NORDISK TIDSKRIFT

FÖR

VETENSKAP, KONST OCH INDUSTRI.

UTGIFVEN AF

LETTERSTEDTSKA FÖRENINGEN.

REDIGERAD AF DOCENT CLAES ANNERSTEDT (HUFVUDREDAKTÖR, UPSALA), PROF. C. M. GULDBERG (KRISTIANA) OCH DOCENT JULIUS LANGE (KÖBENHAVN).

1879.

STOCKHOLM,

P. A. NORSTEDT & SÖNER.

KRISTIANIA. ALB. CAMMERMEYER.

HELSINGFORS. G. W. EDLUNDS BOKHANDEL.

KÖBENHAVN. G. E. C. GAD.

[30]

FILOSOFIEN I SVERIG.

AF HARALD HÖFFDING.

---

1. *Axel Nyblæus:* Den filosofiska forskningen i Sverige från slutet af adertonde århundradet, framställd i sitt sammanhang med filosofiens allmänna utveckling. Första delen. I. Lund 1873. — II. Lund 1875.

2. *Axel Nyblæus:* Trenne filosofiska uppsatser. Ny upplaga. Lund 1878.

3. *Samuel Grubbe:* Filosofiska skrifter i urval. Utgifna af *Axel Nyblæus.* I—II. Praktiska filosofiens historia. Lund 1876—77.

4. *Christopher Jacob Boström:* Om religionens, vishetens och dygdens begrepp samt deras förhållande till hvarandra. Öfversättning [fra latin] af *L. Bygdén.* Upsala 1874.

5. *Waldemar Dons:* Om Boströmianismen. Kristiania 1874.

6. *E—f—t:* Granskning af kandidaten Waldemar Dons' framställning af den Boströmska filosofien. Upsala 1875.

Man har forsøgt at fremstille filosofiens historie som en sammenhængende kæde af tankeringe, af hvilke den ene griber ind i den anden. Ja, Hegel mente endog at kunne påvise, at tænkningens historiske udvikling nöje svarer til begrebernes plads i det logiske system og fulgte dettes love. Selv om man anser dette for en vilkårlig hypothese, der kun kan gennemføres ved at göre vold på den virkelige historie, — selv om man har indset, at det er meget forskellige love, der gælde i logiken og i historien, er man dog endnu tilböjelig til at opfatte filosofiens udvikling således, at den ene filosof tager fat, hvor den anden har sluppet. Den störste filosof bliver da, som Stuart Mill har sagt, den, der bedst har studeret sin forgænger. Det kan nu ikke nægtes, at filosofiens historie frembyder exempler nok på en sådan jævnt fremskridende udvikling, navnlig indenfor hver enkelt af de store hovedretninger. Når et indholdsrigt løsen er givet, når en ny bane er brudt, har tænkningen foreløbig nok at göre med at løbe linen ud, udtömme de muligheder, som den nye retning frembyder. Men nu selve de tænkere, der give løsenet og indlede de nye perioder? De have ingen forgængere haft at studere og må altså have fået deres impulser fra kilder, der ligge udenfor den historisk udviklede filosofi. Det er netop det ejendommelige for

geniet, at det ser nye muligheder og ikke lader sig nöje med at drage slutninger ud fra overleverede principer.

Når der altså er steder, hvor den historiske kæde er brudt, nødes man til at anerken- *[31]*
de, at selve filosofien ikke kan være en aldeles selvstændig, i sig afsluttet bestræbelse. Den har ikke alle sine udviklingsbetingelser i sig selv, men peger ud over sig selv, navnlig på de afgörende vendepunkter. Hvilke de ydre vilkår ere, der især gribe bestemmende ind, har på en måde allerede Plato antydet, når han (i "Phaidros") fremstiller Urania og Kalliope som filosofiens muser. Det er naturen og historien, der give tænkningen dens indhold og dens impulser. Langt fra at være autonom, at kunne øse alt af sig selv, forudsætter filosofien derfor de andre videnskaber, særlig naturvidenskaben, og den står tillige i den inderligste forbindelse med menneskelivets ethiske og kulturhistoriske bestræbelser og opgaver. Vendepunkterne i filosofiens historie ville vise sig betingede ved, at nye resultater og methoder optages fra naturvidenskaben, eller at den ethisk-kulturhistoriske stræben giver tænkningen nye opgaver. Hos Sokrates var det den ethiske interesse, bestræbelsen for selverkendelse, for klar indsigt i "det skönne og gode", der satte tanken i bevægelse; og at han blev logikens grundlægger, hænger nöje sammen med, at han blev ethikens grundlægger. Descartes søgte at indføre den mathematiske methode i filosofien og at udvikle en mekanisk naturopfattelse. Locke anvendte induktionen og analysen ved undersøgelsen af den menneskelige erkendelses oprindelse og udvikling, og han arbejdede på den praktiske filosofis område i den politiske friheds og tolerancens tjæneste. Kant var fra sin ungdom stærkt påvirket af Newton, og søgte i dennes ånd at fremstille erfaringserkendelsen som den eneste gyldige og at påvise dens grundlag i bevidsthedens oprindelige organisation; og i de resultater, han nåede, fandt han tillige tilfredsstillelse for det ethiske ideals ret forståede fordringer.

Men Kalliope og Urania forliges ikke altid vel; de stille ofte modstridende fordringer og gå hver sin vej, og navnlig har Kalliope ofte forlangt en privilegeret stilling og vægret sig ved at dele vilkår med sin søster. Idealismen, der har sin kilde i menneskelivets ethiske bestræbelser og opgaver og i følelsen af deres værdi, og naturalismen, der går ud fra den givne virkelighed, som den ved iagttagelse og analyse søger at gennemtrænge, synes at være uforsonlige modsætninger. Idealismen vil måske ikke engang overlade den ydre natur til sin modstander; den mener selv at kunne göre fyldest også dér (Plato, Schelling, Hegel), eller den vender sig bort fra al naturforsken (Sokrates, Fichte). Men i hvert tilfælde forbeholder den sig det åndelige område, og betragter det som overgreb, når man her vil anvende lignende methoder som på den ydre naturs

område. Denne modsætning drager sig gennem hele filosofiens historie og er sikkert
[32] den dybeste grund til alle de kampe, hvorom denne beretter. Den ideale stræben, følelsen af livets, særlig det åndelige livs værd ville og kunne vi ikke opgive. Men på den anden side stiller den iagttagende og analyserende forsken lige så bestemte krav; den har udstrakt sine erobringer til alle territorier på den ydre naturs område, og forlanger nu med stedse större myndighed også at få adgang til åndens verden — eller rettere: den har allerede for længst, uden at spörge om forlov, skaffet sig denne adgang. Den kan i sin utålmodighed have begået mange overgreb, forhastet anvendt methoder, der ikke noksom vare afpassede efter det nye områdes ejendommelighed, og støttet sig til resultater, der ikke havde den sikkerhed og rækkevidde, man tillagde dem. Men målet, den sigter efter, kan ikke opgives: den væsenlige enhed og sammenhæng i vor erkendelse, både hvad methode og resultater angår. Idealismen har ikke mindre gjort sig skyldig i overgreb, og den har navnlig forvekslet selve de ideale værdier med de bestemte former, ideer og symboler, som de til visse tider have iklædt sig. Den vil først høre op med at betragte naturalismen som sin fjende, når den har givet alle former til pris, så at de ikke blive skranker for den forskende tanke, og når den har indset, at det sande, store og höje ikke mister sin glans, fordi det som alt andet i tilværelsen forudsætter bestemte betingelser og udvikler sig efter bestemte love.

Kun sjælden have de to tendenser virket hos en filosof med en sådan harmoni som hos Kant; naturalismen og idealismen gennemtrænge hos ham hinanden på ejendommelig måde. Dette blev muligt derved, at han søgte ned til bægge tendensers fælles kilde: den menneskelige natur. Så længe de få lov at udfolde sig frit hver for sig, stiger modsætningen; jo mere man nærmer sig udgangspunktet, des mere konvergere de. Det var netop Kant's geniale opdagelse, at alle vore tanker og følelser bestemmes og bæres af vor naturs oprindelige organisation, af vort standpunkt i universet, og at man altså for at forstå gyldigheden af vor verdensopfattelse, vor erkendelse og vor vurdering af tingene, må stige ned til dette grundlag og tage det med i betragtning. Herved bliver det muligt at indstævne de stridende verdensanskuelser og methoder for en domstol, de alle må anerkende. I en vis forstand er filosofien derfor først bleven konstitueret ved Kant. Ingen har som han peget hen på dens inderste livsnerve.

At de stridende tendenser efter Kant's tid atter have gjort sig gældende, kan ikke undre, når man ret betænker dels storheden af den opgave, han stillede, dels den menneskelige utålmodighed, og dels også, at han selv ikke har udtalt sig fuldstændig klart, og at han frembød sider, hvorfra han ikke uden ret kunde tages til indtægt af en enkelt af de stridende parter. Harmonien mellem de to tendenser er det store mål,

hen imod hvilket vi styre; men undervejs vil der være mulighed og brug for mange *[33]*
hypotheser og systemer. Ethvert dygtigt og originalt forsøg på at gennemføre en verdensanskuelse fra det ene eller det andet udgangspunkt vil direkte eller indirekte, positivt eller negativt yde bidrag til fremskridtet.

De *skandinaviske lande* have kun taget liden selvstændig del i denne store diskussion. Bølgerne fra de store kulturlande have her, som på andre områder, fortsat sig ind til os og have fremkaldt livlig interesse og dygtig tilegnelse, men vi have lige så lidt på det filosofiske som på det religiøse område frembragt nogen genius af første rang. Dog står Sverig sikkert her over de to broderlande. Intet af disse kan opvise en sådan række af energiske og selvstændige tænkere, som Sverig besidder i Thorild, Höijer, Geijer og Boström, for kun at nævne de betydeligste. Den filosofiske interesse — som ikke kunde være hjemløs i et land, der havde frembragt ånder som den hellige Birgitta og Emanuel Swedenborg — har endog i Sverig ført til udvikling af et ejendommeligt system: det Boströmske, som nu er det herskende på de svenske universiteter, og hvori den filosofiske bevægelse synes at have fundet sit foreløbige hvilepunkt, ligesom i sin tid den tyske spekulation fandt sit i Hegel's system.

Den svenske filosofi har kun været lidet kendt udenfor sin hjemstavn. Hvad særlig Boström angår, da virkede han overvejende ved det mundlige ord; han udtaler udtrykkelig i et stridsskrift, at hans opgave er at være "en levende lærer for den akademiske ungdom, ikke en skrivende lærer for den svenske almenhed"; til dette sidste manglede han "tid, helbred og ævne", og det var ham nok, at hans filosofi bedömtes og kritiseredes af hans disciple og tilhørere[*)]. Hans skrifter vare få og lidet udbredte. I Sverig selv er Boström's lære bleven underkastet en lærerig kritik af prof. *Borelius* i Lund, væsenlig fra et Hegelsk synspunkt. Denne kritik fremkaldte et særdeles skarpt og hånende svar fra Boström selv. Hvis det gamle ord slår til: "Du har uret, Zeus, ti du bliver vred!" — så må kritiken have truffet sit mål. — Det har heller ikke manglet på forsøg fra nabolandene på at stifte bekendtskab med hans lære. En ung

[*)] Hr. *Dons* mener, at denne overvejende mundlige overlevering har bevirket en vis autoritetstro hos Boström's tilhængere. Hr *E—f—t* forsvarer det "levende ord" mod denne beskyldning (pag. 83): "Tvärtom har det muntliga och lefvande ordet mer lifskraft och är mer verksamt än det döda bokstafsordet. Och detta gäller isynnerhet och i egentlig mening, då ordet har andligt, moraliskt och religiöst, öfver hufvud taget filosofiskt innehåll. Men att det lefvande ordet är mer verksamt än det döda bokstafsordet, måste betyda, att det verkar mer renande och förädlande på sinnet, mer förklarande och upplysande på förståndet, mer stärkande och solliciterande på viljan, för hvilken ett sådant ord är en kraft till lif och det goda. Den verkan, som utgår från ett sådant ord, är sålunda ett högre och klarare sjelfmedvetande". — Så rigtigt og smukt dette er, og skönt hr. E—f—t her kan beråbe sig på Plato, så er det dog sikkert, at den mundlige overlevering ikke er gunstig for selvstændig kritik. Tilhøreren vil ikke så let kunne frigöre sig fra lærerens personlighed og det ethiske og æsthetiske indtryk, den gör, medens læseren kan abstrahere fra det personlige forhold og mere uhildet undersøge og bedömme selve sagen.

[34] dansk forsker, kand. *Kristian Møller,* rejste i året 1869 på Orla Lehmann's opfordring til Upsala for at studere Boströmianismen; men en altfor tidlig død hindrede ham i at fremstille resultatet af denne rejse. Senere har hr. Dons fra Kristiania udgivet en fremstilling af Boströmianismen og kritiseret denne fra et Hegeliansk synspunkt. Overfor ham har hr. E—f—t i en smukt skreven afhandling forsvaret den Boströmske lære. Striden mellem disse to forfattere angår (ligesom striden mellem Boström og Borelius) væsenlig det spörgsmål: om Boströmianismen betegner et fremskridt eller en tilbagegang i forhold til Hegelianismen. Vi ville i det følgende komme til dette spörgsmål ved undersøgelsen af den svenske spekulations forhold til den tyske.

Af særlig betydning for almindeligere og grundigere kendskab til den svenske filosofi er det, at hr. prof. Axel Nyblæus i Lund er begyndt at skrive dens historie. Prof. Nyblæus, der hører til de betydeligste forskere af den Boströmske retning, er bekendt som forfatter til flere retsfilosofiske og religionsfilosofiske afhandlinger. Han har bl. a. i sin tid givet et særdeles interessant og betydningsfuldt indlæg i den strid om tro og viden, som for 10—12 år siden førtes i Danmark. Hans nye værk har de samme fortrin, som allerede udmærkede hans ældre arbejder: grundighed, klarhed og elegance i fremstillingen. Af de hidtil udkomne to bind omhandler det første "det Gustavianska tidehvarfvets män": Leopold, Rosenstein, Thorild og Ehrenstein, hvis filosofiske ideer udviklede sig under indflydelse af Locke og det 18de århundredes franske filosofer. Forfatteren søger at vise, at allerede disse mænd vidne om, at selvstændige filosofiske tanker kunne fødes i hans fædreland, og gendrive den mening, at al filosofisk forsken i Sverig af nogen værdi hovedsagelig har været en genlyd fra fremmede lande. Det andet bind skildrer Boëthius og Höijer og deres forhold til Kant og Fichte. Tilbage står skildringen af Atterbom, Biberg, Grubbe, Geijer og til sidst den hele bevægelses afslutning i det Boströmske system.

Den fra Locke udgående filosofiske bevægelse havde en afgjort naturalistisk karakter. Den søgte at gennemføre erfaringsmethoden på alle områder. Ved sin klarhed og dristighed blev den et mægtigt våben i hænderne på det 18de århundredes reformatoriske forfattere, og ligesom dens ophavsmand Locke var knyttet til den engelske revolution af 1688, således banede den i hine forfatteres hænder vejen for den franske revolution af 1789. Samtidig med den politiske reaktion fik den fra Tyskland udgående idealistiske spekulation herredømmet indenfor filosofien, i det mindste på fastlandet. Det er denne idealistiske spekulation, som i Sverig udformedes på ejendommelig vis. Den Boströmske filosofis plads i filosofiens historie er imellem de fra Kant og Fichte udgående retninger.

Skönt prof. Nyblæus's værk endnu ikke er nået frem til Boström, ville vi dog ved *[35]* omtalen af de foreliggende to bind ikke kunne undgå at diskutere den Boströmske filosofi, da forfatteren vurderer de tidligere filosofiske bevægelser efter denne filosofis principer, ser den som det mål, der skal nås, og derfor betragter Lockianismens og Kantianismens historie som naturalismens selvopløsning, dens successive overgang til idealisme. For den, der har en anden opfattelse af idealismens og naturalismens indbyrdes forhold, vil den nyere filosofis historie tage sig anderledes ud. Det vil derfor have sin interesse at følge forfatteren i hans historiske fremstilling; vi ville derved komme til at diskutere nogle af de vigtigste principer i filosofien. Vel giver forf. ikke i de foreliggende bind præmisserne til sine kritiske vurderinger; de ville først foreligge i sidste bind af hans værk: fremstillingen af det Boströmske system. Men vi kunne her foreløbig orientere os ved hjælp af Boström's egne skrifter: foruden det i overskriften nævnte navnlig hans "Grundlinier till philosophiska statslärans propädeutik".

Et videre bidrag til oplysning om, hvorledes filosofiens historie tager sig ud fra den svenske spekulations standpunkt, få vi ved det skrift af Boström's nærmeste forgænger, *Samuel Grubbe,* som prof. Nyblæus nylig har udgivet. Dets indhold er ethikens historie, men det giver egenlig med det samme hele filosofiens historie. Fremstillingen er klar, men noget bred. Forfatteren søger at vise forbindelsen og vekselvirkningen mellem det ethiskfilosofiske område og de andre områder for det åndelige og sociale liv. Da værket skriver sig fra årene 30 og altså ligger forud for Zeller's, Erdmann's og andres epokegörende arbejder, må det benyttes med varsomhed i enkelthederne; men det vidner både om pietet hos udgiveren og om filosofisk interesse hos hans landsmænd, at et sådant foretagende som udgivelsen af denne for længst afdøde forskers skrifter har kunnet sættes i værk.

I.

Den populære bevidsthed hviler trygt i troen på de ydre tings absolute virkelighed. Det falder den ikke ind at göre nogen forskel mellem objekterne for den sanselige iagttagelse og tingene "i sig selv", som de monne være, afset fra menneskelig opfattelse, — eller at plage sig med at spörge om, hvorledes tingene "i sig selv" må tænkes, eller om de i det hele taget kunne tænkes. Lige så lidt er der for den nogen vanskelighed ved at antage, at vore erkendelser opstå derved, at "tingene" påvirke os. Når vi lære noget, forholde vi os altså som kar, i hvilke virkelighedens indhold strömmer ind.

Det har kostet den filosofiske reflexion hårde kampe at arbejde sig ud af denne *[36]* forestillingsmåde, hvilken vi alle ere nødte til at anvende i praxis, ligesom vi til

dagligdags lade solen gå rundt om jorden, hvor meget vi end ere Kopernikanere i theorien. Og man kan ikke undre sig over, at den endnu på mange måder gör sig gældende, selv hos de tænkere, der ivrigst have studeret erkendelsens udvikling og væsen. Det var John Locke, der først for alvor gjorde den menneskelige erkendelse til genstand for studium og derved stillede den nyere filosofis hovedproblemer. Han påviste vel, at erkendelsens udvikling beror på, at bevidstheden efter ejendommelige love bearbejder de fra erfaringen hentede enkelte forestillinger; men ved selve disse enkeltforestillingers optagelse forholdt efter hans mening bevidstheden sig aldeles passiv. Prof. Nyblæus mener, at man kan skildre Lockes theori som en bestræbelse for at retfærdiggöre den populære forestillingsmåde, "efter hvilken menneskets erkendelse betragtes som en relation til en ydre genstand, en indvirken på vor bevidsthed af en udenfor denne liggende virkelighed". Men hvilken ret har man til at tilskrive Locke en sådan bestræbelse? At han ved undersøgelsernes begyndelse deler den populære forestillingsmåde, kan man ikke med rette bebrejde ham, og man vilde tvært imod med större ret kunne tillægge ham en bestræbelse for at arbejde sig ud af den. Hans distinktion mellem primære og sekundære egenskaber (i hvilken han har Hobbes, Galilei og Descartes til forgængere), hans halvt skeptiske opfattelse af substansbegrebet og hans fremhæven af bevidsthedens aktivitet ved dannelsen af de sammensatte forestillinger, — alt dette peger bestemt ud over den vulgære realisme. Når man derfor taler om konsekvenserne af Locke, har man ikke ret til uden videre at give ham det 18de århundredes materialisme på hans samvittighed og sige, at først i "Système de la nature" "lærte Lockianismens tilhængere at forstå sig selv og indholdet af de principer, som de hyldede" (Nyblæus, I, 1 p. 60). Med samme ret kunde man sige om Luther, at han først lærte at forstå sig selv i Thomas Münzer og Johan fra Leyden. Endnu stærkere udtrykker forf. sig på et følgende sted: "De [Locke's franske efterfølgere] drog for lyset, hvad den Lockeske filosofi gemte i sit skød, og viste, at man ved at følge dens principer kommer i strid med menneskets hele höjere bevidsthed og med selve grundvilkårene for dets liv som menneske" (p. 77). Spörgsmålet er netop, hvilke Locke's principer vare. Han er en Janus, der peger i to retninger, og forf. siger selv, at det kun var ved en ukritisk og dogmatisk fremgangsmåde, de franske materialister nåede til deres resultater.

Grunden til Locke's store indflydelse i det 18de århundrede må vistnok mindre søges i hans filosofis bestemte resultater end i den analytiske methode, han først
[37] anvendte med energi og i större omfang. For den stedse stærkere opposition var denne methode, som allerede Bouillier ("Histoire de la philosophie Cartésienne" II, p. 550)

har bemærket, "en krigsmaskine mod den gamle sociale bygning". Som Locke havde spurgt om vor erkendelses oprindelse og elementer, således spurgte man nu om de herskende sociale magters berettigelse, så dem som frugter af bestemte betingelser og søgte måske endog at eftergöre dem. Man kan ikke forklare den franske materialisme ud af Locke alene, men må tage de daværende åndelige og sociale forhold med i betragtning — et exempel på, hvad vi have fremhævet i indledningen: at man ej altid kan udlede den ene filosofiske retning af den anden, men må tage hensyn til faktorer, der ligge udenfor filosofien. Materialismen selv var et våben, man greb til som det mest forsvarlige og lettest tilgængelige. Når man læser "Système de la nature", får man snarere indtryk af en religiøs og politisk pamflet end af et filosofisk værk; det har en afgjort polemisk karakter. Det forekommer mig derfor at være fuldt berettiget, når Alb. Lange i sin "Geschichte des Materialismus" forkaster den navnlig ved den Hegelske skoles indflydelse gængse historiske opfattelse, i følge hvilken materialismen udledes af erfaringsfilosofien. Den optræder jo desuden forud for Locke, hos Hobbes, ligesom den i Frankrig optræder forud for Condillac, hos La Mettrie.

I øvrigt antyder prof. Nyblæus selv, at den rette udvikling af Locke's principer fører gennem Berkeley og Hume til Kant. Hvad det gjaldt om, var at få selve begrebet "erfaring" nærmere undersøgt. Men i følge prof. Nyblæus er erfaringsmethoden nødvendigvis behæftet med den populære forestillingsmådes urigtige forudsætninger, og han vil derfor have denne methode helt ophævet. Historien har efter hans mening også holdt dom over Locke og hans methode. Han skildrer gangen i filosofiens historie i det 18de århundrede på følgende måde.

Berkeley og Hume viste, at vi ikke have nogen ret til at statuere "ting" udenfor bevidstheden, da vi hele tiden kun have med vore egne fornemmelser og forestillinger at göre. Erkendelsen kan ikke uden selvmodsigelse opfattes som en relation til ydre genstande, da disse netop først blive til for os i og ved erkendelsen.

Men foruden denne negative kritik blev der også nedlagt indsigelse mod Locke's empirisme fra et standpunkt, der vel var beslægtet med den, men i sin ethiske tendens hævede sig over den. Der var en række forskere, som vel ikke formåede videnskabelig at bemægtige sig principerne for en höjere og idealistisk anskuelse, men som dog havde anelser om en sådan. Disse forskeres retning betegner forf. som "höjere empirisme", i modsætning til Locke's empirisme som den lavere. "Den höjere empiriske realisme har det fælles med den lavere, at den sætter det absolute i naturen eller i den i rum og tid givne virkelighed. Men medens den lavere empiriske realisme så godt som *[38]* udelukkende reflekterer på selve den fysiske realitet eller materien (stoffet, hvoraf

de sanselige ting bestå), så reflekterer derimod den højere empiriske realisme på tingenes *formelle* side, på deres *formbestemthed,* eller med andre ord: på *ordenen, sammenhængen, lovbundetheden* i verden og principerne for dem" (I, 1 p. 289). Det mangelfulde også ved den højere empirisme er, at den ikke søger den sanselige (relative) verdens grund og endemål i en selvstændig usanselig virkelighed (I, 1 p. 91). Til denne retning henfører forf. Rousseau, Herder, Lessing, og i Sverig Thorild og Ehrensvärd. Men för forf. går over til at skildre disse to mænds virksomhed som tænkere, dvæler han først ved Lockianismens dygtigste repræsentanter i Sverig: Leopold (f. 1756, d. 1829) og Rosenstein (f. 1752, d. 1824).

Medens den sidstnævnte ganske støtter sig til Locke, Condillac og Helvetius, er *Leopold* egenlig kun Lockianer i theoretisk henseende. Fra erfaringen stammer alt erkendelsesindhold, og fornuften kan ikke gå ud over den. Men vi besidde en anden, højere sans foruden den, der er rettet mod det ydre: ligesom den ydre sans underretter os om fysisk existens, således underretter den indre os om moralsk fortræffelighed. Den moralsk-æsthetiske følelse er supplement til den theoretiske metafysik, og først derved bliver egenlig filosofi mulig, som ikke blot er tjænerinde for erkendelseslysten, men beskytterinde af menneskehedens højeste moralske interesser. Vore højeste anskuelser kunne ikke göres afhængige af den videnskabelige forskens resultater. Det er pligtstridigt at betvivle realiteten af de til den moralske bevidsthed uadskillelig knyttede sandheder (Gud, forsyn og udødelighed). Til det "natur-absoluta" (ɔ: "de yttersta vilkoren för all möjlig existens") må altså föjes det "moral-absoluta" (ɔ: "den högsta lagen för all menniskans fria verksamhet"). (I, I p. 134 ff, 142—149).

I Leopold's karakter som tænker finder forf. et udtryk for den svenske nationalånd, der også indenfor den filosofiske spekulations område karakteriseres ved en overvejende retning mod det praktiske og en dermed sammenhængende dyb bevidsthed om personlighedens og det oversanseliges realitet.

Den harmoni mellem theori og praxis, natur og ånd, som Leopold ikke kunde nå, var derimod for *Thomas Thorild* (f. 1759, d. 1808) indholdet af den anskuelse, hvori hans revolutionære ånd fandt hvile. Begejstret af Rousseau og hans natur-evangelium optrådte han først som den nye poesis (Young's, Klopstock's og Goethe's) forkæmper mod den af Kellgren repræsenterede franske skole. Utilfreds med, at Gustav III's regering ikke vilde gå ind på hans forslag om udvidet trykkefrihed, drog han til England for at grundlægge en verdensrepublik, der skulde styres af genier og helte.
[39] Han udrettede intet for sin hensigt; derimod gjorde han i London bekendtskab med Swedenborg's skrifter. Efter sin hjemkomst til fædrelandet fortsatte han sin æsthetiske

og politiske polemik, og da han efter Gustav III's død i et til rigsforstanderen stilet skrift gav sin begejstring for den franske revolution luft, blev han dömt til landsforvisning. Dog fik han en årlig understøttelse af regeringen og blev et par år efter professor i Greifswalde, hvor han levede sine sidste år og forfattede sine vigtigste filosofiske skrifter (til dels på tysk).

Thorild kaldte selv (i et brev) sin filosofi for naturalisme. Han ønskede at kunne sige, når han døde: "Jag såg naturen!" Men "natur" tages så her ikke i den betydning, i hvilken vi have taget dette ord i indledningen, når vi talte om naturalisme. Vi forstod ved "natur" det i erfaringen (den indre og den ydre) givne virkelige, der underligger bestemte love og udvikler sig under bestemte betingelser. Thorild derimod anskuer naturen lige så meget digterisk som filosofisk; hans spekulation er, som Atterbom[*)] har udtrykt det: "en sig i tanke bekræftende poesi". Han anskuer naturen som en stor og dyb harmoni, som en i uendelige, individuelle former åbenbaret helhed. Virkeligheden er kærlighed i forskellige grader. Alle særskilte væsener ere kun forskellige grader eller former, i og gennem hvilke alkærligheden udvikler sit indhold, — enkelte toner i den store verdensmelodi ("nur wegen der melodie sterben die tone", siger han etsteds). Ethvert enkelt væsen kan kun forstås ved henblik på de andre væsener, fra hvilke det kun i graden er forskelligt; individualitet er "quantum des *quale*", og det er spekulationens opgave at bestemme" quantum dati" i hvert enkelt tilfælde, og dermed hvert enkelt væsens plads i det store hele. Filosofien er "archimetri", ɔ: lære om det evige verdensmål; dens opgave er *"vide quantum!"* ("känn förhållandet!").

Den abstrakte tanke kan ikke opfatte tilværelsens levende, artikulerede system. Derfor polemiserer Thorild mod Kant, Fichte og Schelling, hvilke han betragter som repræsentanter for den abstrakte tankeretning, der i stedet for at have blikket vendt mod det hele, ser så lidet som muligt og altid det ene uden det andet. Der skal ingen skilsmisse være mellem tanke og fornemmelse; i den sande viden forenes tankens höjde og fornemmelsens dybde. Thorild fordrer en slags intellektuel anskuelse, et "allblick", der ved et "götterblick der allvergleichung" omfatter på én gang det mest universelle og det mest individuelle, eller rettere alt individuelt. Den, siger han, der i sin theori om universet ikke går ud fra følelsen, går glip af kraften, sjælen, guddommen i naturen og ser i denne kun en død mekanisme. Følelsen, hvor det abstrakte og konkrete endnu ikke have skilt sig fra hinanden, er derfor det første og sidste hos Thorild. Prof. *[40]* Nyblæus betegner hans standpunkt klart ved den bemærkning, at medens følelsen hos Rousseau kun havde psykologisk betydning, fik den hos Thorild ontologisk betydning.

[*)] "Svenska siare och skalder". (Upsala 1847) IV. p. 12.

Det er derfor også i höj grad betegnende, når Geijer siger, at det 18-de århundredes fortörrede materialisme, der hos franskmændene og særlig hos Holbach vilde göre livløsheden til existensens almene princip, hos Thorild slog over i et overgangssystem, der gennem følelsen levendegjorde alt og i denne alt-levendegörende følelse henrykt øvede en slags naturdyrkelse. Unægteligt er det, at følelsen egnede sig vel til et sådant overgangssystem. Da følelsen næmlig, selv når den efter sit væsenlige indhold er rent åndelig eller usanselig, altid er forenet med et sanseligt element, så kunne vi forstå, hvorledes den for Thorild kunde vise sig som den af ham søgte virkelighed, i hvilken kraft og materie, det åndelige og det legemlige forenedes og sammensmeltedes". (I, 1 p. 237).

Når Thorild polemiserer mod den idealistiske spekulation, er det altså ikke for at hævde erfaringsmethoden; han stiller kun følelsens autoritet i stedet for tankens. Men alligevel finder prof. Nyblæus for megen empirisme hos ham, navnlig i hans fordring, at tanken skal kontroleres ved den umiddelbare iagttagelse og ikke har sin vished i sig selv. Astronomens *tanker* om stjærnehimlen — siger prof. Nyblæus — ere dog noget helt andet end hans *iagttagelser* af den, og disse kunne ikke udgöre målestokken for bedömmelsen af de første, således som Thorild fra sit standpunkt måtte fordre det, når han hævder, at de "rene tanker" kun ere "rene digte". (I, 1 p. 217). — Men er det ikke netop en grundregel i den induktive logik, at tænkningen, så langt den end i sine slutninger og beregninger fjærner sig fra det umiddelbar givne, dog stedse må sammenholdes og sammenlignes med det, og at erkendelsen af det virkelige først når sin fuldendelse i det lykkelige møde mellem slutning og iagttagelse? At denne fuldendelse kun på få punkter er nået, er sandt; men netop astronomien er et storartet exempel på, hvorledes forskningen ved at støtte sig til nöjagtig iagttagelse kan nå til en opfattelse, der vender op og ned på den umiddelbare anskuelse og dog punkt for punkt stemmer med denne og forklarer den. Vor erkendelse er i det hele og i det enkelte endnu overvejende hypothetisk, og grunden hertil er netop verifikationens vanskelighed på så mange punkter. De videnskaber, hvor subjektive ideer frit kunne udfolde sig, uden straks at standses af verifikationens strænge politi, ere længst fra deres mål, og der er ingen tvivl om, at filosofien hører til dem. — Men spörgsmålet om forholdet mellem erfaring og spekulation ville vi i en senere sammenhæng komme tilbage til.

Den af Thorild's filosofiske ideer, som er af störst betydning for den senere sven-
[41] ske spekulation, er tanken om tilværelsen som et organisk system, en konkret og harmonisk helhed. Denne tanke kan siges at være den svenske filosofis grundtanke.

Men den fremtræder hos Thorild endnu ikke i den strængt idealistiske form, som den senere arbejdede sig hen til. "Havde Thorild", siger prof. Nyblæus (I, 1 p. 271), "mægtet at give en konsekvent videnskabelig udvikling af denne idé om det hele, vilde han være bleven ført til en rationelt-idealistisk verdensanskuelse, eller han vilde have set sig nødt til at erkende, at den sanselige virkelighed ikke svarer til de opstillede fordringer om en helhed, men forudsætter en anden virkelighed, der må være rent ideel eller rent åndelig, og derfor også rent fornuftig og personlig."

Til en lignende pantheistisk verdensanskuelse, som Thorild's, førtes *Karl August* Ehrensvärd (f. 1745, d. 1800), hvis betydning særlig ligger på æsthetikens område. —

Medens "den höjere empirisme" kun gennem anelse eller digterisk spekulation kunde vise hen til den ideale verdensanskuelse, gjordes der et stort positivt fremskridt med Kant's undersøgelser af den menneskelige erkendelsesævne, som førte til det resultat, at bevidstheden i sit væsen er aktiv, enhed i mangfoldighed, og at vor erkendelse derfor vel begynder med sanselig erfaring, men dog ikke udspringer af den. Herved gjordes der ende på den forudsætning, hvorfra Locke gik ud: at bevidstheden forholdt sig aldeles passivt ved erkendelsesstoffets modtagelse.

Men Kant selv er, i følge prof. Nyblæus, endnu til dels hildet i den populære realisme. Han udleder vore fornemmelser fra ydre genstandes virken, og antager en "ding-an-sich" udenfor bevidstheden. Kun erkendelsens former have deres oprindelige grund i bevidsthedens væsen; stoffet optages ude fra. Derfor skelner han skarpt mellem sanseanskuelse og forstand: ved hin alene ere genstande givne, ved denne tænkes de kun. Her synes da den forudsætning at ligge til grund, at al virkelighed må være given for sanseanskuelsen.

Vel har Kant, i følge prof. Nyblæus, indlagt sig stor fortjæneste ved bestemt at skille fornuften fra sansningen og den til sansningen sig refererende forstand, og han har ved at opfatte fornuften som bevidstheden om det oversanselige "udtalt en af de tanker, ved hvilke han lader det foregående tidsrums empiriske spekulation langt bagved sig og åbner udsigt til en ny verden". Men han nægter, at fornuften ad egne veje kan nå nogen ny erkendelse, og mener, at den kun stiller et ideal, der fordrer fremskridt ud over det til enhver tid givne og opnåede. Ligesom Kant, i følge prof. Nyblæus, har uret i at skelne mellem stof og form, hvad anskuelsesævnen angår, idet alt, der opfattes i anskuelsesformerne, lige så vel som disse former selv, ligger præformeret i bevidstheden og kun skal gå over fra mulighed til virkelighed, fra dunkelhed til klarhed, — således har han også uret i at opfatte fornuften som en blot *[42]* formel ævne til at opstille postulater og idealer, i stedet for at betragte den som en

reel ævne, der har det oversanselige til sit oprindelige indhold. Kant vender det rette forhold om, "når han, i stedet for at søge årsagen til den menneskelige fornufts trang til at gå tilbage til de sidste grunde i menneskets umiddelbare bevidsthed om ideerne, tvært imod vil grunde ideerne på den menneskelige erkendelsesævnes indretning og göre dem afhængige af den. Også dette hysteron-proteron medvirker til Kant's forkastelse af ideernes konstitutive gyldighed, en forkastelse, der har sin sidste grund i visse empiriske og realistiske forudsætninger". (I. 2 p. 35—37).

Som i sin lære om fornuften, således har Kant også i sin Ethik, sin Religionsfilosofi, sin "Kritik der Urtheilskraft" givet mange antydninger af en höjere verdensanskuelse end den, der følger af hans erkendelsestheori. Men medens den mod realismen vendende side i hans theori er fuldt udarbejdet, fremtræde disse antydninger kun sporadisk og få ingen principiel gennemførelse. Kant viser sig ved bestemmelsen af de vigtigste begreber stedse befængt med empirisme. Således f. ex. i hans betragtning af organismens begreb, der er så betydningsfuldt for den ideale verdensanskuelse. Han går her ud fra den empirisk givne virkelighed, den sanselige organisme, der udvikler sig i tiden, og bestemmer organismens almindelige begreb efter den. Men bestemmelsen af organismens karaktermærke som selvudvikling passer blot på den endelige eller relative, ikke på den fuldkomne eller absolute organisme. Tænkes derimod organismens enhed at have fuldkommen magt over hele sit indhold, så kan der ikke blive tale om nogen udvikling, da al udvikling går ud på at göre bestemmelsernes potentielle bestemthed ved enheden til aktuel. Udvikling og bevægelse ligge derfor ikke i organismens begreb, når dette tænkes uden indskrænkning eller i sin sandhed og fuldkommenhed. Tænkt på denne måde betyder organismen intet andet end et reelt system eller en virkelighed, der danner et i sig sluttet, fuldt sammenhængende hele, d. v. s. en virkelighed, hvis enhed er nærværende i en mangfoldighed af bestemmelser eller momenter, der omvendt ere nærværende i enheden og i hverandre. (I, 2 p. 120—121).

Der må derfor, i følge prof. Nyblæus, skelnes mellem en lavere og höjere side hos Kant. Efter den lavere side deler han Locke's og empirismens forudsætning om en ydre realitet, efter hvilken erkendelsen skal rette sig, og af hvilken den påvirkes. Den höjere side består i den erkendelse, at al virkelighed ikke opgår i den sanselige verden, men at der gives en anden og fuldkomnere, over rum og tid hævet virkelighed, end den sanselige, der kun er et fænomen af den. — Det er kun den lavere side, der er bleven udviklet af Kants efterfølgere i Tyskland. Vel opgav Fichte antagelsen af en "ting-i-sig" udenfor bevidstheden, men han opfattede dog, ligesom Kant (og

empirismen), bevidstheden som en tom form, der først skulde producere sit indhold. *[43]* Men produktion er bevægelse, udvikling, og forudsætter altså tiden; følgelig bliver alt åndeligt liv opfattet som endeligt. Skönt Schelling og Hegel søgte at råde bod på Fichte's ensidighed, lide deres spekulationer dog af samme væsenlige mangel som hans; ingen af dem kan opfatte det åndelige liv anderledes end som successivt udviklende sig, og altså endeligt og relativt. "Visselig er det faktisk, at den menneskelige bevidsthed udvikler sit indhold successivt (i tiden); men dette udtrykker kun en mangel eller begrænsning hos os og kan følgelig ikke ligge i bevidsthedens egen natur som sådan eller have nogen gyldighed for den til sit begreb svarende bevidsthed (den absolute personlighed)." Dette have først svenske forskere (Grubbe og Boström) indset. (1, 2 p. 122—127).

Förend vi følge forf. videre i hans skildring af, hvorledes Kant's filosofi blev modtagen og bearbejdet i Sverig, må vi indskyde nogle bemærkninger i anledning af hans kritik af Kant.

Der er én ting, hvori Kant er aldeles enig med empirismen, næmlig det, at al vor erkendelse må hentes fra erfaringen. Når tanken vil gå på egen hånd, bærer den sig ad som duen, der, fordi farten går rask i den atmosfæriske luft, troede, at den vilde gå endnu bedre i det tomme rum. Men det er selve begrebet "erfaring", Kant underkaster en prøvelse, som fører til det resultat, at alle vore erfaringer efter deres form ere bestemte ved vor bevidstheds natur. Ved analyse af vor erfaringserkendelse søgte han lovene for bevidsthedsfunktionerne, — hvilke love ifølge sagens natur må gælde for alt det indhold, der udvikles og bearbejdes gennem disse funktioner. Medens Locke kun havde anerkendt bevidsthedens aktivitet ved dannelsen af de sammensatte forestillinger, påviste Kant en sådan psykologisk aktivitet ved dannelsen af de mest elementære sansebilleder.

At også kvaliteten af vore fornemmelser, ikke blot de former, hvori de ordnes, beror på vor organisation, behøvede Kant ikke særlig at indskærpe, da det var bragt til foreløbig klarhed ved de tidligere filosofers lære om de sekundære kvaliteter. Når han alligevel skelnede mellem stof og form, således at stoffet var givet, medens formen skyldes vor virksomhed, så var det sikkert ikke hans mening, at der nogensteds i løbet af bevidsthedens udvikling skulde kunne påvises et aldeles uformet stof. Når bevidstheden — som han lærte — i sit væsen er synthese, sammenfatten til enhed, så må dette karaktermærke gælde for alt, hvad der kommer frem i bevidstheden. Kant's theori er her bleven bekræftet ved den nyere sansefysiologi. Lige fra sin fødselsstund er enhver fornemmelse bragt i forbindelse med andre fornemmelser og bestemt ved dem.

Stoffet i og for sig bliver da kun noget, hvortil vi nærme os, jo simplere bevidsthedens
[44] sammensætning bliver. Det rene stof er (som en af Kants skarpsindigste disciple, Sal. Maimon, udtrykte det) et differential, der ikke træffes og ikke kan træffes i nogen virkelig bevidsthed. Enhver virkelig fornemmelse har altid en vis form. For at der skal være bevidsthed, må der være flere fornemmelser givne; men de må ikke blot være som flere; kun ved deres enhed i erindringen er bevidstheden til. Ethvert bevidsthedsöjeblik sammenfatter stedse flere öjeblikke.

Når Kant alligevel siger, at en genstand kun bliver os given derved, at den påvirker vor forestillingsævne på en vis måde, lader han sig af den populære udtryksmåde forlede til at sammenblande et faktum med dets forklaring. Faktum er det, at vi se, høre etc.; men at det, vi se og høre, også skulde existere, selv om vi eller andre ikke se og høre det, derom kunne vi naturligvis umulig vide noget. Men Kant vilde også uden skade for sin theori have kunnet holde sig til det simple faktum, at noget er os *givet,* at vi se, høre, i det hele iagttage det. Dette er det faktum, erkendelseslæren har at gå ud fra og at analysere. Det virkelige er det, vi opfatte som virkeligt, — det, vi, så meget vi end måtte krympe os derved, til sidst må lade stå, som det er, — det, vi ikke kunne andet end anerkende. Men det, at vi "ikke kunne andet", er åbenbar et rent subjektivt kriterium, og et andet kan der efter sagens natur ikke gives. For drömmeren er hans dröm virkelighed; men når han vågner, opdager han, at hans dröm kun var en illusorisk virkelighed, der blev bestemt ved en mere omfattende virkelighed og finder sin forklaring i denne. Ingen enkelt sanseiagttagelse og ingen særlig tankeakt lærer os virkeligheden at kende; dertil udfordres en bestandig fornyet og aldrig afsluttet sammenfatten af gamle og nye erfaringer. Så langt vi kunne gå i drömme uden at støde på skærende modsigelser eller stridende erfaringer, så langt tro vi også på drömmens virkelighed. Men der kommer et punkt, hvor tråden brister. Selv den mest systematiske dröm er kun et fragment i forhold til den totalitet, vor vågne erfaring fremstiller for os. Og på lignende måde går det med dem af vore ideer, der ikke have rod i virkeligheden; tidligere eller senere vil deres begrænsning vise sig, og det opdages, at der er mere i himlen og på jorden, end vi tænkte i vor filosofi.

Vor erkendelses udvikling er altså en fremskridende overgang fra dröm til virkelighed, og vort virkelighedsbillede er stedse kun relativt. Jo flere nye ting der blive os "givne", og jo bedre vi forstå at gennemtrænge og analysere det givne, des bedre erkende vi virkeligheden. Men gives der da ikke en absolut virkelighed, hvorfra alt det stammer, der bliver os givet? Her komme vi over på et nyt område, hvor den metafysiske theori afløser den logisk-psykologiske analyse; og for at have fast grund

under fødderne er det af vigtighed ikke at sammenblande disse to ting, således som den populære opfattelse og mange filosofer göre.

Det vil altså ses, at man kan bortskære de populært-realistiske forudsætninger fra *[45]* Kants theori, uden derfor straks at styrte sig over i den idealistiske spekulations arme.

Der var også et andet punkt i Kant's filosofi, hvor han syndede imod sine egne grundsætninger. Ligesom han ved umiddelbar at statuere en ting i sig gik ud over erfaringen og bevidstheden, således lod han på ét punkt, nærmlig i pligtbuddet, den absolute virkelighed direkte træde frem i bevidstheden. Men når pligtbuddet er en psykologisk kendsgerning, må det dog gælde for dets som for alle andre kendsgerningers vedkommende: at det er et fænomen, der er erfaringens (her den psykologiske og historiske erfarings) love underlagt. Opfattelse af en absolut virkelighed er, i følge Kant's egen filosofi, en *contradictio in adjecto,* da virkeligheden ved at opfattes af os *eo ipso* er relativ virkelighed. Også her går Kant altså bagved bevidstheden, — og det exempel, han havde givet på at bryde den kritiske filosofis principer, blev trolig fulgt af hans efterfølgere.

Det forekommer mig, at prof. Nyblæus ved sin sondring mellem en "lavere" og en "höjere" side hos Kant er kommen til at overse selve det centrale hos ham: det kritiske standpunkt, hvori dog hans egenlige storhed og betydning ligger. At give dybsindige henvisninger til en idealverden, mystiske fingerpeg til en "höjere virkelighed", er endda ikke så vanskeligt; man har jo hele den Platoniske og Ny-Platoniske litteratur til sin rådighed, for ikke at tale om theologi og katekismus. Men til at blive erkendelsestheoriens egenlige grundlægger, ved logisk-psykologisk analyse at blotte den menneskelige ånds elementære struktur, dertil hører et geni og udfordres et tankearbejde, som søger sin lige.

Det er ikke min mening, med visse ivrige Ny-Kantianere at opfatte den Efter-Kantiske spekulation som et syndefald. I hvert tilfælde havde Kant selv sat slangen ind i paradiset. Man må for at være retfærdig mod spekulationens heroer erindre, hvilke misbrug der kunde drives med Kant's filosofi, aldeles afset fra dens indre mangler. Der er intet spörgsmål om, at hvad der vandt så mange for Kant's system og så hurtig skaffede det indgang, nok så meget var hans praktiske som hans theoretiske resultater. Det var den dybe ethiske alvor, der fængslede så mange. Men blandt dem var der atter ikke få, som trøstede sig over umuligheden af enhver spekulativ theologi, over omstyrtningen af de gode gamle "beviser for Guds tilværelse", ved den anvisning, Kant selv gav på at postulere Gud og udødeligheden af moralske grunde. De fandt en ny udvej til at redde deres gamle dogmer. De satte Kant höjest netop dér, hvor han hørte

op at være tænker; ti den Gud, der hos Kant skal bringe dyd og lyksalighed i harmoni, er et lige så mythisk væsen som "Demiurgos", der hos Plato fremtrylles for at forme
[46] materien efter ideerne. Med rette tilråbte den unge Schelling sådanne Kantianere (i sine interessante "Briefe über Dogmatismus und Kriticismus"): "For eder var ikke dogmatismen men i det höjeste kun den dogmatiske filosofi bleven styrtet!" — Det var altså for at hævde filosofiens frihed og selvstændighed og tilfredsstille fordringen om enhed i verdensanskuelsen, at så mange begavede ånder slog ind på de spekulative veje. Når man ikke vilde gå ad erfaringens vej, der ikke fører ud over relativiteten, stod der kun én vej åben: den idealiserende abstraktion.

Når prof. Nyblæus i sin kritik bebrejder Kant, at han betragter tidsudviklingen som væsenligt element så vel i bevidsthedens som i organismens begreb, skönt tiden kun gælder for det endelige, ikke for det uendelige og absolute, så skylder han først Kant regnskab for, hvorledes det bliver muligt at göre en sådan overgang fra det endelige til det uendelige og i det hele at opstille et positivt begreb om det absolute. Kant vilde til denne kritik ganske simpelt svare, at han kun har talt om den organisme og den bevidsthed, som vi *kjende;* først når der kan påvises en bevidsthed uden tidsvilkår, en organisme, der ikke er udvikling underlagt, vil det være berettiget at udvide begreberne. Spörgsmålet er, om vi i det hele kunne tænke det tidløse, — om ikke forandring, overgang, bevægelse, udvikling ere fundamentale bestemmelser i vor bevidstheds natur. Og selv om vi kunde abstrahere fra disse bestemmelser, så er den blotte abstraktion dog ikke nok til at danne forestillingen om et *virkeligt* væsen. Ad abstraktionens vej kunne vi nå tilbage til de simple grundforhold og grundlove, men den kan ikke føre til nogen ny erkendelse af et virkeligt, som ikke i forvejen er givet. At appellere til "menneskets umiddelbare bevidsthed om ideerne" (I, 2 p. 36) hjælper intet, da det jo ikke er alle, der besidde en sådan bevidsthed, og den i hvert tilfælde må underkastes en nærmere psykologisk analyse, för man kan vide, hvad den betyder. Dersom den menneskelige fornuft besad et sådant oprindeligt indhold og var en "real ævne", vilde vi få to slags logik: en for den höjere og en anden for den lavere erfaring. — Men det sidste motiv til at opstille idealet om den fuldendte, over tid og udvikling hævede virkelighed er — som det siden vil vise sig — i virkeligheden ikke logisk, men ethisk.

Det var også abstraktionens vej, man i Tyskland slog ind på, da man efter det kritiske mellemspil på ny betrådte de spekulative baner. Kant's analyse havde ført til opfattelsen af bevidstheden som en oprindelig synthese. Men synthese forudsætter stedse en flerhed, der forenes, en dobbelthed, der overvindes. Lad os da — sagde man

— søge tilbage til det punkt, hvor dobbeltheden bryder frem, hvor mangfoldigheden endnu ikke er sat, — til den rene aktivitet! I al virkelig bevidsthed finde vi ganske vist kun den relative, bestemte og modificerede aktivitet; men derfor må spekulationen også bygge på en grund, der ligger ud over bevidstheden. Al virkelig bevidsthed — *[47]* sagde Fichte — beror på en duplicitet, en sondring mellem subjekt og objekt. Den rene virksomhed, hvorved først subjekt og objekt blive til, har derfor selv intet objekt, ingen modstand. For at bevidstheden skal blive til, erfaring blive mulig, må der sættes skranke og begrænsning; kun relativ virkelighed er virkelighed for os. Men hvorfor skal da erfaring være mulig? På dette spörgsmål giver Fichte kun et teleologisk svar: fordi den uendelige, expansive bevægelse ikke har den værdi, som bevidsthed og viden. Det at blive sig bevidst er altså et gode, som skal opnås, og derpå går den evige fornuftproces ud. Under forskellige former er det det samme svar, Schelling og Hegel også i sidste instans give. Fichte har så stor interesse, fordi spekulationens motiver og udgangspunkter hos ham ligge så tydelige.

Vi stå her ved det punkt, hvor vejene skilles. Den vej, der fra Kantianismen fører ind i spekulationens land: den idealiserende abstraktion, deler sig i to grene, idet den tyske spekulation dristig tillægger det absolute en evig selvudvikling, medens den svenske spekulation betragter det absolute som det evig fuldendte og afsluttede. Vi ville endnu ikke undersøge, hvilken af disse retninger der har störst værdi og berettigelse; ti vi have endnu tilbage at betragte den svenske spekulations historiske udvikling.

Den Kantiske filosofi mødtes i Sverig med skarp kritik fra flere af de mænd, der havde sluttet sig til Locke's retning; foruden Leopold optrådte navnlig *Fremling* (d. 1820) med en særdeles skarpsindig kritik især af Kant's moraltheologi. Han viser, hvorledes Kant her stedse kommer i modsigelse med sig selv: Postulatet om udødelighed begrunder Kant ved, at mennesket her i livet aldrig når den ethiske fuldkommenhed, — men den kan, som han selv lærer, ikke nås af noget endeligt væsen, men vedbliver at stå som et ideal. Vel siger Kant, at tiden ikke har gyldighed for den intelligible verden; men hvoraf véd han det, når denne intelligible verden ikke kan være genstand for erkendelse? En personlig udødelighed følger i hvert tilfælde ikke; ti det kunde jo være, at fuldkommenheden realiseredes gennem slægtens udvikling, der af Guddommen sammenfattes til enhed. Og når Kant i sin Ethik vil ophæve egenkærligheden, synes ønsket om fortsættelse af den personlige tilværelse også at måtte trænges tilbage. Det er endelig en af Kants methodiske grundsætninger, at alt i universet skal forklares af naturlige årsager, så at endog de vildeste fysiske hypotheser ere at foretrække for en

appel til det overnaturlige; men så synes han også ved spörgsmålet om lyksalighedens forbindelse med sædeligheden at måtte lade sig nöje med en ved naturårsager betinget moralsk verdensorden.

Andre af Locke's tilhængere blev derimod vundne for den nye filosofi. Kants første
[48] discipel i Sverig var Daniel Boëthius (f. 1751, d. 1810). Det var gennem denne mands lærervirksomhed ved universitetet i Upsala, at den idealistiske filosofi fik indgang i Sverig og stødet blev givet til den nationale filosofiske retning. Ikke blot Höijer, men også Biberg og Grubbe modtog fra ham den første vækkelse til filosofisk forsken. Han har givet det første udkast til den ethisk-religiøse verdensanskuelse, der senere fuldendes af de to sidstnævnte forskere og Boström.[*)]

Medens Boëthius er enig med Kant i, at fornuften ikke theoretisk kan nå det absolute, lægger han mere end Kant vægten på, at den fordrer harmoni i vort væsen. Denne tanke om harmoni, om det åndelige liv som en ideel organisme, er jo — som vi allerede have set — den svenske filosofis alfa og omega. Boëthius føres ved den ud over den Kantiske modsætning mellem theori og praxis, mellem fornuft og følelse. Han søger at give en genetisk forklaring af det kategoriske imperativ ved at se det som form og udtryk for tankens selvvirksomhed, af hvilken al lov og al harmoni udspringer. Han føres derved til en sammensmeltning af Kant's ethik og den græske, idet han stiller den antike beundring for det sædelig skönne (*τὸ καλόν*, *honestum*) sammen med Kants lære om agtelsen for fornuftloven. Tillige opfattede han det ethiske som i sin sidste grund ét med det religiøse, sædeligheden som "et liv i Gud".

Den egenlige hovedrepræsentant for den Kant-Fichte'ske retning i Sverig, og i det hele en af de betydeligste svenske filosofer, er *Benjamin* Höijer (f. 1767, d. 1812). Han var, ligesom Thorild, en ivrig frihedsmand, og da han havde sluttet sig til en litterær klub i Upsala, som kaldtes "Juntan", og som blev beskyldt for jakobinisme, led han på grund af "skuggrädslan hos Gustaf IV Adolf" en række ydmygelser og tilsidesættelser og blev først ansat som professor efter denne konges afsættelse, men kort efter faldt han i en sygdom, hvis følger han ikke forvandt.

"Höijer var", siger prof. Nyblæus (I, 2 p. 351), "en af disse overlegne naturer, der føle sig kaldede til at give love i erkendelsens verden for den øvrige menneskehed. — — Med den overlegne intelligens og den stærke selvfølelse (som dog overskred tilbørlighedens grænser) forenede sig hos ham et uforfærdet mod, der ikke betænkte

[*)] Af interesse for den almindelige litteraturs historie er følgende bemærkning af prof. Nyblæus (I, 2 p. 236): "Utan den djupa sedliga anda, som utgick ifrån en Boëthius, en Biberg, en Grubbe och Boström, skulle säkerligen icke ens Geijer kunnat bilda en tillräcklig motvigt emot det upplösande moment, som låg i "fosforisternas" naturalism."

sig på at drage konsekvenserne af de grundsætninger, som han anså for rette, og en fast vilje, der ikke trættedes i bestræbelsen for at nå det mål, han havde sat sig. Betegnende for ham i den første henseende er et svar, som han skal have givet en velmenende person, der mente at burde henlede hans opmærksomhed på de farer for *[49]* hans sjæls salighed, hvormed den frie forsken var forbunden: "Sök sanningen, och bure det än til helvetets portar, så klappa på!"

På en rejse i Tyskland havde Höijer gjort Fichte's og Schelling's bekendtskab, og begge disse tyske filosofer satte ham meget höjt som tænker. Hans stilling i filosofiens historie er betegnet ved, at han successivt forudgriber Fichte's, Schelling's og Hegel's ideer og således for sit eget vedkommende beskriver den samme bane, som i Tyskland med videre gennemførelse og rigere fylde tilbagelagdes af hine tre tænkere. Han så nødvendigheden af inderligere sammenhæng og enhed i filosofien, end Kant, hvem han ellers betragtede som den störste af alle filosofer, havde bragt til veje; og han vilde, ligesom Fichte, opfatte bevidstheden ikke blot som grund til erkendelsens form, men også til dens indhold. Men Fichte bliver stående ved den abstrakte selvbevidsthed, det rene jeg, og kommer derfor ikke ud over dualismen, da et jeg er utænkeligt uden i modsætning til et objekt. Derfor går Höijer tilbage til det princip, der er fælles for subjektiviteten og objektiviteten, og forudgriber således Schelling's identitetslære. Medens det for Fichte var umuligt at påvise, hvorledes det rene jeg kommer til at sætte sig selv skranker og derved blive bevidst, søger Höijer at påvise begrænsningen som oprindelig given i selve handlingens begreb. Uden koncentration ingen energi; uden begrænsning vilde det absolute tabe sig i uendelig expansion. Men han var ikke enig med Schelling i den stilling, denne anviste naturfilosofien som sideordnet med transscendentalfilosofien; naturen var for Höijer, ligesom for Hegel, kun en gennemgangssfære for det absolute. Heller ikke kunde han slå sig til ro ved Schelling's "intellektuelle anskuelse"; han fordrede, ligesom senere Hegel, en begrundelse af denne anskuelse ved en höjere logik; og det var arbejder i denne retning, der sysselsatte ham i hans sidste år.[*)] Endelig kunde han ikke, som Schelling, betragte kunsten som den höjeste udtryksform for det åndelige liv; for ham,

[*)] I sine sidste år betragtede Höijer med stigende utilfredshed den måde, hvorpå de yngre svenske Schellingianere optrådte i deres tidsskrift "Fosforos". "Skönt Höijer's stilling til dem oprindelig blot var undvigende, men langtfra fjendlig, og mere afventende end afvisende, så kunde han, jo mere de røbede, hvad de førte i deres skjold, ikke undgå at frygte, at den slags Schellingianisme, som de søgte at udbrede i vort land, skulde virke ødelæggende for alt virkelig filosofisk studium ved universitetet og bringe filosofien i fuldstændigt vanry. Det var vist nærmest af frygt herfor, at Höijer skrev en afhandling om "åskådning", som findes i 2:det bind af hans skrifter, og i hvilken han revser den "ord- og formelfilosofi, hvortil Schellingianismen var udartet hos mængden af sine tilhængere". (I, 2 p. 349). — Endnu på sin dødssæng fralagde han sig med stor iver at have haft nogen del i nævnte tidsskrift.

ligesom for Kant og Fichte, stod den praktisk-ethiske virksomhed höjest.

Det er en praktisk interesse, som i følge Höijer fører til filosofi, idet det filosofiske
[50] grundproblem er, hvorledes den moralske bevidsthed og den dermed uadskillelig forbundne frihedsbevidsthed kunne bevares overfor naturnødvendigheden, eller — fra en anden side set — hvilket forholdet er mellem subjektet og objektet. Derfor er fornuften ikke tilfredsstillet, för den har nået det absolute, hvor subjekt og objekt ere ét. Påvisningen af vor erkendelses realitet og forklaringen af objekternes mulighed falde sammen i den filosofiske konstruktion, der udleder den relative virkelighed af den absolute og viser, hvorledes de endelige jeg'er, for hvem objektet eller naturen gör sig gældende, ikke ere andet end den mangfoldighed af selvindskrænkninger, hvorunder det absolute åbenbarer sig, og ved hvilke det fuldstændig bestemmes. — Den menneskelige viden må være et i sig sammenhængende hele, et system; og for at kunne være genstand for viden må tilværelsen selv også være et system. Dette er Höijer's hovedtanke, ved hvis nærmere gennemførelse han kom til det resultat: at da den ydre verdens objekter må opfattes som ubevidste produkter af det absolutes virken, kan man med rette sige, at naturen i sin sidste grund ikke er andet end den moralske verden set fra en vis side, et udtryk for menneskets plads indenfor denne verden. Dersom det menneskelige individ ikke tilhørte en helhed af væsener, der erkende sædeligheden og skride fremad til den, gaves der ingen moralsk fuldkommengörelse for det; ti blot indenfor et sådant hele er pligt (ɔ: "allmän lags giltighet") mulig. (I, 2 p. 358, 364 ff, 401 f).

Höijer hører endnu ligesom de med ham nærmest beslægtede tyske tænkere, i følge prof. Nyblæus, til dem, der have udviklet den "lavere side" i Kantianismen. Han anvender udviklingsbegrebet på det absolute, lader dette "komme til sig selv" ved at overvinde skranker og modsætninger. I virkeligheden er han derfor ikke nået ud over empirismen og realismen, har ikke nået begrebet om den sande virkelighed! (I, 2 p. 443).

Des værre miste vi på dette punkt prof. Nyblæus's kyndige vejledning og må på egen hånd og under egen risiko tilföje nogle træk til karakteristik af den svenske idealisme i dens fuldendte form. De vigtigste principer have vi allerede sporadisk mødt i det foregående.

Den spekulative filosofi søger det absolute og finder først hvile i det. De forskellige spekulative retninger skille sig derfor fra hverandre ved deres forskellige opfattelse af det absolute. "Det höjeste begreb i hele filosofien", siger prof. Nyblæus (I, 2 p. 424), "er begrebet om det absolute eller om den selvstændige og fuldkomne virkelighed, hvortil

den endelige verden på grund af den uselvstændighed og ufuldkommenhed, hvormed den i en vis henseende er behæftet, henviser som sin forklaringsgrund". — Men den svenske idealisme, der, forberedt af Biberg, Grubbe og Geijer, fik sin afsluttede form af Boström (f. 1797, d. 1866), finder afgörende mangler i de fleste tidligere forsøg på at udvikle dette begreb. Absolut, siger Boström, er det, der er skilt fra og uafhængigt af *[51]* alt andet, og som i sig selv indeholder alt det, der udgör dets væsen. Absolut er altså det samme som fuldkomment; ingen bestemmelse kan tages fra det eller föjes til det. Absolute væsener kunne derfor ikke have noget udenfor sig, ikke være underkastede tid og forandring, rum og sted. Selvbevidsthedens form er den eneste mulige for et absolut væsen; ti i den fuldendte selvbevidsthed er ét i alt, og alt i ét (*πάντα ἐν παντί*, som Anaxagoras sagde). ("Om relig." etc., p. 88—94, 32—34). Som selvstændig og fuldkommen totalitet besidder det absolute *absolut* uendelighed; dets fuldendelse er altid virkelig, og det er umuligt at komme videre. Det sanselige besidder derimod relativ uendelighed, idet dets fuldendelse aldrig bliver virkelig, men det bestandig er muligt at komme videre. Tillige besidder det absolute *indre* uendelighed, ɔ: intet af dets momenter kan opfattes for sig alene, intet kan tænkes, uden at alle de andre *eo ipso* tænkes; de ere indbyrdes hverandres momenter. Den absolute fornuft har i sine momenter subjekter og centra for opfattelsen af sig selv og fornemmer sig selv med hele sit indhold i den fuldstændige fornemmelse hos et hvilket som helst af dem. Den har dem således alle nærværende i sig, og den er selv med hele sit indhold nærværende i ethvert iblandt dem; hvoraf følger, at de også alle ere nærværende i hverandre. ("Grundlinier" etc., p. 30). Alle momenter indtage ikke samme rang; der gives lavere og höjere væsener i det absolute. Men det ene er ikke udenfor det andet; forholdet mellem dem kan symboliseres ved forholdet mellem tallene: 99 er mindre end 100, men 100 indeslutter 99 i sig. De höjere væsener indeslutte de lavere og desforuden et plus. Således indgå de enkelte individer som momenter i samfundet som et mere omfattende individ, og de mindre samfund i de höjere. ("Grundlinier," p. 40—41).

Her have vi da den fuldkomne organisme, den ideelle harmoni skildret, til hvilken vi i det foregående så ofte henvistes af den svenske filosofis historieskriver. Det er en *mundus intelligibilis,* et åndigt univers, der her fremstilles for os som den sande virkelighed. Det er en absolut personlighed — men netop som absolut personlighed er den et rige af personlige ånder, et system af absolute væsener. Den har sit indhold oprindelig i sig; det kan ikke opstå, ikke komme ude fra, men må være lige så evigt som den selv.

Når det absolute tænkes på denne måde, blive alle de opfattelser at afvise, der lade dets indhold opstå ved skabelse eller udvikling og derved endeliggöre det. Når theologien lader Gud skabe verden, gör den ham til et endeligt væsen, da skabelsen jo dog må frembringe en forandring i hans natur, og han altså i forvejen ikke kunde være absolut fuldkommen. Når den tyske spekulation lader verdensindholdet opstå
[52] ved en proces, der er en evolution af det absolutes eget væsen, bringer den ligeledes endelighed ind i det og indvikler sig derved i modsigelser. Både skabelses- og produktionstheorien ere endnu befængte med empirisme, idet de betragte bevægelsen som væsenligt element i livets og bevidsthedens natur. Det er netop tegn på relativ mangel eller negation af liv, når levende væsener bevæge sig. Det i alle henseender levende og selvbevidste væsen kan ikke og behøver ikke at udvikle og forandre sig, som det endelige må göre. Det er kun selvstændigheden i bevægelsen, der væsenlig tilhører livet; men den fuldkomne selvstændighed findes kun hos det absolute. (”Grundlinier” p. 1—2).[*)]

Dersom man vilde kalde en sådan anskuelse for pantheisme, svarer Boström dertil, at man ved dette ord dog sædvanlig forstår en lære, der ikke tænker sig Guddommen som selvstændig og uafhængig af den sanselige verden, men forestiller sig hin som dennes substans, og denne som hins accidens, så at bægge gensidig forudsætte hinanden. ”Efter min anskuelse derimod kan den sanselige verden vistnok ikke existere uden Guddommen, men denne forudsætter og behøver lige så lidt hin, som f. ex. den virkelige sol behøver den synlige sol. For mig er næmlig det åndelige det eneste virkelige og oprindelig værende; og da jeg tænker mig Guddommen som den absolute ånd, må jeg tænke alt sandt værende i den og ikke sætte den i umiddelbar relation til noget ydre. Den sanselige verden derimod opfatter jeg som kun udgörende et fænomen for os af den åndelige og oversanselige, samt stående omtrent i samme forhold til denne, som f. ex. skumringen til dagslyset, eller den synlige sol til den virkelige. — Dersom dette kan kaldes pantheisme, så er det i hvert tilfælde ikke den sædvanlige”. (”Satser om lag och lagstiftning”. Andra uppl. Upsala 1871. p. 54).

Der gives altså et andet univers end hint ideelle, uendelig harmoniske og fuldendte. Men spörge vi, hvor dette sanselige univers, som er i tid og rum, som forandres, udvikler og opløser sig, da findes, og hvorledes det opstår, — da svarer Boström, at de endelige væsener netop på grund af deres endelighed ikke kunne opfatte det absolute (idealverdenen) med absolut klarhed og tydelighed, hvorfor det for dem tager sig ud

[*)] Polemiken mod den kirkelige theologi og den tyske spekulation findes i de to hvasse stridsskrifter: ”Anmärkningar om Helfveteläran” og ”Den speculativa filosofen J. J. Borelius i Calmar”.

som noget andet, end det i sig selv er. Det er kun den uendelige fornuft eller Gud, der kan opfatte sig selv og derigennem alt andet klart og sandt. Alle andre væsener må fornemme sig selv og derigennem alt andet mere eller mindre dunkelt og uklart og for så vidt relativt og ufuldkomment. Dette har sin grund i, at ethvert andet væsen end det höjeste er endeligt og derfor efter sit indhold ufuldkomment i sammenligning med de höjere og det höjeste: det har et ringere mål af opfattelsesævne, på grund *[53]* af dets plads i væsenernes system. Intet af det evige indhold går derfor tabt for de endelige væsener, men der kastes en skygge over det; det fremtræder i uklar, sanselig form. Det sanselige er kun det fornuftige i dunkel, potentiel, uudviklet (oåtskild) form. Hvert enkelt endeligt væsen befinder sig på sit ejendommelige stade og har derfor sit eget individuelle univers, som er mere eller mindre overensstemmende med de andre væseners, alt efter som der er större eller mindre slægtskab i deres natur.[*)] Der er altså lige så mange verdener, som der er endelige væsener, og hver verden har sin bestemte grad af klarhed. Erkendelsens fremskridt består i, at dunkelheden efterhånden viger, og det evige og uendelige indhold også opfattes som evigt og uendeligt. Den eneste udvikling, som finder sted, er denne de endelige væseners overgang fra dunkelhed til klarhed. Denne udvikling foregår gennem en række af stedse höjere livsformer. Men selv i den höjeste livsform er sanseligheden — og altså dunkelheden — ikke forsvunden. Den er vel mindre end ved udviklingens begyndelse, men dersom den fuldstændig ophævedes, vilde de endelige væsener miste deres selvstændige beståen. Ethvert væsens udvikling standser, når den for det höjest mulige fuldkommenhed er nået; og der bliver stedse en forskel mellem systemet af de endelige væsener i deres höjeste livsformer og systemet af de rent ideelle væsener eller ideerne, således som de tænkes af Guddommen selv og ere dens selvbevidste bestemmelser. ("Grundlinier" p. 44 ff, 64 ff).

Man vil let se, at for de endelige væseners vedkommende anerkender Boström relativitetens lov; for enhver af dem existerer der kun en relativ virkelighed, og de kunne i al evighed ikke komme ud over denne relativitet. Derimod antager han, at det forholder sig anderledes for det absolute væsens vedkommende: det ser tingene, som de ere i sig selv. Men ligger det ikke ligefrem i selve erkendelsens begreb, at dette er umuligt? Erkendelse forudsætter en gensidig bestemmelse af subjekt og objekt; men bestemmelse vil sige relation, og det, som står i relation til et andet, er forskelligt

[*)] På lignende måde har enhver i ethisk henseende sin egen lov og kan ikke følge nogen anden ("Satser" etc., p. 17—21), eftersom enhver lov, han anerkender, anerkendes af ham, fordi den udtrykker hans væsen, hvad enten dette nu er sanseligt eller fornuftigt.

derfra. Dette udtaler Boström selv. "Det er klart", siger han ("Grundlinier" p. 38), "at intet kan være, og være noget i og for en anden, når det ikke først (i begrebet) er, og er noget i og for sig selv; ti det, der ingen ting var i og for sig selv, vilde ikke kunne tænkes at stå i *forhold til* noget andet — hvilket er nødvendigt, når det skal tænkes som en af dets bestemmelser". Når altså forhold, relation ikke kan holdes ude, kan da relativiteten holdes ude? Når erkendelse stedse er bestemt ved det erkendende væsens
[54] natur, så må Guds erkendelse også være bestemt ved hans natur; han må have sin fænomenalverden, ligesom vi have vor, og han kan — som Jouffroy meget rigtig har bemærket[*)] — lige så lidt som vi vide, om hans erkendelse stemmer med den absolute virkelighed, eller rettere: den "absolute virkelighed" bliver, hvor höjt vi end gå til vejrs i de virkelige eller tænkte væseners række, med hvor ideale attributer vi end udstyre dem, stedse dog kun et ideal, en grænse, der stadig fjærner sig.

Sagen er, at medens Boström klart har indset relativiteten af begreber som tid, rum, kraft, udvikling o. s. v., og derfor søger at holde dem borte fra det absolute, har han ikke set, at erkendelsens og bevidsthedens begreber ligeledes ere relative, og at de derfor ophæves, når man forsøger at give dem absolut betydning.

Men en ikke mindre vanskelighed opstår, når vi for et öjeblik anerkende idealverdenens realitet, — den samme vanskelighed, som allerede var til stede for Plato, og som idealismen aldrig har kunnet overvinde. Hvorfra kommer næmlig den dobbelte (egenlig uendelig flerdobbelte) opfattelsesmåde af det ene og samme univers? Boström svarer, at det er endeligheden, der forårsager den dunklere opfattelse. Og selve endeligheden? Boström svarer ("Anmärkningar" etc., p. 14): "At spörge efter en årsag til menneskeåndens endelighed vilde omtrent være lige så urimeligt som at spörge efter en årsag til trianglens tresidighed. Den vilde jo ikke være en triangel, når den ikke var tresidet; og ligeså vilde hin ikke være en menneskeånd, når den ikke var endelig". Altså må man her ikke længer spörge *hvorfor;* vi stå ved noget, som ikke længer kan begrundes. Det lavere mål af opfattelsesævne, som det endelige væsen har, beror på dets "evige plads i væsenernes system". ("Grundlinier" p. 45). Ud over modsætningen mellem det uendelige og det endelige kunne vi altså aldrig komme: den er evig.

Og dog er det for at forklare den sanselige verden og den endelige udvikling, at tanken har konstrueret sig hin ideale verden! Det er en maxime hos Boström, at det höjere forklarer det lavere ("Grundlinier" p. 65 f), at det fuldkomne forklarer det ufuldkomne, så at der ikke kunde gives ufuldkommen erkendelse, når der ikke

[*)] "Dictionnaire des sciences philosophiques" 2:e éd., p. 830.

gaves en fuldkommen erkendelse. (”Om relig.” etc., p. 47). Men have vi i virkeligheden vundet nogen forklaring ved at gå tilbage til idealverdenen? Vi have kun fordoblet problemet, ligesom Plato mente at forklare de virkelige ting ved at danne en idé for hver af dem.

Måske vil man holde sig til Boström’s billede: at sanseverdenen forudsætter idealverdenen, ligesom den synlige sol forudsætter den virkelige sol, og dæmringen forudsætter det fulde lys. Men dette billede forekommer mig at være meget skæbnesvangert for den Boströmske anskuelse. Ti der vilde ikke være forskel mellem solen som klode og den lille skive, vi se på himlen, når der ikke foruden solkloden var en *[55]* anden klode, hvorfra den kunde tage sig ud som en lille skive; men hvor er et sådant stade muligt, når idealverdenen er den eneste virkelighed, og der intet er foruden den? Og for at lyset kan dæmpes, forudsættes der en positiv hindring; men hvor er der en sådan positiv hindring for det absolute? Boström lader rigtignok dæmringen være en enhed af lys og mørke; men mørket er ikke andet end netop lysets negation — så deraf bliver man ikke klogere. Når han siger, at ”fænomenalverdenen er et resultat i og for os af to modsatte faktorers samvirken, en positiv og en negativ” (”Grundlinier” p. 46), så giver dette heller ingen forklaring, da det absolut negative (= intet) aldeles ikke kan virke, og vi savne oplysning om, hvad det er for en positiv faktor, der i denne bestemte sammenhæng kan betegnes som negativ, fordi den virker modsat en anden faktor. Men en sådan selvstændig positiv faktor vilde stride mod forudsætningen om idealverdenen som den absolute virkelighed.

Den svenske filosofi fører os skridt for skridt fra empirismens lave egne opad til spekulationens bjærgtinde. Selv hos Hegel, panlogismens filosof, finder den endnu ”en god del empirisme”; han skal endnu ikke have forvundet eftervirkningerne af Locke. Det er i det hele karakteristisk for den svenske spekulations historiske stilling, at den stedse opfatter sig selv som modsætning til udviklingsgangen fra Locke til Hegel, — som det Elysium, hvor de i denne lange udviklingsperiode kæmpende tanker kunne hvile ud i uforstyrret harmoni. Spörgsmålet er, om den ikke ved denne strænge idealisme netop modarbejder sig selv. Den søger absolute garantier for den menneskelige erkendelse og handlen, og ingen kan miskende, at der lyder et theoretisk og praktisk ”excelsior!” igennem den. Men den stiger så höjt op, at den taber virkeligheden af syne — virkeligheden, som dog netop skulde forklares; den fører os stedse höjere op, men kommer derved til sidst op i den evige snes regioner, hvor jordiske vækster ikke længer trives. Det er kun i ”erfaringens frugtbare lavland”, vi kunne bo og bygge; selv om vi imellem stige op på höjderne for at orientere os og vinde overblik, så opføre vi

dog ikke vore huse der oppe.

II.

Efter den nu givne historiske oversigt ville vi, til videre begrundelse af de lejlighedsvis fremførte kritiske bemærkninger, gå noget nærmere ind på enkelte spörgsmål, som ere af særegen betydning for opfattelsen og behandlingsmåden af de filosofiske problemer.

Allerede de første forsøg på at fremstille erkendelsens methode anerkende, at denne ikke kan være enkelt, men at den består i en dobbelt bevægelse. Tanken forefinder
[56] sit indhold og sig selv som umiddelbar givet, og søger nu at ordne, gruppere, opløse og forbinde de forskellige dele af dette indhold. Den finder et kaos og vil frembringe en verden. Den første bevægelse er en analyse, hvorved de enkelte elementer udskilles af deres første, tilfældige forbindelser; derpå søger synthesen at bringe nye forbindelser i stand efter elementernes slægtskab og væsenlige sammenhøren.

Erkendelsen er en kamp med det ubekendte, og ubekendt er oprindelig alt. Det ubekendte overvindes ved lag for lag at afklædes sin umiddelbare form og iføres en klædning, som tanken er fortrolig med. Der er i sig selv intet fast mål sat for analysen; muligheden af at skride videre frem er bestandig til stede. Der standses, når det givne er ført tilbage til så simple og gennemskuelige forhold, at det foreløbig ikke er muligt at nå videre. Synthesen søger da at sammensætte elementerne til en totalitet. Analysen går fra tingene til grundene, synthesen fra grundene til tingene. I vekselvirkningen mellem bægge består videnskabens liv. Goethe har træffende sammenlignet dem med indånden og udånden. Videnskabens ideal er en fuldstændig gennemførelse af analysen, hvorved atter en fuldstændig synthese bliver mulig. Virkelighedens rige og mangfoldige indhold vilde da være ført tilbage til sit simpleste udtryk, til en formel, hvori dens hele fylde indesluttedes.

Denne dobbelthed i methoden vil man finde begrundet, ikke blot ved en undersøgelse af de forskellige videnskabers specielle methoder, men også ved en betragtning af erkendelsens almindelige væsen og vilkår. I alt bevidsthedsliv er der en uopløselig forening af enhed og mangfoldighed, af aktivitet og passivitet. De spredte, isolerede tilstande blive først bevidste ved at bringes i sammenhæng med hverandre: ingen fornemmelse er absolut enkelt. Der gives ingen absolute bevidstheds-atomer. Men enheden er tillige en aktivitet, der lægger sig for dagen i den uophørlige — vilkårlige eller uvilkårlige — sammenligning, sondren, sammenstillen, opløsning og forbindelse, som foregår i bevidstheden. Det enkelte indtryk, vi modtage, drages så at sige ind i

en malström straks ved sin indtrædelse i bevidstheden. Den plads, der anvises det i forestillingskredsen, beror ikke blot på det selv, men overvejende på dets forhold til andre givne eller reproducerede forestillinger. Man vil nu let se, at i analysen retter opmærksomheden sig mod de enkelte bestemmelser og søger at opfatte dem så skarpt som muligt, hver for sig; i synthesen fremhersker interessen for atter at restituere enheden og dermed subjektets egen indre aktivitet. Der bliver altså to poler i erkendelsens verden. Og dette stemmer fremdeles med erkendelsens betydning for individet. Fra først af er den intet rent theoretisk anliggende. Det er et spörgsmål på liv og død, om individet ordner og forbinder sine forestillinger på rette måde. Så meget derfor end erkendelsen stedse bevarer sin subjektive karakter, så må den bestandig stræbe at *[57]* komme ud over denne, stræbe at bringe sine forestillingsforbindelser nærmere til den objektive gyldighed. Erkendelseslivet er kun en enkelt form for den store kamp for existensen og for den fordring, der stilles til alle organiske væsener: at de skulle bringe sig i harmoni med deres omverden. En isoleret subjektivitet vilde være undergangens visse bytte.

Analysen er overalt synthesens grundlag, men det nærmere forhold mellem de to methoder — hvorvidt en synthese i det hele er mulig, og i hvilket omfang — er forskelligt i de forskellige videnskaber. Den synthetiske methode kan kun få positiv betydning, når analysen har ført til simple og ensartede forhold, der i sig selv indeholde principet for en hel ny og selvstændig udvikling. Dette er således tilfældet med den analyse, der fører til opstilling af de mathematiske axiomer. I andre tilfælde bliver synthesen kun en rekonstruktion ud fra et vist punkt, med stadigt henblik til erfaringen og med successiv optagen af de ved analysen givne elementer. Virkeligheden er stedse sammenhæng, konkret totalitet. Men den umiddelbare sammenhæng står for tanken som tilfældig; det kommer da an på, om den som frugten af sit arbejde kan sætte en ny totalitet i stedet for den givne. Ofte går det den som börnene, der rive deres legetöj i stykker for at få at vide, hvorledes det ser ud indeni, og nu forgæves prøve på at sætte det sammen igen. Og dog have börnene fuldstændig ret i, at de ikke kunne lære tingene at kende, så længe de lade dem blive, som de ere.

Filosofien må være samme lov underlagt, som alle andre videnskabsgrene. Der gives ingen genveje til erkendelsens mål; vejen er overalt én og den samme. Den spekulative filosofi har alligevel ofte taget sit udgangspunkt i almindelige principer og ideer, hvis gyldigheden ikke betvivlede, og hvis konsekvenser den så forfulgte, så langt den formåede. Men man vil altid finde, at der er gået et analytisk arbejde forud — som jo Sokrates går forud for Plato, Descartes for Spinoza, Kant for Fichte, Schelling og

Hegel. Fejlen er her kun den, at man for hurtig har anset analysen for fuldendt. På den anden side må man betragte selve de spekulative systemer som forskellige forsøg på at undersøge enkelte grundbegreber og prøve deres rækkevidde. Det enkelte begreb, der göres til systemets princip, er taget ud af hele den menneskelige idékreds, og på denne måde er systemernes historie en fremskridende analyse, hvorved anskuelserne klares og lutres. Dog vægrer i reglen det enkelte system sig ved således at være led i en fremskridende proces; det mener i sit princip at være trængt frem til tilværelsens indre og fordrer det anerkendt som den sande erkendelse. Derved får filosofien så ofte en dogmatisk karakter, og det vil altid vise sig, at dogmatismen er forbunden med en
[58] undervurdering af den analytiske methode. Som synthetisk videnskab er filosofien system, som analytisk videnskab kritik. På forholdet mellem det systematiske og det kritiske beror et filosofisk forsøgs karakter og værdi. Men når bevidstheden engang er vågnet for betydningen af, at selve principerne undersøges og begrundes, vil man snart se, at filosofiens videnskabelige karakter beror på den kritisk-analytiske methode. Den gamle regel de principiis non est disputandum er, når den skal gælde absolut, aldeles forkastelig. At man altid i sin tænkning må gå ud fra visse grundsætninger, er sikkert; men disse grundsætninger selv kan det i mange tilfælde være fuldt berettiget og nødvendigt at inddrage i diskussionen.

Når vi nærmere ville undersøge, hvorledes filosofien er stillet med hensyn til forholdet mellem analytisk og synthetisk methode, må vi sondre mellem de forskellige discipliner, som man i almindelighed henregner under filosofien. Medens i oldtiden al viden kaldtes filosofi, har senere efterhånden — som ved en celledannelse ud af det strukturløse protoplasma — den ene specielle videnskab dannet og udsondret sig efter den anden. På engelsk kaldes fysiken endnu "natural philosophy", som erindring om dens spæde barndom. Det seneste exempel på en sådan udsondring er den af Adam Smith grundlagte nationaløkonomi. Nogle af de discipliner, der endnu regnes til filosofien, have ligesom fagvidenskaberne et aldeles specielt og begrænset område, og de ville derfor med tiden kunne konstituere sig som selvstændige videnskaber. Således psykologi, logik og ethik; de synes næsten at stå på springet. Når således alle enkelte områder få hvert sin specielle videnskabsgren, sin analyse og synthese, bliver der kun én opgave tilbage, som tilfalder filosofien i dette ords almindelige betydning —: den at undersøge, hvilken værdi og hvilken absolut gyldighed den på alle de specielle områder vundne erkendelse har, på hvilke forudsætninger den hviler, og hvilken totalopfattelse af virkeligheden den fører til. Det er altså en analyse i anden potens, der skal foretages; arbejdet skal ikke göres om, men det skal om muligt

underkastes en reduktion. Og det er dernæst en ny synthese, der skal foretages, og som skal omfatte alle de specielle syntheser. Det er en opgave, der med nødvendighed frembyder sig, og som ikke kan skydes tilbage. Men den er forbunden med ganske særegne vanskeligheder, som filosoferne ofte have taget det meget let med.

Vi have ovenfor bemærket, at det i synthesen særlig er den subjektive side i erkendelsen, der spiller en rolle. Den enhed og sammenhæng, vi søge i fænomenerne, er i sin form bestemt ved vor åndelige organisation. Synthesen vil derfor let blive mere end en omvendt repetition af, hvad allerede kom frem under den analytiske undersøgelse; der bliver et overskud, som skriver sig fra subjektet. Men hvorledes skal dette plus kontroleres, for at det ikke skal forvanske det givne? Så længe vi kun bevæge os indenfor en begrænset sfære, er der her ingen uovervindelig vanskelighed. *[59]* Den sammenhæng, vi statuere, er da selv led i en större sammenhæng, indenfor hvilken den står i bestemte forhold; og her vil det da være muligt at prøve, hvorvidt vor enhedsopfattelse er berettiget eller ikke. Men når synthesen skal omfatte alt det givne, når vi spörge efter en verdensforklaring, da er sådan kontrol umulig. Vi have intet, hvormed vi kunne sammenligne vor totalopfattelse af universet, eller hvortil vi kunne bringe den i rapport. Den höjeste synthese fører os til et grænsebegreb, til ideer, der ligge på tænkningens og erkendelsens grænse, ud over hvilken vi ikke ved noget som helst middel kunne komme. Erkendelsesvirksomheden er væsenlig betinget ved det bevidste væsens forhold til den omverden, der gör sig gældende for det; men på det höjdepunkt, vi her stå ved, falder den objektive side i forholdet bort, og kun den subjektive side bliver tilbage. Ingen prøvelse ved erfaringen, ingen verifikation er længer mulig.

Synthesen bliver her nødvendigvis hypothese. Hypothesen har sin fuldt berettigede plads i videnskaben som forklaringsforsøg, hvor det foreliggende endnu er utilstrækkeligt til at begrunde en virkelig erkendelse. Forskningen søger da at samle det givne under et synspunkt, der så meget som muligt stemmer med kendsgerningerne. Den fortsætter, kun så at sige med punkterede linjer, de linjer, den er begyndt at drage indenfor den verificerede erkendelse. Allerede om nogle af de specielle hypotheser (f. ex. nebularhypothesen, den Darwinske hypothese) gælder det, at de vanskelig, måske umulig kunne bevises. Men de forklaringsmuligheder, som der på sådanne specielle områder vil kunne være tale om, ere dog kun få, og spillerummet vil stadig indsnævres mere og mere. Derfor kunde man kalde disse hypotheser reale, i modsætning til dem, der søge at opstille principer for forklaringen af virkeligheden som helhed. Disse ville stedse beholde deres ideale og subjektive karakter. Derfor vil tæn-

kerens personlighed her få en væsenlig indflydelse; den objektive verdensanskuelse vil modtage et præg af den subjektive livsanskuelse.

Den spekulative filosofi har dog hidtil på ingen måde villet indrömme dette. Den har stedse i sin höjeste tanke umiddelbart set den höjeste virkelighed, og den afviser med indignation enhver opfordring til nærmere bevisførelse; det skal netop være den spekulative erkendelses særkende, at den har sin sandhed i sig selv, ikke behøver ydre kriterier på sin gyldighed. Men det sömmer sig ikke for filosofien, der fremfor alt skulde være selvbevidst erkendelse, og hvis störste skikkelse gjorde "kend dig selv!" til sit valgsprog, at dølge den virkelige sammenhæng for sig selv.

I sin opfattelse af filosofiens methode viser den svenske spekulation dog större besindighed, end den tyske. Vel anerkender denne sidste også analysen af det givne
[60] som forudsætning for den synthetiske spekulation; men den glemmer snart dette grundlag og griber et princip, ud fra hvilket den selvstændig kan konstruere sig selv og alt virkeligt. "Intet er *a posteriori*, alt er *a priori*, ellers jammerlig halvhed!" udråbte den energiske Fichte, som var den tyske spekulations grundlægger. Uden forudsætninger, ganske af egen indre kilde skulde begreberne udvælde ved en hele tilværelsesindholdet omfattende evolution. Methode og system skulde være ét, tankens bevægelse ét med selve indholdets bevægelse.

Men kritiken*) påviste, at alle virkelige indholdsbestemmelser alligevel uden videre (og ofte endda i forvansket form) optoges fra erfaringen. Det var altså kun illusion, når tanken bildte sig ind, at den fødte indholdet ud af sig.

Det er netop en af den Boströmske filosofis indvendinger mod den tyske spekulation, at denne lader det konkrete udvikle sig af det abstrakte, eller at den forveksler erkendelsesgrund med realgrund. Det abstrakte, siger prof. Nyblæus i sin kritik af Höijer (som jo i dette stykke slutter sig til Tyskerne), forudsætter stedse det konkrete. Kun det absolut konkrete (ɔ: selve det absolute) er forudsætningsløst. Det konkrete er realgrund for det abstrakte; det abstrakte er for os, på grund af vor indskrænkning, erkendelsesgrund for det konkrete, idet vi ved analyse (abstraktion og reflexion) udskille de enkelte bestemmelser fra det konkrete og undersøge dem for sig. Men af de således vundne abstrakte principer kunne vi ikke umiddelbar ved synthese nå det konkrete (de konkretere eller indholdsrigere bestemmelser). Et begreb kan nemlig aldrig umiddelbar udvikles af et andet, men [her komme vi til det for den Boströmske erkendelseslære ejendommelige] kun af de dunklere former for selvbevidsthed, der

*) *J. F. Fries* i hans kritik af Schelling ("Reinhold, Fichte und Schelling"; Leipzig 1803). — *Trendelenburg* i hans kritik af Hegel ("Logische Untersuchungen", 1840).

kaldes forestilling og følelse. Fremgangen fra videnskabens princip (den simpleste, mest abstrakte bestemmelse) til det af principet betingede ("det principierade") forudsætter derfor, at videnskabens genstand med hele sit konkrete indhold er given hos tænkeren i form af forestilling eller følelse, og tænkeren må ved fortsat analyse af dette konkrete indhold (fra hvilket han allerede havde vundet principet) successivt udvikle de øvrige, konkretere begreber, der skulle forbindes med principet og fattes som dets nærmere bestemmelser. Det vil da vise sig, at der er en bestemt orden, som må følges ved elementernes kombination, idet den mere abstrakte bestemmelse stedse i begrebet må gå forud for den mere konkrete som dettes formalgrund. ("Den filosofiska forskningen", I, 2 p. 445—447).

Der er i denne fremstilling, i følge sagens natur, to ting at undersøge nærmere: det givne indhold og dets analyse på den ene side, de vundne begreber og deres betydning på den anden side.

For at en methode som den angivne skal have nogen værdi, er den første fordring, *[61]* at indholdet, hvorfra der gås ud, virkelig er givet, og givet i bestemte former. För enhver uklarhed i denne henseende er fjærnet, kan analysen ikke med berettigelse afsluttes. Nu er det umiddelbare indhold, som er givet, når den filosoferende tanke begynder sit arbejde, af en dobbelt art. Der er for det første den såkaldte ydre verden, en række billeder og bevægelser, der udfolde sig i tid og rum, — og der er for det andet subjektets egne indre tilstande, dets tanker, følelser og viljesytringer, som afløse hverandre i tiden og kun symbolsk udformes som billeder i rummet. Men den filosofiske analyse træffer her ikke på råstof. De enkelte videnskabsgrene analysere hver sin kreds af den indre og den ydre verdens indhold; dette arbejdes resultater må den filosofiske analyse anerkende (hvis den da ikke i spekulativt overmod vil göre det om), og den bliver derfor — som vi ovenfor udtrykte os — analyse i anden potens, når den forsøger at benytte de specielle analysers resultater til en totalanalyse, til dannelse af en verdensanskuelse. Men den Boströmske filosofi synes at mene, at situationen er den samme som i Plato's dage, hvor filosofen var den eneste forsker, hvor arbejdets deling endnu ikke var indført på videnskabens område. Den betegner erfaringsvidenskaben med det hånende ord "empiri", som for den betegner "videnskabens" modstykke. Empirien, siger Boström, har med det sanselige at göre, spekulationen med det fornuftige, det rationelle. Empirien giver kun materialerne. En empirisk filosofi har ikke mere ret til filosofiens navn, end overtroen har til religionens navn. ("Grundlinier" p. 9, 11). De årsager, som empirien formår at påvise, ere falske, ere kun skinårsager[*]; først

[*]"Grundlinier" p. 22 (.... "blott falska eller empiriska orsaker — *causæ efficientes* — i stället för de

filosofien finder de sande, rationelle årsager (*causæ finales*). — Der mangler dog her en væsenlig mellembestemmelse. Polemiken mod empirien er berettiget, når man ved empiri mener en løs og tilfældig opsamlen af fakta; allerede Baco polemiserede mod, hvad han kaldte *experientia vaga*. Men erfaring i betydning af nöjagtig experimental bestemmelse af lov og sammenhæng er noget helt andet end hin løse opsamlen, der ganske vist falder udenfor videnskaben. Den spekulative filosofi gör sig sagen altfor let ved at overse denne væsenlige forskel. Dersom den vilde stige ned på jorden og erkende sit fællesskab med den jordiske forsken (det synes ofte, som om den — ligesom de til mennesker forvandlede indiske guder — havde vanskelighed ved at stå fast på jorden), så vilde den anerkende det som et stort gode, at erfaringsvidenskaben lægger materialet således til rette, som den gör. Det givne indhold, filosofien (som
[62] spekulation) har med at göre, er altså det i erfaringsvidenskaben givne — og det gör en anderledes stærk modstand mod spekulativ behandling, end *experientia vaga*, hvor der ingen bestemte love er, som kunne brydes.

Det her bemærkede gælder vel i særegen grad om den ydre natur, men det finder dog også fuld anvendelse på det psykologiske område. Den empiriske psykologi er endnu så langt tilbage, at man skulde synes, det måtte være af störste betydning for filosofien at anvende så mange kræfter som muligt på den for at skaffe sig et solidt udgangspunkt for sine spekulationer. Hele den nyere filosofis karakter er betinget ved bevidstheden om nødvendigheden af et sådant psykologisk grundlag, og denne er også anerkendt i den Boströmske methode, således som prof. Nyblæus har fremstillet den. Men den vanskelighed, der så let leder psykologen på fejlspor, næmlig sammenblandingen af de egenlige psykologiske kendsgerninger med deres forklaring eller med den værdi, man sætter på dem, — denne vanskelighed ligger den Broströmske psykologi i höj grad under for. Den forudsætter, at de i den umiddelbare følelse ligger et oprindeligt idéindhold skjult, som det blot gælder at få frem for dagens lys. Den skelner mellem en lavere og en höjere side i menneskets natur, af hvilke hin skal være rettet mod det sanselige, denne mod det usanselige. Forskellen imellem disse to sider er kvalitativ, ɔ: gælder ej blot graden, men art og indhold. Mennesket har altså ét indhold, én verden i sine lavere følelser, en anden i sine höjere følelser. (Nyblæus, I, 1 p. 39, 172, 192 o. fl. st.). Men her savner psykologien nöjagtig undersøgelse. Hvad vil det sige, at en følelse har et indhold? Følelsen er i sig selv kun følelse, rent subjektiv

sanna eller rationella"), p. 50 (.... "skenorsaker, hvilka den empiriska ytligheten anser för verkliga"); kfr. p. 55. — *Grubbe* stiller ligefrem "empirisme" i modsætning til "videnskabelighed", hvilken falder sammen med spekulationen og den "högre syftning". (II p. 323).

tilstand; hvad der har et indhold, ere de forestillinger og tanker, der fremkalde den, eller som den fremkalder. Men hvorfra komme så igen disse forestillinger, og hvorfra få de deres jorskellige indhold? Her vil der være plads for mange slags speciellere undersøgelser, ikke blot psykologiske i snævrere forstand, men også historiske. Et umiddelbar givet bevidsthedsindhold er aldrig et sidste, som man uden videre kan lægge til grund; det har sin historiske oprindelse og udvikling, og først når man kender den, kender man det. Det er altså meget misligt at drage metafysiske slutninger fra et sådant bevidsthedsindhold — og især når æsthetiske og ethiske værdibestemmelser spille en rolle med. Begreber som "höjere" og "lavere" ere netop kun udtryk for den værdi, vedkommende fænomener kunne have fra et ethisk synspunkt, men bör ikke spille nogen rolle i psykologien som rent theoretisk disciplin. En sådan inddeling vilde svare til, om en anthropolog inddelte menneskeracerne eller en botaniker planterne i skönne og hæslige. Og man kan i hvert tilfælde ikke fra disse værdibestemmelser slutte, at der er en kvalitativ forskel mellem fænomenerne: som skönne og hæslige planter kunne være meget nöje beslægtede, således kunne sjælelige fænomener rent psykologisk stå hinanden meget nær og dog ethisk set henhøre til meget forskellige *[63]* klasser.

Dersom analysen skulde have virkelig filosofisk betydning, måtte erfaringsindholdet først være bredt ud for vore öjne med mere eller mindre udførlighed, og det måtte være vist, hvorledes de enkelte momenter kunne udvikles af det. Men vi have allerede set exempler på, hvorledes begreberne hos Boström undergå en meget betænkelig metamorfose, når de tages ud af erfaringens kreds. Med den bemærkning, at bevægelse og forandring ikke ere væsenlige bestemmelser i livets begreb, mener han at have godtgjort berettigelsen til at anvende dette som udtryk for det absolute. Et studium af den nyere biologi viser nu tvært imod, at liv stedse forudsætter en dobbelthed: næmlig foruden den levende organisme en omverden (le milieu), et system af ydre betingelser, conditions de l'existence (Cuvier). Og noget lignende gælder om selve bevidsthedens begreb, således som adskillige filosofer (mest energisk Fichte) have påvist.[*)]

Det turde ved en gennemgående analyse af vort bevidsthedsindhold vise sig, at der ikke er en eneste bestemmelse, som ikke i sit væsen er relativ og derfor ikke kan anvendes på det absolute[**)]. Det var indsigten heri, og ikke antagelsen af en "ting i sig

[*)] Boströmianismen opfatter den enkelte personlighed som organ for en större totalitet, en höjere organisme. Men når nu personlighedsbegrebet skulde anvendes på det absolute, så måtte dette jo også være organ for et höjere — hvilket bliver meningsløst.

[**)] Og det hjælper ikke, om man, som Stuart Mill i sin (på dette punkt) uheldige polemik mod Hamilton foreslog, vilde sætte adjektivet "absolut" i stedet for abstraktionen "det absolute". Ti begreber som

selv" (Nyblæus, I, 2 p. 253), der førte Kant til at fornægte muligheden af en metafysik som erkendelse af tingenes væsen. Denne indsigt var endnu levende hos Fichte og brødes hos ham med den spekulative impetus. Først Schelling og Hegel satte sig aldeles ud over disse betænkeligheder. Senere have navnlig Hamilton, Bain, Spencer og Wundt påvist den gennemgående logiske og psykologiske gyldighed af relativitetens lov. Kant selv mente vel, at der var visse privilegerede psykologiske kendsgerninger, der skulde kunne emanciperes og emancipere os fra denne lov. Pligtfølelsen, det moralske ansvar — et moment af, hvad der i Boströmianismen kaldes "höjere erfaring" — åbnede for ham indgangen til det absolutes verden. På lignende måde Hamilton og flere Ny-Kantianere. Men her gælder det netop, at man ikke må lade sig lede vild af værdibestemmelserne og ikke uden videre omskrive dem til theori. Dette er dogmernes frugtbare kilde, en tilflugt for *ignava ratio*. Hvor stor eller hvor liden værdi et faktum har for os, så kunne vi dog deraf ikke lære det mindste om dets forklaring eller om, hvorvidt det kan forklares eller ikke forklares af naturlige årsager. Når
[64] den filosofiske diskussion kommer ind på værdibestemmelsernes område og bruger betegnelserne "höjere" og "lavere" som argumenter, er den inde på et betænkeligt skråplan. Man polemiserer da, som biskop Mynster hos os, mod Locke som frænde til "alle slette og foragtelige filosofemer", eller man tiltaler sit auditorium, som Victor Cousin sit i 1815: "Messieurs, vous aimez ardemment la patrie. Si vous voulez la sauver, embrassez nos *belles* doctrines". Tænkningen hører op, og agitationen begynder. — Værdibestemmelserne have deres fulde berettigelse også indenfor filosofien; ethikens og æsthetikens opgave er det at undersøge og begrunde dem, men de kunne ikke bruges til at hjælpe på psykologiens og metafysikens (for ikke at tale om fysikens) vanskeligheder.

Men dersom det nu — for at komme til det andet hovedpunkt i den Boströmske methode — lykkes at udskille grundbegrebernes række af det empiriske indhold og bringe dem i indre harmoni med hverandre, hvilken gyldighed kan der da tillægges disse begreber? — Når anatomen har udskilt og præpareret forskellige elementer i organismen, mener han ikke derved at være nået til en ny og höjere organisme. Ved at betragte de enkelte anatomiske elementer for sig forstår han bedre deres stilling og rolle indenfor organismen og gör det lettere for fysiologen at konstruere for sig organismens indre liv. Men skulde filosofen, der søger at udskille den menneskelige bevidstheds grundbestemmelser, være anderledes stillet? Han kan ved sin analyse få

absolut magt, visdom etc. lide akkurat af samme vanskeligheder, som selve begrebet "det absolute"; kun skjuler adjektivet dem bedre.

dybere indsigt i tankelivets indre sammenhæng, dets udvikling og dets rækkeævne; men er der noget som helst, der berettiger ham til at betragte de abstrakte grundbegreber som udtryk for et realt, höjere og mere omfattende tankeliv? Hvis han gör det, foretager han her et spring, som han ikke selv mærker eller i hvert fald ikke forklarer. Det er en mystisk bølge, der griber ham på dette punkt og fører ham bort med sig. Abstraktion er abstraktion, og kan aldrig blive andet. Hin hypostaseren af de abstrakte ideer må skyldes en anden magt end selve den theoretiske erkendelse.

Vi savne på dette punkt en bestemt angivelse af den vej, ad hvilken erkendelsen formår at nå et positivt begreb om det absolute som den sande virkelighed. Og dette er så meget mere mærkeligt, som den Boströmske filosofi ellers lægger megen vægt på bevidsthedens immanens og så ivrig polemiserer mod den populære realisme, fordi den går bag ved bevidstheden. Boström giver egenlig kun en mystisk løsning af denne vanskelighed. Det ligger i bevidsthedens begreb, siger han, at den kun kan fornemme sig selv og sine egne fornemmelser. Forudsætningen for, at menneskeånden skal kunne fornemme Gud, er derfor den, at menneskets egen bevidsthed i en vis henseende (aliqva ex parte) er identisk med Guds bevidsthed. ("Om relig." etc., p. 164). Men hvorfra vides det, at denne forudsætning finder sted? At min bevidsthed til en vis grad er identisk med et andet væsens bevidsthed, kan jeg kun vide, når jeg kan *[65]* sammenligne bægge de to bevidstheder; men så forudsættes, at jeg kender dem bægge i forvejen. Af denne kreds kunne vi ikke komme ud.

I virkeligheden har al spekulativ filosofi en religiøs karakter. Den forlanger en opgivelse af reflexionen, for at bevidstheden umiddelbart kan opfatte sin enhed med det absolute. Derfor hævder den, at der foruden den diskursive erkendelse gives en höjere erkendelsesart, der griber det absolute, — en intuitiv viden, en intellektuel anskuelse, eller hvorledes man nu betegner den. Og kun derved kan den åbne udsigt til et höjere virkelighedsindhold, en positiv lære om det absolute. Men denne fordel købes kun ved opgivelse af, hvad der var vundet ved kampen mod realismen, idet nu spekulationen selv forsynder sig mod subjektivitetens lov ved at gå bag ved bevidstheden. Det kommer næmlig ud på ét, om man statuerer en absolut ånd eller en absolut materie; man begår i bægge tilfælde samme erkendelsestheoretiske tilsnigelse. Ligesom Zeus praler af, at han vil drage hele verden op til sig ved en gylden kæde, knytte denne til en af Olymps tinder og derved bringe alt i svæven, således har det stedse været spekulationens opgave at finde et absolut punkt, om hvilket hele tilværelsen kunde dreje sig. Men vort stade er nu engang ikke det olympiske. Det punkt, hvortil vi søge at fæste alt, er stedse selv bevægeligt.

Boström indrömmer selv, at bevidstheden, således som vi kende den, stedse er ufuldkommen og relativ. Den menneskelige stræben går ud på at nå så stor klarhed og frihed som muligt; med klarheden og friheden er da forbunden den höjest mulige enhed og harmoni i alle åndelige funktioner. ("Om relig.", p. 152). Men ved negation af vor begrænsning og ufuldkommenhed danne vi begrebet om det fuldkomne: når det er relationer, der negeres, er negationen en fuldkommenhed. ("Om relig.", p. 108). — Men hvis Boström her ikke vil sværge til Hegel's fane, er det ham umuligt at nå en ny positivitet ad negationens vej. Ved negation af det ufuldkomne få vi i virkeligheden kun det fuldkomne i betydning af det ikke-ufuldkomne. Vi tænke kun det absolute, for så vidt som vi negere det relative. Men da der ingen aldeles negativ tænken gives (en sådan vilde være ét med en ikke-tænken), tager man stedse fantasien til hjælp, når man vil tænke det absolute. Man forestiller sig mere eller mindre tydelig et billede, et symbol, som reflexionen öjeblikkelig korrigerer og opløser, men kun for at det af fantasien kan blive statueret i en endnu sublimere form, atter opløst — og således i det uendelige. Ligesom Antæos stedse hentede ny kraft ved berøring med jorden, således henter fantasien alle elementer til ideen om det absolute fra erfaringsverdenen; men tanken fortærer dem ved at hæve dem ud over den bestemte og begrænsede sfære, indenfor hvilken de have deres positive betydning.

[66] Spekulationens hemmelighed er den, at abstraktionen står i idealisationens tjæneste. Hver gang vi danne os et ideal, se vi bort fra det tilfældige og begrænsede, der klæber ved ethvert givet fænomen; vi holde os til visse egenskaber og karaktermærker, der have vor fulde tilslutning, og tænke os, hvorledes et væsen vilde være, når det blot havde disse træk, og havde dem i fuldeste mål og i indbyrdes harmoni. Denne idealiserende proces kan man tydelig spore i den Boströmske filosofi. Det åndelige liv, således som erfaringen viser os det, besidder stedse kun en relativ fuldkommenhed; det kæmper med modsætninger og modsigelser; det mangler sand enhed og harmoni. Det höjeste, vi her finde, er en stadig stræben efter fornuft og frihed. "Menneskeånden besidder et vist mål af liv og selvbevidsthed, ud over hvilket den ikke i nogen som helst livsform formår at udvikle sig; hvor höj en grad af fuldkommenhed den så opnår, står der dog stedse noget ufuldkomnere opfattet tilbage". ("Om relig.", p. 162 f.). Erfaringen viser os altså en skala af udviklingstrin, hvis afslutning er utænkelig, så længe talen er om endelige væsener. ("Grundlinier" § 56). Men med et rask ryk sætter så fantasien det absolute superlativ i stedet for disse komparativer; eller rettere: alle komparativerne ordnes i et system og ses som indbefattede i et evigt superlativ. F. ex.: mennesket er et fornuftigt væsen, men ikke fornuften selv. Der er i hans væsen

andre elementer end fornuften. Kun Guddommen er absolut fornuft, fornemmende væsen uden al indskrænkning. ("Satser om lag och lagstiftning", p. 22 f.). Vi stå da atter her ved den sætning, at det ufuldkomne forstås ved det fuldkomne, og vi kunne nu omskrive den således: Virkeligheden forstås ved idealet.

Der er hos mennesket en trang til at tænke sig formålet for alle sine bestræbelser færdigt og afsluttet. Han sysler i tanken og længselen med det, der endnu fattes ham, og som han kæmper for at opnå; og desuden må han udforme det for sig til en vis grad af bestemthed for at kunne finde midler og veje til at nå det. Hans nærværende tilstand er savnets og kampens; men den tilstand, han har for öje, er det fuldkomment harmoniske og i sig hvilende liv. Og nu vender forholdet sig således om for ham, at det ser ud, som om formålet var en allerede tilværende virkelighed, hvorfra han kun skilles ved sin ufuldkommenhed, så at han kun behøver at tænke denne borte, for at have ideen om hin. Den ideale tilværelse har for ham i langt dybere betydning realitet, end den empiriske ufuldkommenhed, som han ikke værdiger prædikatet af sand virkelighed.

At selve begrebet "virkelighed" således bliver en værdibestemmelse, viser, at det er et praktisk motiv, der ligger til grund for spekulationen. Der kan i de spekulative systemer spores en underström af følelse og begejstring, som ofte forklarer, hvad systemernes egne begreber ikke göre forståeligt; og disse systemers blivende værdi beror ikke mindst på, at de ere udtryk for sådanne ubevidste retninger i følelseslivet. *[67]* Men heri ligger da også, at sådanne systemer ikke kunne göre fordring på stræng videnskabelig gyldighed — end sige, at de skulde have ret til at betragte sig som udtryk for den sande og höjeste videnskab.

Prof. Nyblæus, der stærkt fremhæver den svenske spekulations praktisk-ethiske retning, har påvist, at ideen om den harmoniske totalitet er dens egenlige grundtanke. Hos Leopold, Thorild, Boëthius og Höijer se vi den allerede stå i forgrunden, og hos Boström får den sin fulde udvikling. Det er en ethisk idé af den aller störste betydning. Det 18de århundredes uhistoriske opfattelse og oppositionelle retning har bevirket, at man i lang tid miskendte denne idé og troede at kunne udlede det ethiske af det enkelte individs natur. Men hvilken side af individets natur man så holder sig til, vil man stedse føres længere tilbage og opdage, at individet kun forstås som led i hele slægten, af hvilken det udspringer, hvis arvtager det er, og hvis opgaver det må arbejde på for at kunne udvikle sit eget væsen. Et harmonisk samfund af frie personlige væsener kan siges at være det höjeste ethiske ideal for den menneskelige handlen. Men hvilken ret have vi til at betragte dette ideal som realt existerende?

De er et forbillede, vi udkaste for vor handlen; vi have det foran os, men det beror kun på en illusion, når vi tillige sætte det bag os som en absolut forudsætning. Og ved en sådan hypostasering vil den ethiske interesse intet vinde, men kun tabe. Den vil intet vinde. Ti det giver mig ikke nogen dybere indsigt i den ethiske handlens og de ethiske livsformers væsen, at jeg med Boström tænker mig samfundet som en höjere, mere omfattende personlighed, hvori jag er moment. Boström benytter ikke engang selv denne mystiske forudsætning ved sine undersøgelser. Når han f. ex. vil begrunde sin lære om det arvelige monarki som den rette statsforfatning, støtter han sig til grunde, der hentes fra det virkelige samfundslivs krav, idet han navnlig søger at vise, at regenten må være hævet over alle private og partikulære interesser, for aldeles uegennyttig at kunne repræsentere de offenlige og universelle interesser, — og at statens vel kræver absolut enhed i styrelsen, hvilket ikke skal kunne opnås i en republik. Republiken — mener han — svarer til den alder hos det enkelte menneske, hvor lidenskaberne kæmpe med hverandre, medens monarkiet er udtryk for den fornuftige viljes herredömme. (”Satser om lag och lagstiftning”, 2. uppl., p. 33—35, 63—64). Dersom dette er rigtigt, så kan det kun bevises med psykologiske og historiske grunde, og sådanne appelleres der i virkeligheden også bestandig til. På lignende måde forholder det sig med begrundelsen af strafferetten. Den Boströmske filosofi godtgör sin humane karakter ved at polemisere mod den absolute gengældelses-theori, overfor
[68] hvilken den hævder: at et onde, som straffen jo er, ikke kan være sidste formål, men kun kan forsvares som nødvendig betingelse for et större gode. Ud fra denne sætning argumenterer Boström i sin skarpe polemik mod den theologiske lære om den evige fordömmelse. Og i den ligger også alt, hvad der behøves til en begrundelse af statens strafferet, uden at det bliver nødvendigt at opfatte forbrydelsen som krænkelse af statens mystiske personlighed. I hvert tilfælde er det altid misligt at bygge på et så hypothetisk og spekulativt grundlag i en så vigtig sag. Opfattelsen af staten som et harmonisk hele, en total ”personlighed”, angiver kun det mål, der skal nås; midlerne til at nå dette mål kan kun den fremskridende historiske erfaring lære os, — ligesom det jo også er i erfaringen, at de skulle stå deres prøve.[*)]

Den ethiske interesse vil på den anden side netop svækkes ved, at dens ideal statueres som en evig væren. Hvorfor skal jeg arbejde, når alt, hvad jeg tragter efter, allerede er? Det, som er dunkelt, ufuldkomment og disharmonisk hos mig, er i følge Boströmianismen kun fenomen, skyldes kun min endelige opfattelse; mit sande væsen er en evig, harmonisk virkelighed. Men når jeg éngang har indset dette, ɔ:

[*)] Smlgn. *Hans Forssell:* ”Studier och kritiker” (Stockholm 1875) p. 174—178.

når jeg er bleven Boströmianer, så kan jeg jo rolig lade hint fænomen være, hvad det er, for ganske at leve i anskuelsen af mit sande jeg. Og dersom man vil sige, at modsætningen mellem det klare og det dunkle, mellem mit væsen og mit fænomen, ikke vil give mig ro dertil, og at jeg stedse må arbejde theoretisk og praktisk på at ophæve dunkelheden, så er det ikke godt at indse, hvad hin hypostaseren af idealet hjælper mig, når det aldeles ikke kan opnås og realiseres af mig. Selv i sin højest mulige livsform er det endelige væsen, i følge Boströmianismen, ved en uoverstigelig kløft skilt fra den absolut ideale tilværelse. Men hvilken fordel har så egenlig hyperidealisten fremfor os stakkels empirikere, som vel formå at danne ideale forbilleder, men ikke kunne tillægge dem anden gyldighed end netop den at være regler og ledestjærner for vore bestræbelser? Bægge parter indrömme, at modsætningen mellem ideal og virkelighed er uovervindelig for os; men hyperidealisten mener desuagtet at kunne nå en erkendelse af idealet som den eneste sande virkelighed, medens empirikeren i hin uovervindelighed finder et nyt bevis på relativitetens lov og et udtryk for, at tilværelsen for os er stræben, bevægelse og udvikling. Den blivende modsætning mellem ideal og virkelighed indeholder en brod, som vi bestandig må føle på ny. Det kan ikke nytte, at Boström trøster os med, at vi dog til sidst nå målet, for så vidt det kan nås af endelige væsener, og at vi derfor ikke mere kunne have noget ønske. Psykologien lærer os næmlig, at så længe vi formå at opfatte forskellen mellem ideal og virkelighed, så længe betragte vi også virkeligheden som ufuldkommen. Derfor *[69]* står afslutning, fuldendelse, absolut tilfredsstillelse for alle stræbende naturer som ensbetydende med tilintetgörelse. Lessing's ord er bekendt: at han vilde foretrække den evige stræben efter sandhed for besiddelsen af den absolute sandhed, og at den evige salighed vilde være ét med den evige kedsommelighed. Da Duroc en dag sagde til Napoleon, at folk anså ham for så ærgerrig, at han gærne, om det var muligt, vilde indtage Gud Fader's plads, svarede han: "*Ah! je n'en voudrais* pas; c'est un cul-de-sac". Dette er ikke blot udtryk for ærgerrig umættelighed, men betegner træffende vor tilværelses grundlov: ethvert resultat kan for os kun være grundlag for en ny begyndelse. Hvor langt vi end flytte grænsen, vil det samme gentage sig.

Relativitetens lov lærer os, at vor hele verdensopfattelse er subjektivt betinget, kun gælder fra vort synspunkt og ikke er den eneste mulige. Vi prøve så på at hæve os over denne begrænsning, og tro ved abstraktion fra vor ufuldkommenhed, ved "negationens negation" at nå et absolut. Men ethvert nyt begreb, vi ad denne vej tro at vinde, viser sig stedse at være samme begrænsning og relativitet underlagt. Det er den gamle historie om nissen, der bestandig flytter med. Den spekulative filosofi tror, at

vor begrænsning er ét, vort sande væsen et andet, og at man kan udskille hin og holde sig til dette. Men vi have netop vor styrke i begrænsningen; relativitetens lov er ikke blot udtryk for vore skranker, men tillige for de positive midler, hvorover vi råde. Uden skranke og modstand ingen tænken og handlen. Relativiteten er frugtbar, stræbende og udviklende, hvorimod absolutismen fører os ind i en theoretisk og praktisk cul-de-sac. Det absolute er for os kun et *negativt* begreb: vi tænke det, for så vidt vi tænke vor egen begrænsning. Men som sådant er det af ikke ringe betydning. Det fører os stedse ud over det umiddelbar givne, og er derfor princip for stedse fornyet theoretisk og praktisk stræben; vi se os som "én blandt mange", som indtagende et enkelt, begrænset stade i tilværelsens store mangfoldighed. Gyldigheden af vor theoretiske indsigt og af vore praktiske idealer kunne vi ikke godtgöre ved at sammenligne dem med et absolut (hvad enten dette nu er absolut fornuft eller absolut materie), men kun ved, at de under den stedse fremskridende erfarings ildprøve vise sig at føre til större sammenhæng og overensstemmelse mellem vore forestillinger og til större harmoni og rigere udvikling af det menneskelige liv i det hele. Men en afslutning på denne proces er for os utænkelig, er ét med den absolute død, det absolute intet.

Den svenske spekulation er, som vi have set, i sin methode ikke så dristig som den tyske, stiller sig ikke så store opgaver, som denne gör. Bægge retninger ere ukritiske ved deres mangelfulde og mislykkede begrundelse af deres absolute princip; men
[70] de skille sig i den videre udførelse, idet Boström mener at kunne hjælpe sig med analysen, hvorimod Schelling og Hegel fordre en synthetisk konstruktion. Denne forskel i methoden hænger sammen med en ikke mindre væsenlig forskel i verdensanskuelsen. I følge Schelling og Hegel er den spekulative konstruktion ikke blot udtryk for tænkerens subjektive reflexion, men den falder sammen med det absolutes egen selvudvikling. Det absolutes væren er en evig proces. Men dette afviser Boström som empirisme. At vi opfatte tilværelsen som udvikling, skal kun have sin grund i vor endelighed og begrænsning; vi formå ikke at fatte det evige idéindhold på en klar og sand måde. Forandringen og udviklingen angår ikke selve indholdet, men vor opfattelse af det. Den egenlige udvikling består derfor i vor erkendelses overgang fra dunkelhed til klarhed, hvorved det evige, absolut oprindelige indhold mere og mere belyses. Men af denne klaringsproces er det absolute aldeles uberört; det er i sig selv stedse fuldendt, medens det sanselige aldrig i virkeligheden bliver fuldendt. ("Grundlinier" § 1, 6, 35, 38).

Det er ikke blot mod den tyske spekulation, Boströmianismen her erklærer sig, idet den beskylder den for at göre det absolute endeligt; det er også mod den kristelige

theologi. De kristelige hoveddogmer (særlig skabelsesdogmet og forsoningsdogmet) hvile på den forudsætning, at Gud kan virke (producere, skabe) og lide (krænkes og forsones), og de forsynde sig herved mod det rette og rene begreb om et absolut væsen. Den spekulative pantheisme er — som prof. Nyblæus i tidligere afhandlinger har vist — kun en ligefrem konsekvens af de kristelige dogmer. Man kan, siger han, ikke tillægge Gud producerende eller skabende virksomhed, ikke lade den sanselige verden være hans umiddelbare værk, uden at hans væsen sammenblandes med den. Ti hvad der forekommer som resultatet af en virksomhed, må potentielt være indeholdt i den virkende kraft. Virksomheden er kun en omsætten fra mulighed til virkelighed af et oprindeligt indhold. Den, der lader Gud skabe eller producere verden, gör derfor verden til ét med ham. En sand distinktion mellem det uendelige og det endelige, det åndelige og det sanselige, bliver kun mulig, når man antager, at Gud og idealverdenen ere evig fuldendte og virkelige, og at det kun er i og for vor sanselige opfattelse, der foregår en udviklingsproces. En uendelig udvikling strider desuden mod selve udviklingens begreb; ti når målet ligger uendelig langt borte, kan det aldrig nås, og man savner altså en målestok til at afgöre, om der virkelig foregår en udvikling fra lavere til höjere trin. En uendelig kraft vilde lige så lidt kunne tænkes: den vilde straks være ved målet, dens virkninger vilde falde sammen med den selv[*)].

Det kan sikkert ikke nægtes, at dersom man vil tænke det absolutes begreb konse- *[71]*
kvent og rent, kan der ikke tillægges det udvikling i tiden, fordi der ikke kan gives noget *plus ultra* for det. Boströmianismen viser her en betænkelighed, den ikke viser på andre punkter; ti — som tidligere bemærket — de samme vanskeligheder, som ved dette begreb, stiller der sig for det absolutes filosofi ved begreberne "liv" og "selvbevidsthed". Plotin har set dette: Da tænkning er en virksomhed, kan den ikke tillægges det höjeste princip. ("Enneades" III. 9, 3). Er Boström konsekventere end Hegel, så er Plotin konsekventere end Boström, fordi han har set, at *intet* af vore begreber slår til overfor fordringen om at tænke det absolute.

Men det er et spörgsmål, om det er berettiget at tillægge Hegel den lære, at det absolute udvikler sig i tiden. Dets udvikling er i følge Hegel rent logisk, er kun udtryk for, at det ene moment i dets begreb med indre nødvendighed fører til de andre, så at på hvilket punkt man vil begynde, vil man blive ført igennem hele systemet af dets bestemmelser. Hegel nægter endogså ligefrem en *real* udviklingsproces i naturen.

[*)] *Axel Nyblæus:* "Trenne religionsfilosofiska uppsatser" (Lund 1872) p. 116 f, 126 f, 141, 145. — "Om politisk frihet och sjelfstyrelse" (Lund 1869) p. 39, ("Trenne filosofiska uppsatser", Lund 1878, p. 43). — *[71]*
"Den filosofiska forskningen i Sverige", I, 2 p. 275, 279, 427.

"Naturen", siger han, "er at betragte som et *system af trin,* af hvilke det ene nødvendig fremgår af det andet og er den nærmeste sandhed af det, hvoraf det resulterer, dog ikke således, at det ene på naturlig måde *blev frembragt* (erzeugt) af *det andet, men i den indre idé,* der udgör naturens grund"[*]. Når spiren udvikler sig til en plante, udleder Hegel derfor dette af selve spirens logiske begreb: spiren er den modsigelse, at den kun er i sig selv og dog ikke skal være det[**]. Overgangen er altså *egenlig* rent logisk, og vanskeligheden med tiden kan for så vidt Hegel lige så godt skyde til side, som Boström gör det, når han tilskriver det absolute tænkning og selvbevidsthed. Sibbern savnede med rette hos Hegel udviklingen i betydning af en virkelig *historisk* proces[***].

Selv på det område, hvor Boströmianismen statuerer en udvikling, har denne ikke nogen historisk karakter. Indholdet er jo evigt og fuldendt; hvad der går for sig under udviklingen, er kun så at sige en afdækning eller afskrælning af omgivende hylstre. Boströmianismen vil ikke indrömme, at der i virkeligheden *sker* noget, ɔ: bliver noget, som ikke för var. Derfor bebrejder f. ex. prof. Nyblæus Locke, at han antager en virkelig oprindelse af vore erkendelser i stedet for en blot overgang fra dunkelhed til klarhed af et oprindeligt, hos os liggende indhold. (I. 1, p. 3). Hvad der bliver til, skal stedse have været til, kun fordunklet. Dette peger hen til et udviklingsbegreb,
[72] som nu er forladt af alle, med undtagelse af spekulative filosofer. Det synes at være noget, der for mange er forbundet med særegne vanskeligheder, at indrömme, at der som udviklingens resultat kan fremkomme noget, der i ingen forstand var til forud. Når barnet om foråret ser bladene komme frem, tror det, at de have ligget inde i grenene, og at der nu åbnes for dem. Dets ræsonnement er, at for at de skulle kunne komme ud, må de først være bragte derind. Udtrykt på mere lærd vis vil dette sige, at hvad der er aktuelt, allerede må have været til potentielt. På denne måde får alt en evig præexistens. Således antog Leibnitz, at fornuften oprindelig var lagt ind i de spirer, der udvikle sig til fornuftvæsener, så at udvikling (développement) forudsætter indvikling *(enveloppement*[*]). Det er denne theori, man har kaldet æskehypothesen, fordi den tænker sig tingene gemte indeni hinanden og udviklingen bestående i, at

[*] *Hegel:* "Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften", 4te Aufl. (Berlin 1845) p. 204 (§ 249).
[**] *Hegel:* "Geschichte der Philosophie", 2te Aufl. (Berlin 1840) I. p. 35.
[***] *Sibbern:* "Speculativ Kosmogonie", (København 1846) p. 7.
[*] "*J'aimerois me passer des miracles dans la génération de l'homme, comme dans celle des autres animaux; et cela se pourra expliquer, en concevant que dans ce grand nombre d'âmes et d'animaux, ou du moins de corps vivans qui sont dans les semences, ces âmes seules qui sont destinées à parvenir un jour à la nature humaine, enveloppent la Raison qui y paraîtra un jour*". — "Théodicée" § 397; kfr. "Monadologie" § 73—75.

man tager dem fra hinanden. Videnskabernes senere fremskriden har ført til at forlade dette udviklingsbegreb, som ophæver al kvalitativ forandring. Kant var den første, der opstillede en anden type for udvikling, idet han i sin "Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) opstiller den bekendte, endnu gældende hypothese om solsystemets oprindelse af en kaotisk tågemasse ved fremskridende artikulation. Kort efter (1759) påviste anatomen C. F. Wolff, den videnskabelige embryologis stifter, at fosteret opstår successivt ud fra et ensartet anlæg, og opstillede theorien om epigenese, om virkelig nydannelse, i modsætning til den såkaldte evolutionstheori, der lærte en blot afdækning af allerede formede dele. Denne theori er — trods Haller og Bonnet — trængt igennem og har fået sin fulde bekræftelse[**)]. Den, der vil danne sine begreber efter erfaringen, har ingen anden udvej end at følge det således indslagne spor. Herbert Spencer har vist, hvorledes udviklingsbegrebet i sine hovedtræk er ét og det samme på alle de forskellige områder, og at dets væsenlige karaktermærker ere overgang fra ensartet til uensartet (differentieret) tilstand, fra mindre til större sammenhæng, fra ubestemthed til bestemthed[***)]. Den åndelige og den materielle verden, således som vi kende dem ad erfaringens vej, vise den samme type i deres udviklingsproces.

Overfor den rigdom af træk og begivenheder, udviklingen i erfaringens verden viser os, tager det sig fattigt ud, når Boströmianismen ikke har andet at fortælle os, end at det hele er en overgang fra dunkelhed til klarhed. Det er en barnlig spekulations *[73]* forsøg på at slippe fra det paradox — et paradox, som går gennem hele vor erkendelse fra først til sidst —, at noget virkelig bliver til, tanker og erkendelser så vel som planter, dyr og verdenskloder.

Den tyske spekulation viser sig her at stå erfaringen nærmere, end den svenske. Den er så levende overbevist om udviklingens betydning, at den — ganske vist inkonsekvent — overfører den på det absolute. Kristendommens lære om en lidende Gud peger i samme retning, udtrykker, at det engang er en grundlov, at fuldendelsen kun nås gennem udvikling, ikke evig er. Fra det praktiske synspunkt set, er denne overbevisning sikkert af langt större betydning (trods sin metafysiske inkonsekvens) end Plato's og Boström's rene, af al vorden, al strid og lidelse uberørte idéverden. Vi ere selv stridende og lidende væsener, og det nytter os kun lidet at vide, at der er en sådan evig idealverden, når den stedse er hævet over den bane, på hvilken vi bevæge os. Det praktiske motiv, hvoraf den svenske spekulation er udsprungen, har

[**)] Smlgn. *Kölliker:* "Entwicklungsgeschichte des Menschen und der höheren Thiere" (Leipzig 1861) p. 4.

[***)] Se min bog: "Den engelske Filosofi i vor Tid" (København 1874) p. 136—138, 160—167.

her skudt forbi målet og modarbejder sig selv. Den verdensanskuelse, der støtter sig til relativitetens grundlov, formår derimod at holde den idealiserende tendens i den menneskelige ånd, denne kilde til al poesi og fri spekulation, indenfor de rette grænser, hvorved den ene bliver i stand til at arbejde i de virkelige formåls tjæneste.