender den middelalderlige platonisme, den fornyelse af nyplatonismen i dens forskellige former, som kristendommen blev grobund for. Hverken Augustin og dennes originale opfattelse af forholdet mellem timeligt og evigt, mellem indre og ydre eller den dionysiske symbolisme tager han op, men med en bemærkning om, at den transcenderende grundholdning først og fremmest er til fremme for troen på kirkelæren, helliger han sig med største grundighed den af Aristotelesstolkningen udsprungne strid om almenbegrebernes realitet og derefter den thomistiske aristotelisme. Men med denne begrænsning er hans fremstilling af den ellers noget misbrugte universalielære højst læseværdig og perspektivrig, og det samme gælder analysen af forholdet mellem væsen og eksistens hos Thomas, heri indbefattet udredningen af de historiske forudsætninger for denne sontring fra Boethius til Avicenna. Og her – i skildringen af eksistensbegrebets opståen og formulering – kommer han alligevel ikke uden om hverken nyplatonismen eller skabelseslæren, som han da også i denne enkelte sammenhæng vurderer positivt.

Er erkendelsen af den eksisterende væren en berigelse af den traditionelle ontologi gælder det samme den kon-

tingente, i egentlig forstand den kontingent mulige, til forskel fra den nødvendige og den aktuelt virkelige. Det er den modale værens problematik, som denne præger den middelalderlige filosofi til forskel fra den klassiske, det her gælder. »Dieses Sein, das »auch nicht sein könnte«, indem es sich aus dem Bereiche des Möglichen als ein nicht bedingtes, unbegründetes, ungesichertes Sein heraushebt, ist dasjenige Sein, dem wir die Bestimmung der »Kontingenz« beilegen« (s. 347). For Barth er det ikke mindst dette begreb, der repræsenterer »das Problem der Erscheinung« – »was von der mittelalterlichen Philosophie als »kontingent« bezeichnet wird, ist nicht Anderes als das Sein in seiner Erscheinung« (s. 376) –, og også her ved han at pege på de vigtige, men for lidet kendte idéhistoriske sammenhænge, der omfatter arabisk tænkning, Thomas, Duns Scotus og den senmiddelalderlige nominalisme. Disse afsluttende afsnit er givetvis bogens mest originale og interessante, og den interesserede læser vil her føle sin erkendelse beriget.

Men tilføjes bør det også, at vil man yderligere øge denne berigelse, så er det ikke alene til fortsættelsen af Barths værk, man skal søge. Efter sit oplæg, sin sfære og sin horisont er dette af en sådan art, at det først er gennem en berigtigelse i lyset af andre perspektiver, historiske såvel som principielle, at dets specielle anliggende kommer til sin egentlige ret. Det vil derfor være på sin plads her at henvise til nogle vigtige værker, der i så henseende kan være

vejledende: – A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris 1937, – M. D. Roland-Gosselin, *Le »De ente et essentia« de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1948, – E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris 1948, – B. Romeyer, *Où va »l'Être et l'essence« de M. Gilson*, *Archives de philosophie* XVIII, 2, 1952, s. 83–115, – C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Brescia 1957.

Jørgen Pedersen.

FÆNOMENOLOGI OG HISTORIE

Ludwig Landgrebe: *Phänomenologie und Geschichte*. Gütersloher Verlaghaus, Gerd Mohn 1968. 207 S. DM. 28,00 indb.

Ludwig Landgrebe har været Professor i Filosofi i Kiel og er nu ved Universitetet i Köln. Blandt hans tidligere Skrifter er der en dygtigt skrevet Redegørelse for Filosofien i det 20. Aarhundrede, og nærværende Bog er en Række Afhandlinger, ni ialt, der trods Forskellen i Emner har kunnet samles under den fælles Titel Fænomenologi og Historie. Fænomenologien er jo blevet Navnet paa *Edmund Husserls* Filosofi, der uden om alle Enkeltiagttagelser vil skue Tingenes Væsensbeskaffenhed som saadan, deres Essentia. Den spørger om, hvad Tonen, Farven, Viljen, Trekanten osv. er som saadanne bortset fra de enkelte konkrete Fremtoningsformer, der møder os gennem vore Sanser. Fænomenologien spørger om, hvad der *menes* eller intentioneres, naar vi taler om disse Ting i Almindelighed; men *Landgrebe*

vil opfatte Fænomenologien i endnu videre Betydning, saa den kan tjene som Grundlag for en *Historiefilosofi*, og det er netop en saadan, han vil antyde gennem Bogen med dens forskellige Afhandlinger, af hvilke den første skildrer det historiske Problem i Relation til Husserls' Filosofi. En anden Artikel handler om aandsvidenskabelig Forstaaelse, en tredje om Hegel, og en fjerde analyserer Dialektikens Problem med Hensyn til baade Hegel og Marx. Bogens sidste Stykker skildrer den franske Filosof Merleau-Pontys Opgør med Husserls Fænomenologi og det filosofiske Problem, som knytter sig til Forestillingen om, at Historien har en Ende.

Ludwig Landgrebe arbejder i sin første Afhandling med det vanskelige Spørgsmaal om Forholdet mellem den Væsensbeskaffenhed, som Fænomenologien søger at fastslaa, og de Fakta, vi idelig oplever som noget, der kommer og gaar. Det første er noget statisk, medens det sidste er dynamisk, og denne Modsætning skulde synes at umuliggøre ethvert Forhold mellem Fænomenologien og Historien, da den sidste jo kun bestaar af lutter Enkeltled. Her vil *Landgrebe* søge at skue alt det historisk tilfældige ind under et videre Aspekt, idet han spørger efter det, som konstituerer denne Væren; men dermed er den historiske Fakticitet jo indgaaet i den filosofiske Problematik, og *Landgrebe* vil derfor mene, at vi her skulde have det Punkt, hvor Modsætningen mellem »Faktum og Væsen er ophævet,« som han udtrykker det S. 31 med en højst Hegelsk klingende Vending.

I Bogens store Afsnit om *Dialektiken* søger Landgrebe at finde en vis Lighed mellem Hegel og Marx, idet Dialektiken for dem begge er *Princip*, og dette Ord kan jo baade betyde Begyndelse og Grundsætning. Dialektiken er den Lov, ifølge hvilken Substansen kan forstaaes som noget bevægende, og den bliver saaledes Bevægelsesgrunden, i hvilken alt Værende faar Tilværelse. Dialektiken er imidlertid ogsaa 'Værensgrunden', men eftersom alt Værende altid er virkeliggjort i en Tilblivelsessammenhæng, er den ogsaa Vordensgrund, Grund des Werdens, og endelig er Dialektiken ogsaa Erkendelsesgrunden, da man uden den ikke kan forstaa, hvorfor noget netop er, som det er, og ikke anderledes. (Jfr. S. 84). Men Landgrebe er betænkelig ved denne vide Anvendelse af Dialektiken, fordi den sluttelig maa strande paa sin egen Lov, og dette sker, naar den tvinges til at blive sin egen Genstand; men da har vi jo ikke mere en Genstandserkendelse, men en Forvandling af den Erkendende selv. Ordene lyder, som var de fremførte mod Hegel af Søren Kierkegaard himself.

Men Ludwig Landgrebe vil ikke nøjes med at referere og kritisere. Han giver os sluttelig ogsaa sit eget *Historiesyn*, der gaar ud paa, at en Forstaaelse af Historien som Historie kun er mulig, hvis der ligger et teleologisk og formaalsættende Princip til Grund for den, og dette Princip skal saa at sige formidle mellem det, vi venter os ved Historiens Ende, og de faktiske Virkninger af vor Handlen. Landgrebe udformer her en Rettesnor for vore Handlinger, en

Maxime i Kants Betydning af Ordet: Du skal handle, som om det stod i din Magt at bidrage til Virkeliggørelsen af Historiens Endemaal! Naar Landgrebe betragter et saadant formaalssættende Princip som nødvendigt for at forstaa Historien som et fremadskridende Handlingsforløb, er han i Overensstemmelse med sin Heidelbergkollega *Karl Löwith*; men medens Löwith nægter Tilstedeværelsen af et saadant Princip, vil Landgrebe hævde det. Dette betyder imidlertid, at Löwith ganske opgiver at tale om Historien som en fremadskridende Proces i Tiden. Han vender tilbage til den gamle græske Tanke om alle Begivenheders Kredsløb, medens Landgrebe ser fremad mod et Endemaal i Historien.

Karl Löwith kaldte sin Bog for »Weltgeschichte und Heilsgeschehen«; men Landgrebe mener, at disse to Begreber ikke kan skilles fra hinanden. Historien udspringer af Begivenheder, og den har sin Begyndelse og Ende »ineins«. En Hændelse er ikke noget tilfældigt indtruffet, den er ikke det kontingente; men Hændelsens Mulighed har sin Grund i den sædelige *Frihed*, som staar under en Dom. Det, Hegel kaldte for Ideens List, er ikke noget, som skal forhjælpe kortsynede Mennesker til at vandre den rette Vej, men noget, som giver Mennesker Friheden i Betydning af den moralske Ansvarlighed. Ikke-Beregneligheden angaar ikke Handlingernes Følger, men Handlingerne selv, for saa vidt som de er Handlinger af den Frihed, der muliggør Lydigheden saavel som dens Modsætning. Med disse

Ord slutter Ludwig Landgrebe sin tanke-
tunge Bog, der ogsaa er tankerig.

Filosofiens to vanskeligste Problemer
turde være Forstaaelsen af Begreberne
Væren og Historie. Landgrebe har dri-
stet sig til at behandle dem i deres ind-
byrdes Relation. Dette kræver et Mod,
som kun kan belønnes med Læserens
Møje, der dog også kan ledsages af
en Tak.

Søren Holm.

Hermann Schweppenhäuser

KIERKEGAARDS ANGRIF F AUF DIE
SPEKULATION

Eine Verteidigung. 248 sider. Suhrkamp Ver-
lag, Frankfurt am Main 1967.

Hvis det er vanskeligt at læse Kierke-
gaards filosofiske skrifter, er det endnu
vanskeligere at læse Hegels. Men når
disse to vanskelige forfattere konfron-
teres med hinanden, som det sker i fore-
liggende habilitationsskrift, grænser det
til det uforståelige. Man er nødt til at
læse dette værk ikke blot med »hjerte-
kulen«, sådan som Kierkegaard læste
Görres Athanasius, men med intellek-
tets hulspejl. Det er sandelig ikke nogen
let lektüre. Man må arbejde sig igen-
nem det som gennem en vanskelig
kryds- og tværsopgave! Det er skrevet i
en slags begrebsstenografi, hvor man
omhyggeligt må passe på, at man ikke
overser en tankens nuance – ellers går
sammenhængen tabt. Det springer fra
bjergtop til bjergtop uden at tage vejen
gennem dalene. Det kræver »begrebets
anstrengelse«, som Hegel siger. Dertil
kommer – og det er en mangel – at det
er skrevet på en for den tyske intelli-

gentia typiske maner, som partout vil
have alle nuancer med i en sætning.
Ustandselig støder man på nye orddan-
nelser, uvante konstruktioner, lange sæt-
ninger med indskudte parenteser. Les-
sing ville have sagt: »Mindre havde væ-
ret mere«.

Bogens indhold er Kierkegaards kend-
te angreb på spekulationen. Undertitlen
lyder: »Et forsvar«. Men vel at mærke
– ikke et forsvar for Kierkegaard, men
for Hegel. Hegel bliver taget i forsvar
over for Kierkegaard. Og dog er dette
forsvar – i overensstemmelse med He-
gels filosofi – ikke ensidigt. Også Kier-
kegaard får sin ret, især når han kritise-
rer Hegels krav på den absolutte sand-
hed. Det er, som om man overværer en
proces, hvor man er i tvivl, om man af
den offentlige anklager, det »almenes«
repræsentant, skal lade sig indtage mod
den anklagede, eller skal stå på den an-
klagedes og hans sagførers side, som
forsvarer den »enkeltets« interesse. For
så vidt er bogen meget spændende. Den
er i al sin korthed en tankens odysse.

Forfatteren identificerer sig på ingen
måde med den Hegel, som Kierkegaard
bekæmpede eller mente at bekæmpe.
Han selv er kritisk over for denne He-
gel. Han bebrejder ham, at han har ind-
skrænket det absoluttes »proces« »auf
das blosse Ewigkeitsverhältnis« (41).
For ham har den berømte »mediation«
noget at gøre med samfundet. Vil man
placere ham i filosofihistorien, hører
han nærmest til venstrehegelianismen.
Hans lærere er Th. W. Adorno og H.
Marcuse. Feuerbach, Marx og Brandes
citeres med bifald.

Schweppenhäusers forsvar for Hegel retter sig mod Kierkegaards kritik af dialektikken. Kierkegaard, hævder han, har misforstået Hegels begreb »meditation«. En dialektikkens kritik, hvis inderste drivkraft ikke er selve det dialektiske, truer med at falde tilbage til et standpunkt, som det mener at have tilbagelagt. Indlader man sig derimod på dialektikken, går man ind i kritikens medium, det vil sige: i begrebets inderste, tvinger det én til en konfrontation med momenternes konstellation, hvis konstitutive vekselvirkning er selve filosofiens egentlige væsen. Dette har Kierkegaard forsømt. I hans værk er der ikke for meget, men for lidt ægte dialektik. Kierkegaard har ensidigt lagt sig fast på »identitetsprincippet«. Han har ikke lagt mærke til, at det ene moment kræver det andet, og at deres gensidige vekselvirkning konstituerer og opbygger virkeligheden.

Schweppenhäuser påviser dette i fire kapitler, hvoraf det første »Existenz« analyserer den »ulykkelige bevidsthed« i Kierkegaards begreb fortvivlelse i »Sygdommen til døden«, Det andet kapitel undersøger under overskriften »Chimäre« Kierkegaards mærkelige dichotomi. Han understreger de forudsætninger og konsekvenser, som denne kategori har hos Kierkegaard i modsætning til Hegels dialektiske vekselvirkning. Her tages også stilling til Kierkegaards kendte antipati mod det historiske og det objektive. Det tredje kapitel »Paradoxie« behandler kærnen i Kierkegaards religionsfilosofi og søger at bevise denne tankes filosofiske uholdbar-

hed. Det fjerde kapitel taler om »Unmitelbarkeit« og søger at påvise, at Kierkegaard har misforstået dette begreb hos Hegel. Hos Hegel er det »umiddelbare« det abstrakte, som først konkretiseres ved formidling.

Derefter omtales i fem »ekskurser« i en nøjagtig tekst- og begrebsanalyse de tilsvarende hegelianske grundbegreber med deres respektive dialektik i stadig konfrontation med Kierkegaards eksistentielle kategorier. Et afsluttende »Postscript« danner et i formen fornemt, men i sagen meget skarpt angreb på to Kierkegaarddisciple: Heidegger og især Bultmann ud fra filosofiske forudsætninger. Der levnes ikke Bultmann meget!

Det er vanskeligt, for ikke at sige umuligt i en kort anmeldelse at gøre rede for den giganternes kamp, man oplever i denne bog. Det ville kræve en ny bog. Men den bekræfter i mangt og meget N. Thulstrups disputats, for så vidt som den viser, at Kierkegaard ikke kendte meget til Hegels tekster, især ikke til hans »Wissenschaft der Logik« (25, 234). På vigtige punkter har Kierkegaard derfor misforstået Hegel. Schweppenhäuser insinuerer ligefrem, at Kierkegaard ud fra sine forudsætninger og konkrete analyser ganske vist begav sig ind på dialektikkens felt, men standse brat, hæmmet af sine ureflekterede grundprincipper. Blandt disse nævner Schweppenhäuser bl. a. identitetsprincippet; den i grunden lutherske dichotomi; hans misforståelse af det umiddelbare; hans filosofisk uholdbare teori om paradokset, og hans naive nominalisme.

En grundforudsætning for Kierkegaard er, at begrebet (kun) er et tegn på tingen. Begreb og ting er indbyrdes inkommensurable. Kierkegaard kender ganske vist en begrebernes dialektik, men han »perhorrescerer« (232) en dialektik mellem begreber og tingene.

I »Vierter Exkurs« giver Schweppenhäuser en udmærket analyse af Hegels ansatspunkt, som det kommer til udtryk i hans teologiske ungdomsskrifter. Det drejer sig om en kristent præget forløsningslære. Ifølge disse skrifter gælder det om at genoprette den »al-enhed«, som er gået tabt efter at det »ene« har adskilt sig i lutter »enkelte«. Det »ene« har fæstnet sig og er stivnet i enkeltheden, i hvilken det »ene« døde. Disse spekulativ-teologiske tanker hænger sammen med den kristne trinitets- og skabelseslære. Desværre er forfatteren ikke kommet ind på denne sammenhæng. Han har heller ikke berørt vigtige publikationer, som har beskæftiget sig med dette problem. Blandt disse kan nævnes: Pierre Henrici, Hegel und Blondel, München 1958; Jörg Splett, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels, München 1965 og den vigtige artikel med mange nye erkendelser: Georges Van Riet, Le problème de Dieu chez Hegel, Athéisme ou Christianisme? (Revue Philosophique de Louvain, 1965).

Hölderlin, Hegels ungdomsven i Tübingen Stift, har over sit prosadigt »Hyperion«, der ligesom er en poetisk udformning af Hegels ansatspunkt, sat et motto, som er hentet fra et epitaf over Ignatius af Loyola. Sætningen lyder: »Non coerceri maximo, contineri mi-

nimo, divinum est«. Denne sætning er i virkeligheden en sammenfatning af Hegels tanker – og samtidig udtrykker den en kristen sandhed. Måske kan vi efter Kierkegaards ofte berettigede kritik af Hegel også idag endnu lære noget af Hegel. Hegel er langt fra »færdig« efter Kierkegaards ætsende kritik.

H. Roos.

Niels Thulstrup:

HEGEL

København 1967, 84 pp. Gads forlag.

Kierkegaards læsere kender mere end Hegels navn; de kender ogsaa noget til læren hos denne største blandt idealister. Mange sider har Kierkegaard reserveret til gendrivelsen af Hegel, ikke mindst for de af hans elevs skyld, der saa i hans filosofi den bedste kristendoms-tolkning. Mange gange kaldte Kierkegaard Hegel tom og illusorisk, omend han ikke kunne skjule en beundring for »spekulationen«. Alt dette gjorde Kierkegaard som en begejstret kristendommens apologet.

Hvad enten det nu var denne begejstrings skyld, eller det var den forudsætning, at samtidens lærde læsere sikkert kendte Hegel, gav Kierkegaard ingen fremstilling af Hegels system. Ingen af hans Hegel-indviede sider fortæller nøgternt, hvorledes Hegels grandiose filosofiske tilværelses-system blev opbygget og skulle forstaaes. Den nutidige Kierkegaard-læser kender normalt

ikke mere til idealismen end hvad der staar i et oversigtsværk; vil han i dag forstaa Kierkegaards kritik af Hegel, kan han derfor ikke nøjes med Kierkegaards afvisning og maa nødvendigvis søge oplysning andetsteds.

Indtil for nylig maatte den danske læser gribe til fremstillinger paa fremmede sprog. Men professor Thulstrup har bødet paa denne mangel; hans disputats »Kierkegaards Forhold til Hegel« og den lille bog, som udkom samme aar som disputatsen, kort kaldet »Hegel«, giver læseren den savnede fremstilling af Hegels filosofiske system i hænde.

Bogen beretter kort om Hegels liv (men hvorfor nævne hans søn udenfor ægteskab?), om de filosofiske traditioner, som gik forud for ham, og giver en præcis og kyndig fremstilling af »systemet«. Afsnit som: »Fra umiddelbarhed til absolut viden«, »Guds væsen i sig selv (Logikken og metoden)«, »Guds vej ud i verden (Naturfilosofien)«, og »Guds vej hjem (Åndsfilosofien)« behandler baade systemets principper og deres forklaring, applikation. Bogen slutter med en kort redegørelse for Hegels disciple og angiver udgaver af Hegels værker samt den vigtigste litteratur om ham.

Kritiske fremstillinger af Hegel har der altid været nok af; man kan egentlig ikke møde Hegel nævnt anderledes end under kritik! – men af saglige fremstillinger er der faa. Thulstrups lille, men kyndige bog udfylder mangelen i dansk filosofisk litteratur.

MMTh.

Heinrich Barth:

ERKENNTNIS DER EXISTENZ

Grundlinien einer philosophischen Systematik.

Schwalbe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart, 1965. 740 sider.

Heinrich Barth, f. 1890 som fire år yngre broder til Karl Barth, blev 1928 professor i filosofi i Basel og fortsatte ved samme universitet, til han i 1960 blev emeritus. I sine sidste leveår søgte han at sammenarbejde hovedresultatet af sit filosofiske arbejde i et monumentalt værk »Erkenntnis der Existenz«, som venner af ham har parallelliseret med Heideggers »Sein und Zeit«, Jaspers »Philosophie« og Sartres »L'être et le néant«, altså de mest opsigtsvækkende filosofiske arbejder i den sidste menneskealder på det europæiske fastland. Han nåede at få arbejdet færdigt til trykken, men da han den 22. maj 1965 afgik ved døden, måtte venner af ham besørge selve udgivelsen. De har forsynet værket med et navneregister og har valgt i stedet for et sagregister at udarbejde en »udførlig indholdsfortegnelse«, som læseren af den næsten uoverskueligt tykke og i fremstillingen ofte særdeles omstændelige bog vil være taknemlig for. Aparte nok gør de i et lille »Anhang« opmærksom på, at dette kun er ment som hjælpemidler. »Forfatteren ønskede sig nemlig altid de læsere, der virkelig lod sig konfrontere med de grundtanker, der er udviklet i teksten.« Hvilke forfattere gør ikke det!

Heinrich Barth har aldrig fornægtet sin teologiske herkomst, søn som han var af en teologiprofessor, eller sin kir-

kelige tilhørighed. Han var da også i sin tid trofast medarbejder ved det engang så berømte tidsskrift »Zwischen den Zeiten«, hvor hans broder faktisk var centrumsfiguren, og han har f. eks. skrevet artikler i det i Basel udgivne »Theologische Zeitschrift«. Det viste sig imidlertid hurtigt, at han stod væsentlig anderledes til forholdet mellem filosofi og teologi end broderen. Faktisk kom han til at stå Emil Brunner nærmere end Karl Barth. Han var f. eks. bidragyder til det festskrift, som Brunner fik i 1959. Brunner selv har også følt et væsentligt fællesskab med denne mand, der ifølge Brunner står i linien fra Platon, Augustin, middelalderens skolastikere og frem til Marburgerskolens nykantianisme, som han allerede som student havde stiftet indgående bekendtskab med.

H. Barth er altså filosof og kirkelig kristen. Men han er ivrig for at drive retscaffen filosofi uden indblanding af »fremmed« stof. Som han fremtræder i den her omtalte bog mærker man særdeles tydeligt den forbindelse tilbage til Platon, som Brunner rørte ved, og den stærke afhængighed af Kant, mens mænd som Cohen og Natorp ikke nævnes, men nok alligevel er der. Hvad den platoniske tradition angår, er der imidlertid den for Barth alt afgørende forskel, at han ikke vil forstå filosofien som ontologi, hvorefter det egentlige befinder sig i en tidløs evighed, i uforanderlighedens selvtilstrækkelighed, men han vil drive eksistensfilosofi, hvor det afgørende er øjeblikket eller det, der ligger i ordet vorden, vorden i nutid.

Han nægter ikke, at der i den tilværelse, filosofien beskæftiger sig med, er noget, der allerede er »vorden«, er blevet til. Derfor undgår man ikke ontologi, men denne er sekundær i forhold til eksistensforståelsen. Og egentlig er selve det, der er »blevet til«, også inde under »vorden«, idet der aldrig er tale om en selvfølgelig, problemløs kontinuitet, men selv det fasteste melder sig stadig på ny i tidens dimension.

Idet således ordet »eksistens« bliver helt centralt, mindes Barth selvfølgelig Kierkegaard. Men han er ivrig for (allerede s. 48) at slå fast, at eksistensfilosofien ikke begyndte med denne, men faktisk mere eller mindre klart har meldt sig lige fra den europæiske filosofis tidligste epoker. H. Barths egentlige modpart er vel imidlertid Heidegger, hvem han i øvrigt allerede i 1929 forsøgte et opgør med. Den Heidegger, han vender sig imod, er stadig ham fra »Sein und Zeit«, 1927, mens den senere fase i Heideggers tænkning ikke synes at have gjort indtryk på ham. Det, han bebrejder denne »tidlige« Heidegger er, at han vil udarbejde en ontologi og derfor kredser om menneskets »Dasein«, og at han ifølge Barths opfattelse først sekundært indfører ordet »tid« og hvad dermed er givet, mens dette sidste for Barth er alt afgørende. Om han så dermed virkelig rammer Heideggers berømte bog, er et andet spørgsmål. Men det er jo rigtigt, at Heidegger hverken er eller ønsker at være eksistensfilosof, hvad Barth særdeles pointeret vil være. Og han bebrejder i øvrigt generelt hidtidig eksistens-

filosofi, at den ikke for alvor har orienteret sig ud fra det »tidslige«.

Denne anklage kan jo imidlertid ikke ramme E. Grisebach, især som vi kender ham fra hans nu næsten glemte bog »Gegenwart« (1928), hvis sondring mellem »Wahrheit« og »Wirklichkeit« netop helt er orienteret ud fra tidsbegrebet. Og anklagen ville også være uretfærdig mod Karl Heim, som Heinrich Barth i visse væsentlige udredninger minder stærkt om, men ikke nævner. Måske er han også væsentlig uafhængig af begge de nævnte.

Det vil forstås, at et centralt afsnit i bogen er det, der hedder »Die Existenz in der Zeit.« Egentlig er »eksistens« det, at noget træder frem, viser sig i den helt »uanskuelige« nutid, i det »øjeblik«, der aldrig er som en omend aldrig så kort væren, det, som vi altså kun i tilnærmelse, ja dybest set uegentligt kan erkende. Nutid er altså ikke et forskubbeligt punkt på tidslinjen, men selve det »moment«, da en »begivenhed«, et »fænomen« aktualiserer sig, hvor »det fremtidige« (das Zukünftige, d. v. s. das, was auf uns zukommt) virkeliggør sig, hvor det virkelige »vorder«. I det øjeblik, vi vil erkende det, måske tilmed reflektere over det, er det borte. En analyserende refleksion kan ødelægge selve det levende liv. Og dog må og skal vi give plads for analyse og refleksion. Eksistensfilosofien vil jo netop være en erkendende »tilbagevendende« til eksistensen og når dog aldrig mere end »eksistensens skygge«, selv om den gerne skulle være »eksi-

stensnær« erkendelse. I lyset heraf forstår vi også så meget som muligt af, hvad ægte fremtid er. Den vulgære opfattelse ser nærmest det fremtidige som et forud fastlagt, der, når tiden er inde, uvægerligt indtræffer. For eksistensfilosoffen derimod er der tale om det altid nye, der »vorder« i et moment, hvor den eksisterende er engageret, udfordret.

Men hvad betyder da »du'et« i denne sammenhæng? Mens adskillige eksistensfilosoffer og teologer ofte, når talen er om den »uanskuelige« »nutid« udelukkende eller væsentligst har kredset om det »ægte« møde mellem to,, hvor al egentlig erkendelse ville ødelægge det hele, nuet, hvor det egentlige sker, opleves, men ikke opfattes, end-sige vurderes, er det efter mit skøn værdifuldt, at H. Barth, i øvrigt på lignende måde som Karl Heim, først søger at udrede, så godt det er muligt, hvad jeg'ets eksistens i »nutiden« vil sige, før han går over til at tale om et »jedu-møde«. »Du'et« i dets »nutidige«, rent eksistentielle væren eller rettore vorden opfatter vi også kun tilnærmet. Vi prøver at forstå »den anden«, den »fremmede« oplevelse i dens »eksistens«, eksistensens given sig til kende i »nuet«. Det lykkes ikke i enhver samtale, det lykkes bedst, når to kender hinanden, men det lykkes aldrig helt. Skulle det restløst fuldbyrdes, måtte det betyde, at der var to »metafysiske« »sjæle«, der efter deres »væsenskerne« egentlig var een og nu realiserede denne enhed. Men sådan er det ikke. Nutiden virkeliggør sig for den anden

som for mig, og vi når selv i bedste fald kun en »deficient« forståelse, »fragmentarisk, utilstrækkelig, skæv«. Man bedes i øvrigt bemærke, at der hos H. Barth ikke er tale om, at erkendelsen af »den anden« skulle være udelukket i det ægte »jeg-du-møde«. Det problem, som spiller så stor en rolle i dr. theol. P. H. Jørgensens disputats (1967), eksisterer altså egentlig ikke. Selv om Barth som en god moderne tænker hugger slemt til traditionel tale om et subjekt-objekt forhold, ville han sikkert her have været enig med dr. Jørgensen. Hele behandlingen af forholdet til et du kommer da også i et kapitel med den meget nøgterne titel »Die Koexistenz«.

Særdeles vigtig er nu også den måde, hvorpå Barth viderefører og ombøjer traditionen fra Platon og fra den Kant, der skrev »Kritik der praktischen Vernunft«. Erkendelse har, ræsonnerer Barth, uvægerligt at gøre med sandhed. Og et handlingens valg stiler mod »det gode«, det i situationen bedste. Altså er sandhed og godhed de transcendentale mulighedsbetingelser for eksistens. Disse begreber »eksisterer« selvfølgelig ikke. Men de normerer eksistensen. Selv er de »transcendente«, men ikke som en slags oversanselig, metafysisk realitet, men som retningsgivende. De centrale udtryk må næsten anføres på tysk, om de skal være forståelige. »Das Transzendente ist nicht ein »an sich« Seiendes, vielmehr die sinngebende Voraussetzung der sich aktualisierenden Existenz.« (s. 355). Mennesket eksisterer kun i denne aktualiseren. Vist kan

man tale om menneskets autonomi, men da skal dette begreb forstås sådan, at mennesket i sin frie, autonome handlen er inde under en rettesnor (»ein Richtmass«), som han skal underkaste sig. Dette er for Barth så vigtigt og egentlig så selvfølgelig, at han hævder, at menneskers »sameksistens« ville blive håbløs kaos, om denne fælles, retningsgivende, transcendentale instans ikke var der. Dette transcendentale er i eminent forstand »dynamisk«.

Så melder selvfølgelig problemet »det onde« sig. Det er åbenbart, at Barth her ved sig stående over for store vanskeligheder. Det er det eneste sted, hvor jeg mener at have fundet en lille bisætning, der indicerer, at han har spurgt sig selv, om han nu også her virkelig bliver stående ved en rent filosofisk erkendelse, underforstået, om ikke mod hans vilje teologisk forståelse blander sig ind. Svært er det. Han afviser ret let en dualistisk, såkaldt »manikæisk« opfattelse. Den ville jo betyde læren om en oversanselighed, der var radikalt tvedelt. Mere drages han åbenbart mod en platonisk-nyplatonisk-augustinsk forklaring, hvorefter det onde er en mangel på sand væren, en defectus. For så vidt også denne lære er »metafysik«, må den selvfølgelig afvises af en tænker, for hvem den egentlige virkelighed er eksistensen. Men hans eget svar er, om jeg ser ret, dog nærmest nyplatonisk i eksistensfilosofisk ombøjning. Vist vil han tale om viljens trods, menneskets egenvillighed, dets egenmægtige nej til at lade sig retlede af transcendensen. Men når dette skal

udfoldes, ender vi dog i en tale om, at »noget mangler«, at transcendensens »dynamis« ikke slår igennem. Vist er det onde ikke blot en »fejl«, en »mangel«. Med Kant vil han tale om »det radikale onde«. Og det betyder, at mennesket i overmod vil selv. Det er »eine Ausschweifung in eine trügerische Transzendenz«, som vi f. eks. oplevede det i nazismens apoteose af nationen. Her er tale om en »forblindelse« eller bedre »Verblendung«. Men til sidst kan det dog siges, at denne »Verblendung« beror på en privation. Det onde kan synes at være en »modmagt« mod det gode, men på en måde står vi dog over for den rene negation. Og har det onde virkelig magt, må det betyde, at også her må trods alt noget godt være virksomt.

Til sidst rejser så Heinrich Barth i et afsnit, der kaldes »Ausblick«, det for en filosof med hans kristne grundholdning særdeles vigtige spørgsmål om forholdet mellem filosofisk og teologisk erkendelse. Som han opfatter filosofien, er det klart, at han ikke kan bifalde den »arbejdsfordeling«, der ganske simpelt tildeler hver af disse »discipliner« sit af »modparten« uafhængige arbejdsfelt. Teologien har altid på ny behøvet hjælp fra filosofien, og denne sidste kan ikke nøjes med at være et rent »denesidigt« anliggende. Den udtaler sig på sin særlige måde om tilværelsens sidste spørgsmål. Den peger hen mod, ja taler direkte om det transcendent. Dens sandheder og religionens sandheder kan ikke smertefrit fordeles på to planer. De taler hver på sin måde om det samme

og kommer følgelig i højeste grad hinanden ved.

Men selvfølgelig kan Barth heller ikke være tilfreds med den løsning, der på klassisk måde er givet af Thomas Aquinas. Erkendelsen kan ikke ses som et hus med to etager, hvoraf den nederste sorterer under fornuften, men på en sådan måde, at den er indrettet på den »overbygning«, som kun den kristne tro og teologi kan »indrette«. Det er da heller ikke rigtigt, at kun teologien har med det »oversanselige« at gøre. Ret filosofi øser også sin erkendelse fra forbindelse med transcendensen og kan ikke forstås som en rent immament foreteelse.

At Barth heller ikke kan være tilfreds med en løsning som Hegels, er det næppe nødvendigt at udrede. Han er selvfølgelig helt klar over, at »religionen«, d. v. s. kristendommen giver noget, som selv den rigtigste filosofi ikke kan nå frem til. Den filosof, for hvilken trossandhederne bliver en realitet, erkender, at hans filosofi forblev den underlegne, den mangelfulde part. Han ved f. eks., at filosofien ikke kan bevise Guds tilværelse. I al deres knaphed (knaphed er ellers ikke H. Barths kardinaldyd) er hans bemærkninger herom ganske på linie med, hvad f. eks. den franske teolog Roger Mehl har udredet, nemlig at filosofiens »højeste og realeste væren« aldrig kan være identisk med Gud. Eller nu menneskeopfattelsen. Filosofien kan nå frem til at udrede begrebet »personlighed«, hos Barth nogenlunde som hos Kant. Men religionen og teologien taler om barne-

forhold til Gud. De to bestemmelser er så vist ikke identiske. Men de udelukker ikke hinanden, de har tværtimod meget med hinanden at gøre.

Barth kan da også tale, som var svaret følgende: Filosofien klarlægger forskellige problemer og peger ikke mindst mod den transcendens, der alene muligvis gør eksistens; men tilbage bliver store problemer, eksistensens åbne spørgsmål, ikke mindst det, der hænger sammen med begrebet »kontingens«. Her kan kun et svar fra troen give evig gyldig retledning. Til sidst synes vi da at ende i et standpunkt, der minder stærkt om thomismen. Men nej, fastholdes. Thomismen gør det hele for problem-løst. Den ejer en målestok for sandheden, hvormed den klarer »det hele«, altså også teologiens og filosofiens indbyrdes forhold. Barth understreger atter og atter det spændingsfyldte. Han kæmper jo på en gang for den kristne tros suveræne ret og for den væsentlige betydning af det filosofiske arbejde, han selv er engageret i. En klar grænse-regulering er ikke mulig, endsige da det standpunkt, at filosofien skulle være overflødig. Men en klar redegørelse for forholdet kan forfatteren ikke siges at have givet, selv om det naturligvis er et problem, han tidligere har tumlet med.

Som antydet kan man bebrejde forfatteren unødigt bredde, ja ordrigdom. Så slem som sin berømte broder, når denne er værst, er han dog ikke. Men alligevel, bogen ville have vundet ved en »stramning«. Er man væsentlig enig med H. Barth, er det imidlertid forståeligt, at man har ment at kunne side-

stille dette værk, kronen på et langt livs forsken, med de største filosofiske værker i nutiden. En sådan placering vil dog næppe lykkes. H. Barth beholder sikkert sin langt beskednere plads. Han er for angribelig. Efter mit skøn er det især den måde, hvorpå han taler om »det transcendent« og »det onde«, der kalder på indsigelse. Men dette er jo så centralt, at hvis en kraftig indsigelse her tages til følge, må spørgsmålet om forholdet mellem filosofi og teologi stilles i helt nyt lys.

Hele dette problem kan jeg naturligvis ikke her tage op. Noget mener jeg at have ydet i min »Religionsfilosofi«. Her, hvor det drejer sig om et bidrag til »Kierkegaardiana«, må det, selv med fare for en vis uretfærdighed mod Heinrich Barth, og med fare for at simplificere problemet for stærkt, være tilladt at slutte med en notits af den 25-årige stud. theol. S. Kierkegaard: »Chrstd. vil ikke underhandle med Philosophien, om denne end vil dele Byttet med den, den vil ikke at Sodoms Konge skal sige: jeg haver gjort Abraham riig.« (Pap. II A 790).

N. H. Sørensen.

Bernard Delfgaauw:

GESCHICHTE ALS FORTSCHRITT I-III
J. P. Bachem in Köln 1962, 1965, 1966.

In seinem dreibändigen Werk *Geschichte als Fortschritt* sucht Bernard Delfgaauw, Professor an der Universität zu Groningen, die ständig aktuelle Frage nach dem Sinn des geschicht-

lichen Geschehens zu stellen und zu beantworten. Die Bewertung des geschichtlichen Daseins unterliegt jeweils den herrschenden Tendenzen und den geistigen Strömungen der Zeit. In der neueren Zeit haben sich verschiedene Auffassungen geltend gemacht, bei denen die hohe Schätzung des menschlichen Daseins, die vor allem durch das Christentum vertreten ist, in Misskredit geraten ist. In erster Linie waren es die grossen Errungenschaften auf dem Gebiete der Naturwissenschaften, insbesondere die neuen biologischen und paläontologischen Erkenntnisse, die die Anschauung vom hohen Werte des menschlichen Daseins erschüttert haben; danach wird der Mensch bloss als die höchste Stufe der organischen Entwicklung angesehen und seine Sonderstellung gegenüber anderen Lebewesen verneint. Auch die industriellen und die sozialen Verhältnisse haben dazu beigetragen, den Menschen bloss zu einem Ding oder, besser gesagt, bloss zu einem unwesentlichen Glied in den grossen Zusammenhängen des weltlichen Geschehens herabzusetzen.

Delfgaauw sieht es nun als seine Aufgabe, in dieser Zeit, wo die Entwertung des Menschen ständig an Boden gewinnt, eine Neuorientierung über die geschichtliche und existentielle Stellung des Menschen zu geben, indem er unter Berücksichtigung der neuen Errungenschaften der Naturwissenschaften und der neuen Kenntnisse vom Menschen auf die Einzigartigkeit des menschlichen Daseins hinweist.

Delfgaauw berichtet, dass er den er-

sten Anstoss zu seinem Werk durch die Lektüre des Buches *Le Phénomène Humain* von Teilhard de Chardin erhalten hat. Teilhard de Chardin hat ja versucht, zwischen den neuesten paläontologischen Kenntnissen über den Ursprung des Menschen, der deutlich auf die vormenschlichen Vorfahren des homo sapiens hinweist, und der hohen Wertung der menschlichen Existenz einen Zusammenhang herzustellen. Ausserdem betont Delfgaauw, dass auch Heideggers Existenzphilosophie ihm bei seiner Arbeit der Erhellung der geschichtlichen und existentiellen Verhältnisse der Menschen grosse Dienste geleistet hat.

Delfgaaus Grundanschauung, die alle seine Ausführungen und Analysen in allen drei Bänden beherrscht, ist die, dass die ganze organische Entwicklung und insbesondere der Entwicklungsgang des Menschen und seine Geschichte als Fortschritt im »Wachsen der Freiheit« zu betrachten sind.

Die aufsteigende Linie in dieser Entwicklung gibt Delfgaauw folgendermassen an: »In dieser sich verändernden Wirklichkeit zeigen sich dann nacheinander die folgenden Stufen, die sinnvoll nur als Fortschritt interpretiert werden können (Band I, Kap. II-2): die unstrukturierte Materie, die strukturierte anorganische Materie, die organische Materie, das primitive einzellige Leben, das mehrzellige Leben mit seiner Differenzierung in Pflanzen- und Tierreich und seinem Emporsteigen im Tierreich von primitivem zu höherem Bewusstsein, die primitive nomadische Mensch-

heit, die agrikulturelle Menschheit, die industrielle Menschheit.« (Band II, 184).

Dabei wird von Delfgaauw stets unter geschichtlicher Entwicklung der Menschheit in der Richtung auf die Freiheit die Bedeutung des Individuellen hervorgehoben. Er sagt diesbezüglich: »Weltgeschichte ist eine Abstraktion, sobald sie etwas anderes bedeutet als einander folgende Generationen individueller Menschen. Wenn dieser Gang der Geschichte ein Wachsen der Freiheit ist, dann heisst das gerade, dass immer mehr das Recht des individuellen Menschen sich in der Geschichte Geltung verschafft.« (Band II, 199).

Die ständig wiederkehrende Hervorhebung dieses Individuellen deutet darauf hin, dass Delfgaauw auch von Kierkegaard, dessen guter Kenner er ist, Impulse zu seiner Arbeit erhalten hat. Eine weitere Bestätigung in dieser Richtung liefert Delfgaauws Begriff der Freiheit, der bei ihm eine ausführliche Behandlung erfährt und worin Delfgaauw, wie einst Kierkegaard, Protest gegen die Hegelsche Auffassung einlegt, dass die Geschichte zuletzt als ein notwendiger Prozess verstanden werden kann. Auch für Delfgaauw ist folgende Äusserung von Hegel nicht annehmbar: »»Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.«« (Bind II, 198). Für Delfgaauw »kann ein Fortschritt in Freiheit niemals ein notwendiger Fortschritt sein.«

Im ersten Band konzentriert sich Delfgaauw auf die Herausarbeitung der

Grundkategorien für die geschichtliche Entwicklung, wobei seine Unterscheidung zwischen der der Aufgabe der Ontologie und der Metaphysik besonders interessant ist. Ontologie ist eine vorbereitende Wissenschaft. Dieser Unterschied wird von Delfgaauw folgendermassen angegeben: »Während sich die Ontologie auf die innere Struktur und den Sinn der Wirklichkeit richtet, erhebt die Metaphysik die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Ganzen der grundsätzlich wahrnehmbaren Wirklichkeit und nach dem, was grundsätzlich über diese Wirklichkeit hinausgeht.« (I, 72–73. Insofern beherrschen die ontologischen Erwägungen den ersten Band der *Geschichte als Fortschritt* und bereiten den Weg für die nächsten beiden Bände, wo diejenigen Aspekte immer entscheidender hervortreten, die eine Deutung der empirisch erfahrbaren Wirklichkeit jenseits dieser Wirklichkeit erheischen. Die angewandten Kategorien im ersten Band zielen somit schon von Anfang an auf ein höheres Verständnis sowohl der organischen als auch der geschichtlichen Entwicklung und ermöglichen eine Annahme von ständig aufsteigenden Formen dieser Entwicklung. Hierbei stützt sich Delfgaauw auf die Gedankengänge von Teilhard de Chardin, die die ganze Problematik der organischen Entwicklung des Menschen von niederen Urformen aus in Zusammenhang zu bringen suchen.

Es werden danach sehr allseitig und aufschlussreich der Gegensatz »Mensch und Tier« beleuchtet und die spezi-

fischen Eigentümlichkeiten des homo sapiens im Verhältnis zu nachweisbaren Vorfahren des Menschen aufgezeigt. Damit wird auch der Weg gebahnt, um eine Reihe ganz spezifischer Kategorien für die menschliche Existenz anwenden zu können – gegenüber allen Versuchen, eine bloss ununterbrochene Kontinuität in der Entwicklung des Menschen aus niederen Formen zu behaupten.

Im zweiten Band steht dann die menschliche Existenz in ihrer ganzen Problematik im Brennpunkt des Interesses. Ausgehend von Heideggers fundamentalen Kategorien unterzieht Delfgaauw solche Begriffe wie Zeit, Bewusstsein, Freiheit und Tod einer gründlichen Analyse. Diese Analysen erstreckt er dann auf die zwischenmenschlichen Beziehungen und konfrontiert zuletzt seine Anschauung von der *Geschichte als Fortschritt* mit den Konzeptionen über die Geschichte der Menschheit, die Hegel, Marx und Heidegger geliefert haben.

Im dritten Band übernimmt die metaphysische Fragestellung die Führung gegenüber der ontologischen. Mit seinem Verständnis der Metaphysik als einer Disziplin, die sich über das empirisch Erfahrbare hinauswagt, wird auch der Weg für die theologische Problematik freigelegt. Auf diese Weise kommt im dritten Bande mit zwei Hauptabteilungen sowohl die »Metaphysik der Geschichte« als auch die »Theologie der Geschichte« zu Worte. In der ersten Abteilung werden dann insbesondere die vielen Grenzgebiete zwischen Wissen und Glauben einer

Untersuchung unterzogen. In der zweiten Abteilung werden unter anderem genuin theologische Fragen behandelt wie »Christsein«, »Gottes Wort und die Geschichte«, »Der Sündenfall des Menschen«, »Die Erlösung«, »Die Wiederkunft«.

Das Werk Professor Delfgaaus ist im Ganzen betrachtet ein grossangelegter Versuch, dem Menschen in der modernen Zeit zu einer erneuten Sinngebung in Bezug auf das geschichtliche Geschehen zu verhelfen; dies geschieht unter voller Berücksichtigung auch des neuartigen Wissens, das einer solchen Sinngebung zu widersprechen scheint. Das Werk enthält eine wahre Fundgrube von wertvollen und überraschenden Konzeptionen und ist darum im besten Sinne anregend. Die Leistung Professor Delfgaaus muss deswegen als ein sehr wichtiger Beitrag zur Klarstellung der Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz angesehen werden.

Gregor Malantschuk.

Emanuel Hirsch:

ETHOS UND EVANGELIUM

Verlag De Gruyter, Berlin. 1966. 443 Seiten.
Ln. 38.– DM.

Die gesamte theologische Arbeit Emanuel Hirschs lässt sich verstehen als eine Wiederaufnahme der zuerst vom deutschen Idealismus in grossem Massstab in Angriff genommenen Umformung des christlichen Denkens entsprechend dem kritischen Wahrheitsbewusstsein des nachreformatorischen

abendländischen Denkens. Hirsch versucht jedoch diese Umformung zu leisten unter ständiger kritischer Prüfung an der Evangeliumserkenntnis insbesondere Luthers und Kierkegaards. Das gilt auch für Hirschs ethische Arbeiten, die er nach der Schrift über »Schöpfung und Sünde« (1931) und dem vierten Teil des »Leitfadens zur christlichen Lehre« (1938) mit dem vorliegenden Werk zu einem gewissen Abschluss gebracht hat.

Der Grundansatz der Ethik Hirschs ist – an Kierkegaard anschliessend – die Unterscheidung zwischen dem endlichen und dem unendlichen Ethos. Aus der sich daraus ergebenden Grundantinomie des sittlichen Bewusstseins als Bezogensein des Menschen auf die *unbedingte* Forderung allein *innerhalb* der endlich-geschichtlichen Gemeinschaftsstrukturen leiten sich dann die in der konkreten Sittlichkeit selbst aufbrechenden Antinomien ab: Einzelner und Gemeinschaft; Verantwortlichkeit und Resignation; Ideal rechten Personseins und Forderung der gegebenen Lage usf. Hirsch macht klar, dass diese Antinomien, je tiefer sie erfahren werden, eine um so stärker persönlichkeitszerreissende Gewalt haben; dass also das Ethos, gerade wenn es den Menschen in seiner ganzen Tiefe ergreift, eine dämonische Macht sein kann. Er zeigt weiter, dass der Glaube an das Evangelium diese Antinomien zwar nicht aufhebt, vielmehr sie erst in ihrer unbedingten Gültigkeit wahrhaft offenbar macht, aber den Menschen in einem Jenseits alle unent-

rinnlichen Widersprüchlichkeit seines Wesens gründet und ihn damit gerade die alle Tiefen seiner Existenz um und um pflügenden Gewalten des Ethos als Weg zur Vollendung und nicht zur Verzweiflung erleiden lässt.

Im zweiten und dritten Teil des Werks gibt Hirsch dann von den gewonnenen Grundlagen aus eine »ethische Ansicht der geschichtlichen Gemeinschaft« und schliesslich eine Erörterung der »Fragen des individuellen Ethos«.

Als Beispiel sei hier auf Hirschs ethische Ansicht der »Wissenschaft« hingewiesen. Hirsch sieht die Antinomie des wissenschaftlichen Bewusstseins darin, dass es einerseits auf restlose Durchdringung der Wirklichkeit in forschendem Erkennen und planendem Gestalten geht, andererseits aber mit der Vollendung dieses restlosen Durchdringens sich seiner eigenen Voraussetzungen beraubt hätte und sich damit selber aufgehoben hätte. Hirsch sieht den tieferen Grund dieser Antinomie darin, dass der Wesenskern des Menschen, nämlich das sich auf das Unbedingte bezogen wissende, erkennende Subjekt, sich selbst niemals zum rational durchsichtigen Objekt werden kann, ja dass auch sogar die naturwissenschaftlich-technische Erkenntnis sich aus ursprünglicher, nicht objektivierbarer Menschlichkeit speist. Hirsch hält es demnach für eine Erkrankung des Ethos, wenn die Wissenschaft meint, die naturwissenschaftliche Methode auch auf Erforschung und Gestaltung des eigentümlich Menschlichen ausdehnen

zu können. Dies »wäre der geschichtliche Tod von Mensch und Menschheit, und mit ihm wäre auch die Wissenschaft, welche es zuwege gebracht, erstorben«. Das Evangelium aber ist die Macht, welche allein in einem letzten und unbedingten Sinne die Menschlichkeit des Einzelnen in deren Bezogensein auf das Unbedingte zu hüten vermag und somit auch der Wissenschaft ihren Lebensgrund erhält.

Es dürfte neben diesem Entwurf Hirschs keine wissenschaftliche Ethik geben, die derart entschlossen die ethischen

Antinomien zum Ausgangspunkt der Betrachtung nimmt und deshalb einerseits vermeidet, die Unbedingtheit des Ethos durch eine übergeordnete unbedingte Gesetzmäßigkeit zu zerstören, und andererseits Ethos und Evangelium so aufeinander bezieht, dass nicht eines das andere erschlägt. Vielmehr wird in Hirschs Werk im unauflöslichen Zusammenklang von Ethos und Evangelium die Vollziehung persönlich-individuellen Wesens in ihrem antinomischen Charakter als Weg des Menschen zur *ewigen* Vollendung erschaubar.

Hayo Gerdes.