LEDENDE TANKER
I DET NITTENDE AARHUNDREDE

AF

HARALD HØFFDING

GYLDENDALSKE BOGHANDEL
NORDISK FORLAG

1920

COPYRIGHT 1920 BY GYLDENDALSKE BOGHANDEL
NORDISK FORLAG

GYLDENDALS FORLAGSTRYKKERI
KJØBENHAVN

INDHOLD

Side

INDLEDNING 1
I. VIDENSKAB 6
1. Romantik 6
2. Positivisme 14
3. Romantik og Positivisme i Fællesskab og Brydning 19
4. Naturvidenskab 22
a. Energiens Bestaaen 26
b. Udviklingslære 32
c. Popularisering 42
5 Aandsvidenskab 44
a Psykologi 44
b. Historisk Videnskab 53
6. Filosofien i Aarhundredets sidste Del 62
a. Om Tankeafslutning 62
b. Arbejdsdeling i Filosofien 66
α. Etik 66
β. Erkendelsesteori 77
γ. Kosmologi („Metafysik“) 82
II. SAMFUNDSLIV 86
1. Det sociale Spørgsmaal 86
2. Praktiske Fremskridt 89
3. Teoriernes Kamp 92
4. Nationalitetsprincipet 101
III. RELIGION 114
1. Autoritetstroens Renaissance 114
2. Filosofi og Religion 124
3. Religionshistorie og Religionspsykologi 128
4. Personlighedsprincipet 137

5. Religion og Moral 142
6. Det religiøse Problem ved Overgangen til det nye Aarhundrede 146
SLUTNING 152

[1]

INDLEDNING.

Den Opgave, jeg har paataget mig at løse i denne Bog, frembyder særlige Vanskeligheder. Paa alle Omraader af Videnskaben og af det praktiske Liv er der Tanker, der med større eller mindre Bevidsthed leder Arbejdet og karakteriserer dettes Art og Retning. Derfor er da ogsaa Karakteristiken af det Aarhundrede, der endte for tyve Aar siden, fordelt mellem en Række Forfattere, som hver for sig er Specialister paa sit Omraade. Hvad kan der da blive tilbage for den, der skal skrive om ledende Tanker for hele Aarhundredets Vedkommende? Kan der paavises Tanker, i hvilke alle hine specielle Tankeomraader mødes, eller kan det paavises, at Tankelivet, som det har rørt sig paa de forskellige Omraader, for en tilbageskuende Betragtning frembyder et fælles Præg, saa at hele Aarhundredets Karakteristik er givet med dette fælles Præg?

Min Opgave maa være at søge Svar paa disse Spørgsmaal gennem en Sammenligning mellem de Tanker, der i Aarhundredets Løb gjorde sig gældende i Videnskab, i Samfundsliv og i Religion, de tre vigtigste Omraader, paa hvilke menneskelige Tanker kan prøve deres Kraft. Mine tidligere Studier gør, at jeg ikke staar helt uforberedt overfor denne Opgave, og jeg har ikke afventet de andre Forfatteres Redegørelser hver paa sit Omraade. Jeg gaar den Vej, at jeg opstiller en Hypotese om, hvad der er karakteristisk for Aarhundredet, og derefter forsøger at paavise denne Hypoteses Berettigelse dels gennem Undersøgelse af de Hovedtanker, der samler Opmærksomheden om sig, dels gennem Sammenligning mellem dette Aarhundredes Tankearbejde og de foregaaende Aarhundreders. Det er ikke paa Forhaand givet, at de Tankelinier, som kan spores paa de forskellige Omraader, — i de forskellige Videnskaber og i de forskellige praktiske Bestræbelser, — maa pege i en og samme Retning, saa at de skal kunne samles under fælles Formler. Et Aarhundredes Tankeliv lader sig ikke *[2]* uden videre opfatte som forløbende ad en eneste Linie, hverken en Kurve eller en ret Linie. De Emner, der tænkes over, kan være saa forskellige, at de Tanker, der skal kunne magte dem, maa forme sig højst forskellig. Hos en og samme Personlighed kan forskellige Tankeretninger gøre sig gældende, uden at Harmoni bliver mulig. Og Tankeretninger, som syntes at være fortrængte en Gang for alle, kan dukke op igen under mere eller mindre nye Former og brydes med de nye Retninger, paa hvilke det fremstræbende Tankeliv er slaaet ind. Det vil ikke mindst ske, hvor en Tidsalder i sin Glæde over sine nye Tanker mener at kunne slutte af for stedse, glemmende Goethes Visdomsord, at der kun kan være Tale om Afrunding, aldrig om Afslutning,

og overseende, at selve Afrundingen i Regelen vil have en individuel Karakter, saa at den ikke er almengyldig.

Dersom der kan paavises en fælles Type, flere eller færre Karaktertræk, som med Rette kan siges at være ejendommelige for det nittende Aarhundrede, saa forudsætter dette en indbyrdes Sammenhæng mellem Tankeretningerne paa de forskellige Omraader, i hvert Tilfælde en vis Analogi imellem dem. Som allerede antydet, vil Videnskab, Samfundsliv og Religion være de vigtigste Omraader for vor Undersøgelse.

Jeg vil strax i Hypotesens Form fremstille den almindelige Opfattelse af det nittende Aarhundredes intellektuelle Ejendommelighed, som mine Studier har ført mig til.

Grænsen mellem Aarhundreder kan, naar det gælder de ledende Tanker, ikke uden videre sættes efter Almanaken. En Karakteristik af det 17. Aarhundredes ledende Tanker maa begynde med de sidste Tiaar af det 16. Aarhundrede, ti Spirerne til disse Tanker laa i Kepler's og Galilei's første Arbejder og i Giordano Bruno's Filosofi. En Karakteristik af det 18. Aarhundredes ledende Tanker maa begynde med Newton's Fysik og med de Tanker, Locke og Leibniz udviklede i de sidste Tiaar af det foregaaende Aarhundrede. Og en Karakteristik af det 19. Aarhundrede maa begynde med at henvise til den betydningsfulde Stræben, der hos en Række af store Aander — Rousseau, Lessing, Herder, Kant og Goethe — rører sig for at komme ud over den Begrænsning, det 18. Aarhundrede med al sin Storhed var hildet i. Siden Middelalderens Slutning havde man trygt arbejdet videre i Begejstring over det store Udblik, Renaissancen
[3] havde aabnet. En ny intellektuel Verden byggedes op i Modsætning til Middelalderens paa Autoritet grundede Skolastik. Og de vigtigste, eller formentlig vigtigste Resultater af det nye intellektuelle Arbejde blev saa i det 18. Aarhundrede gjort tilgængelige for større Kredse og udgjorde de saakaldte dannede Klassers aandelige Indhold. Man var stolt over, hvad man havde opnaaet og saa med Foragt eller Medlidenhed paa forrige Tiders og den store Masses Uvidenhed og Overtro. Den nævnte Kreds af Mænd saa hver paa sin Vis, at der var Spørgsmaal, som ikke var besvarede. De spurgte ganske særlig, hvorledes den nye Kundskabsfylde og den nye Kritik var at forene med den samlede Energi, den Koncentration, som Livet ikke kan undvære, og som havde været saa let at opnaa, saalænge Instinkt og Autoritet raadede og holdt al Delthed borte. Ved at stille dette Problem og protestere mod Oplysningstidens Paastand om at besidde den eneste sande Kultur peger de fremad mod det nye Aarhundrede, og fra en meget væsentlig Side bestaar dettes Tankearbejde i en Fortsættelse og Gennemførelse af deres store Ideer. En grundlæggende Originalitet kan man ikke tillægge det 19. Aarhundrede, med mindre man vil regne hin Kreds af Mænd med til det.

Paa det naturvidenskabelige Omraade maa vi ogsaa gaa tilbage i Tiden for at forstaa det nye Aarhundrede. Midt under Oplysningens og Revolutionens stærke Bevægelser arbejdede især franske Forskere, Mænd som Lavoisier, Laplace, Bichat, paa at gennemføre den naturvidenskabelige Opfattelse, som var grundlagt i det 16. og 17. Aarhundrede. Og ogsaa her staar det 19. Aarhundrede som en Fortsættelse og Videreførelse, ikke som grundlæggende, saa væsentligt et Træk ogsaa naturvidenskabeligt Arbejde er i dets intellektuelle Fysiognomi. Det er gennem fremskridende Specialisering og i Forbindelse dermed gennem Erfaringsbekræftelse paa de ved den nyere Tids Begyndelse udtalte Grundtanker for exakt Forskning, at det 19. Aarhundredes Naturforsken faar sin store Betydning. Stedse nye Egne drages ind under Tankens Behandling for at finde nye, ofte speciellere og ofte uforudsete Anvendelser af de grundlæggende Synspunkter. Og den store Udfoldelse af Tekniken, der i manges Øjne er det mest karakteristiske for Tiden, er kun at betragte som en enkelt Side af det store Gennemførelses- og Bekræftelsesarbejde. Tankerne prøves gennem praktisk Anvendelse saavel som gennem Experiment og Beregning.

Oplysningen og Revolutionen stillede paa deres Vis ogsaa Opgaver for det følgende Aarhundrede. Frihedsprincipet hævdedes som det, der skulde være ledende paa alle aandelige, sociale og politiske Omraader. Men dette Princip stod som en ideal Fordring, *[4]* der først skulde anvendes og gennemføres i det enkelte. Og som paa Videnskabens Omraade saaledes er det ogsaa paa Samfundslivets Omraade det 19. Aarhundredes Storhed, at hvad der hidtil kun var gjort gældende som almindelige Principer og i begrænset Anvendelse, nu anerkendtes og tildels gennemførtes i Virkeligheden.

Det samme Træk vil man finde i, hvad man kunde kalde Livstankerne, det vil sige, de Tanker, der danner Menneskenes Tilhold under Livets Brydninger og overfor Livets Gaader, og som ikke er tilgængelige for streng Begrundelse, da de bevæger sig paa videnskabelig Erfarings Grænser. Her er det i Aarhundredets Løb blevet indskærpet, ofte med genial Energi, at i hvilken Retning den Tro, man holder sig til, end gaar, er Kendemærket paa dens Værdi dog først og fremmest, at den har sin Rod i Personlighedens egen Jord og egen Stræben. En ny Religion eller Konfession er ikke bleven stiftet i det 19. Aarhundrede. Men ogsaa paa dette Omraade har man krævet den Erfaringsbekræftelse, som er mulig, nemlig den personlige Vederhæftighed.

I denne Sammenhæng maa ogsaa den historiske Kritik fremhæves som karakteristisk for Aarhundredet. Nøje forbunden med personlig Vederhæftighed er den redelige Undersøgelse af de Overleveringer, man holder sig til. Den er et Sidestykke til Naturvidenskabens Stræben efter Erfaringsbekræftelse for sine Ideer og Hypoteser.

Historiske Undersøgelser spiller overhovedet saa stor en Rolle, at man med Rette kan kalde det 19. Aarhundrede det historiske Aarhundrede. —

Den Hypotese, jeg opstiller, er altsaa, at det 19. Aarhundredes Ejendommelighed bestaar i at være en Gennemførelsens og Erfaringsbekræftelsens Tid. Det har ikke glemt de store Tanker, som udtaltes for tre Hundrede Aar siden; de ligger bevidst eller ubevidst i Baggrunden; men det egentlige Arbejde gaar ud paa Gennemførelse i det enkelte. Gennem Undersøgelse af de specielle Omraader for Tankelivet, — Videnskab, Samfundsliv og Religion, — skal denne Karakteristik søges stadfæstet. —

Den Opfattelse af det 19. Aarhundrede, som udtales i de nu givne Antydninger, og som i denne Bog skal søges nærmere begrundet, har jeg allerede fremsat i en Tale, jeg holdt paa Universitetet i min sidste Forelæsningstime i det 19. Aarhundrede (19. Decbr. 1900), og som blev udgivet det følgende Aar under Titel „Ved Aarhundredskiftet".

[5] I flere Henseender slutter jeg mig til de Synspunkter, som Eugen Dühring, min ældre Samtidige, havde gjort gældende. Især maa jeg give ham Ret i hans Paastand om det 17. Aarhundredes grundlæggende Betydning, hvad moderne Videnskab angaar. Men Dühring var inkonsekvent deri, at han, skønt Positivist, ikke tillagde den Erfaringsbekræftelse, de store Tanker kan vinde, tilstrækkelig Betydning; for ham, med hans Sans for de store Begyndelser, for den geniale Nyskaben, traadte Gennemførelsen og den erfaringsmæssige Paavisning (Verifikationen) tilbage som underordnet. Og han bliver uretfærdig mod det Aarhundrede, hvis Søn han er, naar han aldeles overvejende opfatter det som en stor, mod det 18. Aarhundrede rettet Reaktionsperiode. Det staar for ham i dets Helhed som et Tilbagefald; kun paa det tekniske Omraade kan han se et Fremskridt. Han overser, tror jeg, at selve den strenge Fordring om Erfaringsbekræftelse for alle Ideer fører til Kritik af al Overlevering og af al Autoritetstro og derved muliggør Fremskridt, som den blotte Forkyndelse af store Tanker og Udblik ikke vilde have kunnet bringe. Den følgende Fremstilling vil forhaabentlig godtgøre dette, baade paa det videnskabelige, det sociale og det religiøse Omraade.

En senere Forfatter, Theodor Merz (History of European Thought in the 19th Century), giver en Karakteristik af det svundne Aarhundrede, der gaar i samme Retning som Dührings og min. Dog sætter han dets Betydning især i den Ophoben (accumulating) af Kundskaber, det har tilvejebragt; derimod skal det i Evne til Koncentration (condensing) staa langt tilbage for andre Aarhundreder og hverken kunne maale sig med den perikleiske Tidsalder, med den italienske Renaissance eller med det 17. Aarhundrede. Det forekommer mig, at Merz er uretfærdig mod det 19. Aarhundrede ved at betegne det som ophobende, og lægge Hovedvægten derpaa. At hobe op er

ikke det samme som at søge Erfaringsbekræftelse. Hos de betydeligste Aander er det netop Interesse for, at de store Ideer skal komme til deres Ret, der gør, at de stræber efter at paavise, at de i hvert Tilfælde tilnærmelsesvis finder Bekræftelse i Erfaring. Arbejdet gøres — i selve Realismens Aarhundrede — i Ideernes Navn.

I. VIDENSKAB.

1. ROMANTIK.

[6] Den tyske Romantik mente at kunne aabne Aarhundredet med et nyt Videnskabsbegreb. Den forberedtes gennem den tyske Humanisme i Slutningen af det 18. Aarhundrede, — af Lessing og Herder, Kant og Goethe, — og den er i Grunden en Oversættelse af dennes Tanker i spekulativ Form. Tilliden til, at noget nyt var ved at bryde igennem, førte til den Tro, at ogsaa Begrebet om Videnskab maatte fornyes, og denne Tro fandt Udtryk i Fordringen om, at al Videnskab skulde grundes paa et eneste Princip, en Grundtanke, der skulde godtgøre sig i alle enkelte Tanker, i alle Naturfænomener og i alle historiske Udviklingsprocesser. Det 18. Aarhundrede havde, mente man, udhulet sig ved Kritik og Analyse; nu gjaldt det at lade den menneskelige Aands Trang til Enhed og Sammenhæng ske fuldstændig Fyldest. Ikke som om det blot var tankemæssig Tilfredsstillelse, man søgte. Man var overbevist om, at i det Princip, der laa til Grund for al Videnskab, var der en Nøgle given til selve Tilværelsens inderste Væsen. Ligger ikke Naturens Kærne i Menneskets Hjerte? — spurgte man med Goethe. Som Goethe's Faust var man ikke tilfreds med blot at arbejde paa de enkelte Erkendelsesomraader, men søgte en Tanke, der kunde afsløre, hvad der holder Verden sammen i dens Inderste. Og her maatte da — mente man — Forskellen mellem Tænkning, Religion og Poesi tilsidst falde bort. Kun den Forskel blev tilbage, at i Religion og Poesi spiller det Billedlige en større Rolle end i Videnskab; men dette hindrer ikke, at de paa deres Vis ligesom Videnskaben var Organer for den dybe Enhed, der rører sig i alt. Ikke ved som Ortodoxien at tage Fornuften fangen, heller ikke ved som Rationalismen at stille sig med prosaisk Forstand overfor de religiøse Forestillinger kunde det højeste naas, men kun ved i begejstret Hengivelse at søge tilbage til den Kilde, hvoraf Tanke, Tro og Kunst tilsidst udspringer.

Ordet „romantisk" brugtes i Slutningen af det 17. Aarhundrede i England om, hvad der gjorde et fremmed, stærkt og levende Indtryk og forholdt sig til, hvad der

bevæger sig i klare, vante og begrænsede Former, ligesom Romaner forholder sig til
[7] det daglige Liv. Det bruges om den frie, vilde Natur, om Alperne, om de engelske Haver i Modsætning til den strenge franske Havekunst. Fra England er Ordet kommet til Frankrig og er især blevet knæsat gennem den ved Rousseau vakte Begejstring for den vilde Natur. I Tyskland blev det fra den ydre Natur overført paa Kunsten, paa Fantasiens frie Bevægelse, som dog indeholder Anelse om en dybere Sammenhæng, end nøgtern Hverdagsforstand og kritisk Videnskab kendte. Og dette Ord bruger vi nu med Rette om det nye Videnskabsbegreb, man forsøgte at hævde i Tyskland ved det nye Aarhundredes Begyndelse. Ligesom en romantisk Egn eller et romantisk Digterværk synes at sprænge de tilvante Rammer for Opfattelse og Forstaaelse, men dog lader ane en Enhed i Baggrunden, saaledes var det de romantiske Filosofers Bestræbelse at optage hele Tilværelsens rige Fylde i deres Tanke og dog vise denne Fyldes Udspring af et eneste Princip. Det udvortes Indhold mellem Tilværelsens forskellige Regioner skulde falde bort, og én Tanke gennemstraale alt. Baade Mangfoldigheden og Enheden skulde komme ganske anderledes til deres Ret, end det var sket i Fortiden.

De romantiske Systemers Historie skal her ikke fremstilles paany, og heller ikke igen kritiseres. Hvad der her interesserer os, er, at disse Tankeretninger udsprang af en Trang til Fordybelse i Naturen og i Historien, til at komme ud over den udvortes Modsætning mellem Tanken og dens Emner. Gennem fuld Hengivelse skulde en fuldere Forstaaelse naas. Det er forsaavidt en Realitetstrang, der her ytrer sig; Tingene skulde komme til deres fulde Ret gennem at blive Tankeindhold, ikke blot Tankegenstande. Naar man trods den ofte dunkle og abstrakte Form, de romantiske Systematikere giver deres Fremstillinger, arbejder sig ind i deres Tankegang, ser man, at det virkelig var deres Alvor at lade Emnerne ske Fyldest, men at de tillige var overbeviste om, at dette kun kunde ske ved at omsætte dem til Tankebestemmelser. Ti kun om det, man fuldstændig har omsat i sine egne Tanker, kan man være virkelig overbevist. Denne inderlige gensidige Gennemtrængen var Romantikens Ideal. Anvendt paa Religionen bliver Følgen, at man kun kan være overbevist om Guds Tilværelse, naar han ikke staar som en Ting, en Genstand, et Emne, men som det, der virker i al vor Tænken og Handlen. — Denne Betragtning har Fichte udviklet i et af de sidste Aar af 18. Aarhundrede. (Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. 1797). Paa en meget
[8] energisk Maade har Fichte senere (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. 1805) udtalte sig om den Modsætning, i hvilken han og hans Fæller følte sig til det 18. Aarhundredes Tankegang. Den „nuværende Tidsalder“ er nemlig det 18. Aarhundrede, forsaavidt dets Tankegang trods Almanaken endnu raadede. Fichte bebrejder det, at

det ikke blot har løsrevet sig fra Autoritetstroen, men ogsaa fra det hele uvilkaarlige, instinktmæssige Grundlag for Livet, det, i hvilket Spirerne til højt og ædelt Liv findes. Det er den tomme Friheds Tid. Man stoler paa de Begreber, man nu engang har dannet sig, ser i dem Indbegrebet af al Visdom, medens man ser med Foragt paa tidligere Tider som idel Mørke. Det er dog ikke blot paa Tænkningens Omraade, at Fejlen ligger; den gaar tilbage til hele Karakteren. Grundfejlen er en egoistisk Indvidualisme, som er opstaaet ved, at man har tabt al Interesse og al Sans for, hvad der har evig og universal Værdi, Tidsalderen har, mener Fichte, gjort det til det højeste, der kun har Værdi som et Mellemstadium, nemlig Befrielsen for ydre Autoritet. I denne Tankegang hos Fichte fremtræder en Ide, som vi ofte vil møde i det følgende. Oplysning og Frihed betragter han som Betingelse for en højere Udvikling af Aandslivet, særlig for grundig Videnskab og for ideal Karakterudvikling. Videnskaben er for Fichte ikke det højeste. Der bør paa Grundlag af videnskabelig Erkendelse udvikle sig et Fornuftinstinkt, en umiddelbar Trang og Evne til at leve i det Evige og Universelle. Han ser hen til en Tid, hvor Menneskene gennem Villiens og Tankens Arbejde formaar at lade et saadant Liv raade i sig. Han haaber paa et nyt religiøst Gennembrud. Ligesom Reformatorerne bragte den Fornyelse, deres Tid trængte til, „saaledes vil der ogsaa i vor Tid, naar den er kommen ud over mangehaande Vildfarelser, den har været omtumlet af, opstaa begejstrede Mænd, der vil tilfredsstille denne Trang."

Schelling følte, at Fichte's Tankegang trængte til en Supplering. Der var jo hos Fichte blot Tale om menneskelig Tænken og Handlen, ikke om Naturen, der egentlig kun stod som noget underordnet. Men vi maa i Naturen genfinde de samme Kræfter, den samme Trang til Enhed, som viser sig i vor Tænken og Virken. Og de forskellige Naturkræfter og Naturformer kan da kun være forskellige Ytringsformer for en Enhed, den samme Enhed, der kundgør sig i Menneskets Aand. Schelling tyder Naturen ud fra Aanden. „Da Grunden til al Virksomhed er en eneste, der er allestedsnærværende og ikke betinget ved nogen anden Grund, kan de forskellige Naturvirksomheder kun *[9]* være forskellige i Henseende til Form, og ingen af disse Former kan forstaas ud fra nogen af de andre Former, da enhver i sin Art er det samme som den anden. Ikke deri, at et Fænomen er afhængigt af et andet, men deri, at alle Fænomener udspringer af en fælles Grund, bestaar Naturens Enhed." (Methode der akademischen Studium. 1803). — Her træder det „nye" Videnskabsbegreb tydelig frem. Ti det Videnskabsbegreb, der blev grundlagt i det 17. Aarhundrede, gik netop ud paa at finde Aarsagsforholdet mellem de enkelte Fænomener indbyrdes, ordne dem i Rækker, indenfor hvilke ethvert Fænomens Plads bestemmes efter en Lov. Nu derimod — i Romantiken — hævdes det som den

sande Videnskab at udlede alle Fænomener af et eneste Princip. Schelling forkaster endog i sit Overmod den forudgaaende Tids Videnskab som en stor Misforstaaelse. Boyle og Newton har — siger han — fordærvet Fysiken. Han afviser ganske den mekaniske Naturopfattelse, som søger at føre alle materielle Forandringer tilbage til Bevægelser i Rummet. Men den Naturopfattelse, han vilde sætte istedet, blev egentlig en Tydning ovenfra nedad; Naturen skulde forstaas ud fra Mennesket. Den „Deduktion", Schelling vilde foretage, blev i Virkeligheden en Symboliseren; han udtaler da ogsaa ligefrem, at Naturen, som vi kender den fra Erfaringen, er et Symbol, og at de enkelte Ting er Afbilleder af Ideer, der i anden Form fremtræder i den menneskelige Aand. Dette fører snarere til Poesi end til Filosofi. Den romantiske Erkendelsestrang kunde nu engang kun faa Luft paa den Maade. Karakteristisk er Schellings Henvisning til Goethe's Faust (der dengang kun existerede i sin første Form, som Fragment): „Til den indre Strid, der udspringer af utilfredsstillet Trang til Erkendelse af Tingene, har Digteren peget hen i det for de Tyske ejendommelige Digt og derved aabnet en evig frisk Kilde til Begejstring, som i og for sig vilde være tilstrækkelig til at forynge vor Tids Videnskab og udbrede et nyt Livs Aande over den. Hvo der vil trænge ind i Naturens Helligdom, han skal drage Næring af disse Toner fra højere Regioner og suge i sin Ungdom den Kraft i sig, der, som i tætte Lynstraaler, udgaar fra dette Digt og sætter det Inderste i Verden i Bevægelse." — Men til den lange Vandring, Faust maatte foretage for at naa Fuldendelsen, var Romantiken for utaalmodig. Den krævede det Højeste som et strax nærværende, vilde skue det i det Allestedsnærværende og kunde ikke i Udholdenhed vente paa, hvad trofast Arbejde kunde bringe for Dagen.

[10] Hegel begyndte som Schellings Medarbejder, men traadte senere i skarp Modsætning til ham, fordi han fandt hans Fremgangsmaade for skematisk. Det er ikke nok at proklamere en Enhed for alle Modsætninger og derefter skematisk ordne de enkelte Fænomener som Led i de forskellige Modsætningsforhold. Det maa vises, hvorledes de forskellige Led med indre Nødvendighed fører over til hverandre, og derigennem kommer til at staa som Momenter i en „højere Enhed", en mere omfattende Helhed. Den sædvanlige Bevidsthed, der ogsaa ligger til Grund i de specielle Videnskaber, giver sine Begreber en ydre, mekanisk Selvstændighed, som er uholdbar for en dybere Betragtning. Et Begreb bestemmes gennem sit Forhold til andre Begreber, og gennem dette Vexelforhold aabenbarer Tankeverdenens Enhed sig. Hvad Hegel kaldte den dialektiske Metode, bestaar deri, at Analysen af det enkelte Begreb fører over til et andet Begreb, der ikke kan skilles fra det, og derved over til et højere Begreb, i

hvilket begge de første Begreber er Momenter. Det er ifølge Hegel Tilværelsen selv, der tvinger os til at tænke paa denne Maade og opgive den udvortes Forskel mellem Tankerne. „Den videnskabelige Erkendelse," siger han (Phänomenologie des Geistes. 1807), „kræver, at man hengiver sig til Genstandens Liv, eller, hvad der er det samme, har den indre Nødvendighed for sig og udtaler den." De Kendsgerninger, Hegel støtter sig til, er dels overhovedet den lovmæssige Sammenhæng i Verden, der viser, at Tingene ikke er uafhængige af hverandre, dels særlig den Maade, paa hvilken i Naturen og Historien Kontraster fører over til hinanden. Hans „Dialektik" er fra en væsentlig Side en Kontrastvirkningsteori, en Katastrofelære. Gennem Undergangen, der er Overgang til en modsat Tilstand, godtgør den enkelte Ting eller Begivenhed, at den er Moment i en større Helhed. Sandheden er ikke noget enkelt, noget fra andre Ting sondret, men en stor Totalitet, i hvilken alt enkelt indgaar for at faa sin Plads i en bestemt Sammenhæng. Og i den Totalitetens Lov, som betinger de enkelte Tings Væsen, Bestaaen og Virken, genfinder Tanken sin egen Lov.

Hvis man hertil vilde sige, at den moderne Naturvidenskab, der i sin første, grundlæggende Periode havde opstillet som sit Princip at føre alle Kvaliteter tilbage til Kvantiteter og forsaavidt gøre al Videnskab til Matematik, derved allerede havde gjort det muligt for Tanken at genfinde sig i Virkeligheden, idet jo Matematikens Love er Tænkningens egne Love, saa vilde Hegel ikke være tilfredsstillet derved. Ti, siger han, Matematiken opererer med rene Identiteter; i dens Ligninger kommer Tingenes *[11]* Forskelligheder ikke til deres Ret, idet de kvalitative Modsætninger ikke kan udledes af dem. Kun ved den dialektiske Metode kan baade Identiteter og Forskelligheder komme til deres Ret, idet Forskellighederne indtager deres bestemte Plads indenfor den højere Enhed, den omfattende Totalitet, hvis Identitet gør sig gældende i Sammenhængen mellem dem. — Hegel rører her utvivlsomt ved et virkeligt Problem. Ti Et er, at Naturlovene kan formuleres som Ligninger, et andet er, at de specielle Fænomener i deres kvalitative Ejendommelighed skulde kunne udledes af disse Ligninger. Mellem de matematiske Ligninger og de kvalitative Forandringer, hvis Love de udtrykker, er der kun Analogi, ikke Identitet. Men Hegel saa ikke, at selve den Tanketotalitet, den „højere Enhed", hans Metode skulde føre til, hviler paa Analogi, — navnlig paa Analogien mellem Begrebernes Sammenhæng i vor Tanke og Tingenes faktiske Forhold i Erfaringen. Som Schiller har udtrykt det: „Leicht bei einander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stossen sich die Sachen." Og for at gennemføre sin Metode i det enkelte nødtes Hegel til gennem et Spil med Analogier at konstruere den Række af stedse højere Enheder, der udgør hans System. I hans Naturfilosofi træder dette Spils

Vilkaarlighed endnu stærkere frem end hos Schelling.

Til at betegne den Maade, paa hvilken alle Ting og Begivenheder, ligesaa vel som alle Tanker, fører over til hverandre og derved godtgør deres Sammenhæng indenfor en stor Totalitet, bruger Hegel ofte Udtrykket „Udvikling". Men dette Ord er da ikke at tage i Betydning af en faktisk, i Tiden forløbende Overgang fra en Form til en anden. Antagelsen af en saadan Overgang, der senere er kommen frem i den moderne Udviklingslære, men som paa Hegel's Tid kun hyldedes af nogle faa, har Hegel udtrykkelig afvist. „Naturen," siger han (Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. 1817), „er at betragte som et System af Trin, det ene Trin nødvendigvis udspringende af det andet og udtrykkende dettes egentlige Sandhed, — dog ikke saaledes at forstaa, at det ene Trin paa naturlig Maade frembringes af det andet, men i den indre Tanke, der er Naturens Grund. Kun Tanken kan have en Metamorfose, ti al Udvikling er en Forandring i Tanken ..... Det har været en upassende Forestilling i ældre og nyere Naturfilosofi at betragte Omdannelsen og Overgangen fra en Form eller Sfære i Naturen til en anden som en udvortes, virkelig Protektion." — Ligesom Schelling og Steffens, og ligesom Goethe (i Metamorphosen der Pflanzen und der Thiere), antog
[12] Hegel vel en logisk, systematisk Overgang fra et Begreb om et Naturfænomen til Begrebet om et andet Naturfænomen, men ikke saaledes, at de forskellige Fænomener selv var Led i en i Tiden forløbende Række af Forgængere og Efterfølgere. Overgangene foregaar efter romantisk Opfattelse saa at sige i Naturens skabende Fantasi, ikke i selve den faktiske, i Erfaringen foreliggende Natur. Det vilde derfor være urigtigt uden videre at opfatte den romantiske Naturopfattelse som en Forløber for den moderne Evolutionisme.

Paa lignende Maade som det gaar i Hegels Filosofi med Begrebet Udvikling, gaar det ogsaa med Begrebet Religion. De bestemte, historisk udformede religiøse Forestillinger stod for Hegel som symbolske Udtryk for Tanker, som Filosofien ad sin egen Vej var kommen til. Forskellen mellem Religion og Filosofi skal blot være den, at hvad der i Filosofien fremtræder i Begrebets Form, det gør sig for den religiøse Bevidsthed gældende i Billedets Form; Indholdet skal være det samme. I et senere Afsnit kommer jeg tilbage til dette Punkt; her berører jeg det blot til Karakteristik af Hegels Filosofi.

Hvad der ledede Romantikens Tænkere, var en inderlig og karakterfuld Overbevisning om, at Tilværelsens inderste Væsen er beslægtet med, hvad der rører sig i den menneskelige Aand, og derfor maa kunne gribes af denne, da Lovene er de samme. Det var en utaalmodig Idealisme, der i Reaktion med det 17. Aarhundredes Realisme og det 18. Aarhundredes Kritik stillede den Fordring, at Menneskeaanden

umiddelbart — uden mekaniske Love som Mellemled og uden besindig Analyse som Forberedelse — skulde genfinde sit eget Væsen i Naturens Former og i Naturens Begivenheder. De Forskelle og Modsætninger, Naturen og Historien frembød, skulde staa som Trin; ad hvilke Aanden — det vil sige, Menneskeaanden i dens Enhed med Verdensaanden — naar op til fuld Klarhed over sig selv. Hvad der for Specialforskningen og for den sunde Menneskeforstand staar som en dunkel Baggrund, det skal nu fremdrages i sin hele Fylde. Det var et stort Ideal, til hvis Gennemførelse Tiden nu mentes at være kommen. For at bruge et Billede, Hegel selv anvender: den filosofiske Idealisme mente at forholde sig til Specialvidenskab, til sund Menneskeforstand og til religiøs Tro som den aabne Haand forholder sig til den knyttede; hvad der for den sædvanlige Bevidsthed ligger sammenfoldet som i et Svøb, det udfoldes i Filosofien til fuld Bevidsthed! — I den romantiske Filosofis Opfattelse af Staten, saaledes som den fremstilles i et af Hegels betydeligste og betydningsfuldeste Skrifter, „Grundlinien der *[13]* Philosophie des Rechts“ (1821), fremtræder paa én Gang Trangen til at fordybe sig i Virkeligheden, i det faktisk Bestaaende, og Tendensen til at omsætte Virkeligheden i Tankens Former og Idealer. At finde Fornuft i Virkeligheden var for Hegel det samme som at gøre Virkelighed til Et med Fornuft. I Fortalen til det nævnte Værk udtaler Hegel den meget diskuterede Sætning, at hvad der er fornuftigt, ogsaa er virkeligt, og at hvad der er virkeligt, ogsaa er fornuftigt. Han saa i Staten en Frugt af en stor historisk Udviklingsgang, der med Rette kunde kaldes Guds Gang gennem Verden. Det er ikke Individernes Meninger og Beslutninger, der bærer Staten og bestemmer dens Love. Det er omvendt Individernes Værdi, saavel som deres Rettigheder og deres Pligter, der beror paa deres Delagtighed i Statens Liv og deres Betydning for dette. Staten bestaar, men Individerne forgaar, og deres Selvklogskab, deres formentlige „Besserwissen“ betyder intet i Forhold til den evige Fornuft, som er udtrykt i Staten og dens Institutioner. Staten er den sande aandelige Totalitet, indenfor hvilken alt Aandsliv finder sin Plads, saavel som alt Erhvervsliv.

Ved denne Opfattelse kom Romantiken til at virke som Grundlag for en Reaktion, der brød sig mere om, at det Virkelige anerkendtes som fornuftigt, end om, at det Fornuftige blev anerkendt som det, der skulde virkeliggøres. Den romantiske Skole mødtes her med den saakaldte historiske Retsskole, ifølge hvilken Retten er udsprungen af Folkets Liv og af dets Historie, ikke er enkelte Individers Værk, heller ikke udsprungen af Spekulation, og som derfor advarer mod al bevidst Indgriben, ja, er betænkelig mod enhver Systematisering eller Kodifikation af den uvilkaarlig udviklede Ret. Vel indrømmede den historiske Retsskole, at den historisk foreliggende

Ret maatte udvikles videre, og Hegel selv indrømmede, at Statens Former og Love er blevne til „ikke uden“ (nicht ohne) de enkelte Individers Vidende og Villie. Men det var dog hos begge Retninger en aldeles underordnet, forsvindende Stilling, der tildeltes Individernes Erfaringer og Overvejelser. Og begge Steder var man tilbøjelig til paa Forhaand at give Individerne Uret, naar deres Overbevisning kom i Strid med den bestaaende Tingenes Orden. Den konservative Tankegang begynder begge Steder med at kræve Anerkendelse og Pietet overfor det historisk udviklede, men kommer i sin praktiske Gennemførelse til at ende som Kultus af den blotte Magt, af det, der nu engang har sejret. Magten sætter Retten som Norm for Magtanvendelsen i det
[14] enkelte; men denne Magtens Ret kan hæmme Rettens Magt, det vil sige, hindre nye Retstanker fra at blive kendte og anerkendte.

Romantik og Konservatisme gik saaledes let over i hinanden. Vel begyndte Romantikeren i Regelen som fri Tænker, ofte med titanisk Overmod. Men hans Interesse for en ærværdig Fortid, hans Tankes Bøjelighed og hans Fantasis Evne til at se Virkeligheden i idealt Lys maatte føre ham til at leve sig ind i det Bestaaende, hvis Berettigelse hans Spekulation mentes at have godtgjort. Al Kritik, især paa det religiøse og det sociale Omraade, kom nu til at staa som et overvundet Standpunkt. —

Den romantiske Retning i Tænkningen maatte efter Sagens Natur kunne finde Angribere fra tre Sider. Den filosofiske Kritik maatte rejse sig mod den Fordring om Afslutning, som Systemerne mente at have fyldestgjort. Det største og bedste i det 18. Aarhundredes Tankegang var ikke overvundet, selv om det for en Tid overskylledes af den romantiske Strøm. Sansen for Problemer og Interessen for Undersøgelse af Erkendelsens Forudsætninger holdt sig som en Understrøm gennem den romantiske Periode og kom ved Aarhundredets Midte igen op i Dagens fulde Lys. Desuden fandt de reale Videnskaber sig ingenlunde tilstrækkelig repræsenterede indenfor den højere Enhed, Romantiken proklamerede, og ogsaa de fremtraadte ved Aarhundredets Midte med Tanker og med Resultater, som krævede Anerkendelse fra den filosofiske Eftertankes Side. Endelig formaaede den religiøse Bevidsthed ikke at slaa sig til Ro med den spekulative Religionsfilosofi, som vilde fastholde den bestaaende Kirkes Dogmer, men gjorde denne „Virkelighed“ fornuftig gennem symbolsk Tydning. Forsaavidt den religiøse Bevidsthed for Alvor fastholdt Dogmerne, vilde den ikke have dem omtydede, og forsaavidt den gik sin egen frie Udviklings Vej, vilde den ikke bygge sine Forestillinger paa Dogmer, men paa selve Livet og dets Erfaringer.

Inden vi gaar nærmere ind paa de tre her antydede Retninger, maa vi fremdrage en anden Kreds af filosofiske Tanker, der arbejdede sig frem ved det nye Aarhundredes

Begyndelse.

2. POSITIVISME.

Den saakaldte positivistiske Retning i Filosofien er ikke mindre karakteristisk for det 19. Aarhundrede end den romantiske Retning. Fælles for begge Retninger er en Trang til Fordybelse i Tilværelsens hele Fylde, en Trang, der begge Steder føltes i udpræget Modsætning til det 18. Aarhundredes kritiske Holdning overfor alt, hvad *[15]* der forelaa som givet og som historisk overleveret. Man mente ikke, at alt var opnaaet ved Formulering af visse abstrakte Principer, men krævede, at Tilværelsens Indhold skulde komme til sin Ret gennem Tankearbejdet.

Ogsaa i Tiden fremtræder de to Retninger omtrent samtidig, kun i forskellige Lande, Romantiken i Tyskland, Positivismen i Frankrig. Det er en hyppig Misforstaaelse, at Positivismen skulde skyldes en Reaktion mod den romantiske Filosofi. Men begge Retninger optræder ved Aarhundredets Begyndelse, St. Simon samtidig med Fichte og Schelling, Comte med Hegel, og der er en vis Analogi mellem disse Mænds Optræden i forskellige Lejre. Misforstaaelsen skriver sig fra, at Positivismen især kom til at gøre sig gældende i større Kredse efter Aarhundredets Midte, da den romantiske Retning havde udspillet sin Rolle, medens Stuart Mill og Herbert Spencer gjorde nye Synspunkter gældende indenfor den positivistiske Retning.

St. Simon og Comte beundrede Middelalderen, ligesom Romantikerne. Den stod for dem som en Tid, hvor store fælles Tanker i inderlig Tro beherskede Livet og Livsopfattelsen i alle Kredse. Den var, hvad St. Simonisterne kaldte en organisk Periode. I Modsætning til den stod Oplysningstiden som en kritisk Periode, der væsentlig havde negativ og opløsende Betydning. Hvad det nu gjaldt om, var ifølge de positivistiske Tænkere at bane Vej for en ny Tilstand, i hvilken der igen leves helt og fuldt, uden opløsende Kritik, og i hvilken der er et positivt og fælles Grundlag for Liv og Livsopfattelse. Det er Tanker, der er beslægtede med dem, Fichte gjorde gældende i „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“.

Modsætningen mellem de to Retninger træder frem ved Spørgsmaalet om, hvorledes et nyt Indhold skal vindes. Romantiken søgte verdensomspændende Ideer, der enten skulde vindes gennem anelsesfuld Skuen, som hos Schelling, eller, som hos Hegel, gennem en Dialektik, der paa én Gang fulgte Tankens og selve Tilværelsens Love. Ad begge Veje var man forvisset om at naa til Fordybelse i det, som Goethe's Faust søgte, — „det, der holder Verden sammen i dens Inderste.“ Saadanne Veje kunde

St. Simon og Comte ikke følge. St. Simon (Introduction aux travaux scientifiques du 19. siecle. 1807) pegede hen paa det store Arbejde, Naturvidenskaben havde gjort, ikke mindst i den sidste Menneskealder, — Laplace's, Lavoisier og Bichats Arbejder. De Synspunkter, der laa til Grund for disse Arbejder, krævede han ogsaa anvendt
[16] paa Menneskets Natur og Stilling i Universet; saa vilde Grundlaget være givet for en positiv Filosofi, gennem hvilken en ny, paa Erfaring grundet og for alle fælles Verdensanskuelse vilde være mulig. Hvad St. Simon antydede, førte Comte videre i det mærkelige Skrift, han udgav, medens han endnu var St. Simons Discipel (Plan des travaux nécessaires pour réorganiser la société. 1822). Et nyt socialt System, hedder det her, kan ikke konstrueres paa én Gang, men maa udvikle sig successivt. Det gamle Samfund hvilede paa teologisk Grundlag, der ikke kan gøre Fyldest under de nye Forhold. Den blotte Oplysning og Kritik (som Comte plejer at kalde „Metafysik") har kun negativ Betydning. Et nyt Grundlag kan kun findes i de positive, det vil sige, paa Kendsgerninger byggende Videnskaber. Der er, hævder Comte, stedse en nøje Sammenhæng mellem Samfundets Ordning til en given Tid paa den ene Side, Videnskabens og Industriens Udvikling paa den anden Side. Hvad Comte her har udtalt, anvendte han sit Liv paa at udføre.

Ordet „positiv" bruges især af Positivisterne for at betegne to Ting. Det betegner en Modsætning til den formentlig opløsende, negative Karakter af det 18. Aarhundredes Tænkning, og det betegner tillige, hvad der er faktisk givet, i Modsætning til, hvad Spekulationen kunde udtænke. Den positive Filosofi bygger dog ikke umiddelbart paa Kendsgerninger, den bygger paa det af de enkelte, specielle Videnskaber gjorte Arbejde paa at paavise og tyde Kendsgerningerne. Filosofernes Opgave bliver her først at ordne Videnskaberne paa en bestemt Maade, altsaa give en Klassifikation af dem. Til Grund for denne Klassifikation lægges to Synspunkter, der viser sig at føre til samme Resultat. Det ene Synspunkt hentes fra Videnskabernes historiske Udvikling. Denne Udvikling frembyder tre Stadier, — et teologisk, hvor Tydningen findes i overnaturlige Væseners Indgriben, — et metafysisk, hvor der forudsættes visse almindelige Ideer eller Kræfter, — og et positivt, hvor hver enkelt Kendsgerning tydes efter sit Indhold til andre Kendsgerninger. Det viser sig nu, at de forskellige Videnskaber gennemløber disse Stadier med forskellig Hastighed, og i Klassifikationen stilles saa de først, der først har naaet det positive Stadium. Det andet Synspunkt hentes fra Videnskabernes indbyrdes Afhængighedsforhold. Der er nogle Videnskaber, der danner nødvendige Forudsætninger for andre Videnskaber, og i Klassifikationen stilles da de først, uden hvilke de andre ikke vilde kunne forstaas. Begge Synspunkter fører

til at danne følgende Række: Matematik, Astronomi, Fysik, Kemi, Biologi, Sociologi. Naar Sociologien (Samfundslære og Kulturhistorie) stilles sidst, er det dels, fordi den er *[17]* den nyeste positive Videnskab (Comte betragter sig som dens egentlige Grundlægger), dels, fordi den forudsætter alle de andre Videnskaber, idet Læren om Mennesket og om Menneskesamfundet behandler de mest sammensatte af alle Fænomener.

Skønt de følgende Videnskaber i Rækken forudsætter de foregaaende, kan de dog ikke udledes af disse. Hvert enkelt Led i Rækken bringer noget nyt, som ikke er indeholdt i de foregaaende Led. Positivismen betoner f. Ex. meget stærkt, at Biologien ikke kan udledes af Fysik og Kemi. De forskellige Videnskaber, og dermed de forskellige Erfaringsomraader, staar ifølge Comte meget selvstændig overfor hverandre, og den enes Principer kan ikke uden videre overføres og anvendes paa den anden. I det 17. Aarhundrede, den moderne Naturvidenskabs første Tid, gjorde der sig en afgjort Tendens gældende i Retning af at gøre al Videnskab til Matematik. Det hang sammen med Anvendelsen af den deduktive Metode. Men en Sammenligning mellem de forskellige Videnskaber godtgør, at jo rigere og speciellere et Erfaringsomraade er, des mindre kan dets Problemer løses ad deduktiv Vej, men kræver induktive Metoder anvendte. Biologi og Sociologi hævder deres Selvstændighed og fortrænger Matematiken fra den førende Plads i Videnskaben. Ved denne Betragtning korrigeres det 18. Aarhundredes Tænkemaade, som troede at kunne omforme Livet efter visse almindelige Principer.

Ogsaa indenfor hver enkelt Videnskab betoner Positivismen Forskelligheder, der ikke kan reduceres. Saaledes staar i Fysiken de forskellige Naturkræfter (Varme, Lys, Elektricitet o. s. v.) som selvstændige overfor hverandre. Fysikens forskellige Grene kan ikke reduceres til en Enhed. Indenfor Biologien staar de forskellige organiske Arter som selvstændige Typer, der ikke kan forklares som opstaaede af fælles Grundformer. Positivismen lægger altsaa stor Vægt paa Diskontinuiteten og bliver derved en Mangfoldighedslære, medens Romantiken ved sin Tendens til at søge en Enhed i alt blev en Enhedslære. Modsætningen mellem de to Retninger træder her frem fra en ny Side. Comte siger herom i Slutningen af sit Hovedværk (Cours de Philosophie Positive. 1830—1842): „Istedetfor blindt at forsøge at reducere alle Fænomener til en enkelt Række af Love og derved at hævde en ufrugtbar videnskabelig Enhed, — en Chimære, der hæmmer Tænkningen, — vil den menneskelige Aand slutte med at betragte de forskellige Klasser af Fænomener som underlagte hver sine specielle Love, der dog uundgaaelig peger i samme Retning og frembyder visse Analogier."

Hvad der kunde opnaas ved Forstaaelse af det videnskabelige Arbejde og af de *[18]* forskellige Videnskabers indbyrdes Forhold, var ifølge Comte den store Ting, at

Videnskabens Metoder og Resultater ikke længere kom til at staa som ligegyldige Specialiteter, men blev bestemmende for Menneskers Tro og Livsførelse. Ogsaa i tidligere Tider har den Kundskab og Forstaaelse, som var vunden, øvet sin Indflydelse paa Tro og Livsførelse. Men denne Indflydelse øvedes overvejende uvilkaarlig og ubevidst. Nu er derimod Tiden kommen til, at Indflydelsen kan øves med fuld Bevidsthed. Positiv Videnskab kan ikke besvare alle Spørgsmaal, der kan opstige i Menneskers Sind, men Overbevisningen om, at Videnskab er den eneste Vej til begrundet Kundskab, vil efterhaanden føre til, at saadanne Spørgsmaal falder bort, idet man ikke længere vil føle Trang til at stille dem. Ganske uvilkaarlig vil man ophøre at kræve Svar og stille Spørgsmaal, der ikke længere passer ind i hele den Tankegang, der er bleven den herskende. Naar man nu til Dags ikke tror paa Apollo og Diana, er det ikke, fordi disse Guddommes virkelige Existens er bleven videnskabelig gendreven, men fordi man ikke længere føler den Trang, der førte til at fastholde deres Existens. Det afgørende er i saadanne Tilfælde det videnskabelige Arbejdes Indflydelse paa hele det uvilkaarlige Aandsliv. Ad denne Vej vil der efterhaanden komme en Enhed og Harmoni i det aandelige Liv, som end ikke Middelalderen har Sidestykker til.

Denne Overbevisning, at den sidste Afgørelse af Menneskers Tro beror paa det Sindelag, der former sig uvilkaarlig under Indflydelse af den Kundskab, som kan vindes, gjorde, at Comte under den Kamp, Katolikerne i Frankrig (især under Louis Philippe's Regering) førte for Lærefrihed i Modsætning til Statsuniversiteternes Eneret til at give højere Undervisning, afgjort stillede sig paa deres Side. Han ønskede en direkte Debat mellem Katolicisme og Positivisme, uden Indgriben af uklare Mellemformer som Gallikanisme, Protestantisme og Deisme, og han nærede ingen Tvivl om, paa hvis Side Sejren tilsidst vilde vindes.

Comte's egen Religion var en Kultus af Menneskeheden, „det store Væsen", vi alle har Del i, og som omfatter alle de Væsener, der har virket til Fremgang og Lykke. Mod Menneskehedens Bevarelse og Fuldkommengørelse skal alle Tanker og Handlinger være rettede.

3. ROMANTIK OG POSITIVISME I FÆLLESSKAB OG BRYDNING

[19] I Romantik og Positivisme stilledes der i Aarhundredets første Halvdel store Opgaver for Tænkningen. I begge Retninger gjorde der sig en Bevidsthed gældende om Forskellen mellem det nye Aarhundrede og dets Forgængere. Den fælles Opgave,

som tænktes løst ad højst forskellige Veje, var Overvindelsen af de Modsætninger, med hvilke de forrige Aarhundreder havde kæmpet. En ny, „organisk" Periode skulde komme, i Modsætning til den „kritiske" Periode, der havde varet lige siden Middelalderens Slutning. Teorien om Modsætningen mellem organiske og kritiske Perioder var overhovedet karakteristisk for det 19. Aarhundredes første Halvdel. Den har sit Udspring i Tanker hos Rousseau og Lessing, der førtes videre af Kant og Fichte. Den blev nu tydeligst fremstillet af St. Simonisterne, især af Bazard (Doctrine de St. Simon. 1829). Den gør sig gældende hos Hegel, naar han, efterat den naive Tryghed er afløst af Reflexion og Kritik, kræver en højere Enhed, i hvilken begge de foregaaende Stadier kommer til deres Ret, idet en ny, gennem Skærsild vunden Tryghed vindes. Ligeledes fremtræder den hos Comte, naar det positive Stadium skal lade baade Teologi og Kritik (Metafysik) komme til deres Ret. Baade Romantik og Positivisme ser hen til en aandelig Tilstand, i hvilken Forsken og Kritik havde fuldendt deres Værk paa en saadan Maade, at umiddelbar Tro og Hengivelse igen kan komme til at raade, skønt under andre Former end forhen. Dog mente de egentlig ikke, at den Tid var fjern. Det væsentlige Grundlag var skaffet tilveje. Det gjaldt kun om at blive sig bevidst, hvad den aandelige Udvikling havde ført til. Ogsaa her kunde Goethe give et Motto: Aandeverdenen er ikke lukket; det er Sind og Hjerte, der mangler! Det gælder kun at gribe, hvad der allerede ligger nær, — at besinde sig paa, hvilken Skat man gennem Tidernes Gang er kommen i Besiddelse af.

Hvad man ikke saa, men hvad Aarhundredets videre Gang skulde godtgøre, var, at Modsætningen mellem organiske og kritiske Perioder atter og atter gentager sig, selv om det sker under nye Forudsætninger og i nye Former. Enhver „højere Enhed", som virkelig vindes, er selv et Grundlag, paa hvilket nye Modsætninger kan gøre sig gældende og kræve ny Harmonisering. Og Comtes „positive Stadium" afføder nye Problemer, idet det Erfaringsgrundlag, hvorpaa det hviler, stedse kan ændres og udvides. En „organisk" Tilstand kan kun være en foreløbig Hvilestilling, en Ligevægt, *[20]* der kan og maa ophæves, hvis Livet ikke staar stille. Menneskehedens Opdragelse fuldendes ikke en Gang for alle. Det var den Lære, Erfaringen skulde indskærpe i Løbet af Aarhundredet, og det ikke blot paa det videnskabelige Omraade. Overfor filosofisk Systematisering var det Naturvidenskabens og Aandsvidenskabens Hverv at bringe denne Belæring. Men inden vi gaar over til at fremdrage deres Bidrag til Aarhundredets Karakteristik, maa vi først fremdrage Mindet om en Mand, der ved Aarhundredets Midte stod som den mest ansete filosofiske Tænker, og i hvis indre Liv Romantik og Positivisme brødes paa ejendommelig og lærerig Maade.

John Stuart Mill er et Exempel paa, at det ikke var let at overvinde en Modsætning som den mellem Romantik og Positivisme. I hans Udvikling brødes desuden Eftervirkningerne af det 18. Aarhundredes Tankegang med det 19. Aarhundredes nye Retninger. I sin Selvbiografi, som er en af det 19. Aarhundredes mærkeligste Bøger, har han skildret disse Brydninger. Han kunde hverken systematisere paa Hegel's eller paa Comte's Maade, men de Motiver, der laa bag ved disse Systemforsøg, kendte han af egen Erfaring, og de traadte begge i ejendommelig Modsætning til den Retning, hans energiske Fader, James Mill, en udpræget Repræsentant for Oplysningens Tidsalder, havde villet føre ham i. Gennem en formentlig streng rationel Opdragelse blev den unge Mill vænnet til at se paa alt i Forstandens Lys og at nære Mistillid til alt Uvilkaarligt, til al Følelse og Fantasi. Følgen var en voldsom Krise i Ungdomsaarene. Livet tabte sin Værdi for ham, og han famlede i Mørke. Han taler senere i et Brev om „den Forstening, der voldtes af en snever Tankegang, i hvilken man følte sig ganske sikker paa alt, hvad der angik Sandhed, kun at man ikke saa, hvor mangesidig Sandheden er." Et romantisk Stemningsliv brød frem og krævede Tilfredsstillelse — og dog kunde og vilde han ikke opgive, hvad han havde lært. Og han vilde forene den romantiske Opfattelse med Positivismens strenge Metode, det personlige Livs Krav med redelig Forsken, Livets Mangfoldighed og Mangesidighed med en Vandring ad den snevre Vej, Videnskaben fører os ind paa. I videnskabelig Henseende er hans største Bedrift hans Logik (System of Logic ratiocinative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation. 1843). Dette Værk, der fik en for en Bog af denne Art enestaaende Udbredelse, viser ham som den klare
[21] og kritiske Tænker. Dog var han alt andet end en Tænkemaskine, som Carlyle kaldte ham. En af hans nære Venner, Historikeren George Grote, sagde om ham: „Ja, han er Logiker, men han skælver af Sindsbevægelse lige ud i Fingerspidserne." For Mill selv fandt denne psykologiske Modsætning sin Løsning ved den bestemte Overbevisning, at der laa den største Fare for inderligt og frit Aandsliv i den Antagelse, at moralske, religiøse og sociale Sandheder skulde kunne fastslaas blot ud fra umiddelbar Følelse eller Skuen. Hvis denne Antagelse var rigtig, vilde det være umuligt at udrydde Fordomme og Illusioner. Nej, al Erkendelse maa bygges paa bestemte Erfaringer, og alle aandelige Tilstande, selv de mest inderlige og ophøjede, maa kunne undersøges, hvad deres Opstaaen angaar, ad den psykologiske Analyses Vej. I sin Selvbiografi udtaler han: „Forskellen mellem de to filosofiske Skoler, Erfaringsfilosofien og den intuitive Filosofi, har ikke blot abstrakt Betydning; den er rig paa praktiske Følger ... Den praktiske Reformator maa bestandig forlange, at der sker Forandring i Forhold,

som støttes af mægtige og vidt udbredte Følelser .... og det er ofte en uundgaaelig Del af hans Bevisførelse at paavise disse mægtige Følelsers Oprindelse." Afset fra den Interesse, det i og for sig havde for ham at undersøge den menneskelige Tænknings Natur, Opgaver og Fremgangsmaade, var det denne Overbevisning, der førte ham til at forfatte sit berømte logiske Værk. Langt skarpere end Comte undersøgte han Grænserne for Muligheden af videnskabelig Begrundelse. Hans Værk fik netop derved sin Begrænsning; den viser, hvorledes Sandheder begrundes og bekræftes, men ikke, hvorledes de opdages. Men indenfor denne Begrænsning fremstillede han de videnskabelige Metoder med saadant Mesterskab, at en Astronom som Herschel, en Kemiker som Liebig, og en Fysiker som Helmholtz erklærede at have havt stort Udbytte af hans Værk.

Grænsen for Begrundelse finder Mill tilsidst i den uvilkaarlige Association, hvorved en Forestilling, der forekommer sammen med en anden, kan fremkalde denne siden hen. Der foreligger her, som sidste Grundlag for al Tænken, en rent faktisk Sammenhæng, som kun Iagttagelse kan paavise, — som er Betingelse for Slutning, men ikke selv kan begrundes ad logisk Vej. Det Forsøg, Mill saaledes gør paa at vise, at der til Grund for al rationel Tænken ligger noget, som ikke er rationelt, nemlig en blind, men faktisk Overgang mellem to hver for sig selvstændige Forestillinger, danner det fuldstændige Modstykke til Hegel's Forsøg paa at vise, at enhver Tanke med indre Nødvendighed fører over til andre Tanker. I denne skarpe Modsætning *[22]* ender Behandlingen af Erkendelsesproblemet i Aarhundredets første Halvdel. Medens man paa Fastlandet, især i Tyskland, var sikker paa, at Kant (og Hegel) havde løst Hume's Problem, førte Mill's Logik til, at dette Problem blev stillet paany. Engelsk og tysk Filosofi traadte paa ny overfor hinanden.

4. NATURVIDENSKAB

En dansk Filosof har sagt, at hvad Filosofien var for den aristokratiske Oldtid, og hvad Teologien var for den hierarkiske Middelalder, det er Fysiken for den borgerlige Nutid. Saa meget er ogsaa sandt, at i ingen Tid har endnu Naturvidenskaben spillet saa stor en Rolle for Menneskers Tankeliv saavel som for deres praktiske Liv, som i det 19. Aarhundrede. I hvor høj Grad Mennesker i Almindelighed har tilegnet sig en naturvidenskabelig Tankegang, er et andet Spørgsmaal. Forholdet er vel snarest det, at det er enkelte mere eller mindre opsigtsvækkende Opdagelser eller Opfindelser, der lægger Beslag paa Interessen. Det er det nye, der vækker Forundring og Beundring.

Man glemmer, at allerede det gamle og tilvante var vidunderligt nok. Mange kom i Forundringsextase over traadløs Telegrafering som en stor Mærkværdighed og glemte, at allerede den elektriske Telegraf havde været en Gaade for deres Intelligens. Det er Resultaterne, der imponerer. Vejene, Metoderne, Forudsætningerne er kun tilgængelige for faa. Anderledes var det nu heller ikke i Tider, da Filosofi eller Teologi førte det store Ord. Begrundelsen var ogsaa da kun tilgængelig for nogle faa; de fleste tog kun de Slagord eller Dogmer, som de kunde — eller skulde — bruge. Den romantiske Filosofi og Positivismen var ligeledes i deres inderste Kærne kun tilgængelige for Filosofer af Faget. Men den almindelige idealistiske Grundtanke, at Tilværelsens inderste Grund er beslægtet med det, der rører sig i Menneskers Aandsliv, gjorde i mere eller mindre ubestemt Form Indtryk paa mange. Og Positivismens Grundtanke, at al Opfattelse af Verden og af Livet skulde bygges paa Erfaring, blev af Betydning for mange, der ikke kunde sætte sig ind i Comte's Filosofi. Romantik og Positivisme betegner to Aandsretninger, der kan spores ogsaa hos dem, der ikke véd, hvad Filosofi er. Indenfor den saakaldte sunde Menneskeforstand saavel som indenfor de specielle Videnskaber hver for sig kan denne Modsætning spores, især forsaavidt den fremtræder som en Modsætning mellem Enhedslære og Mangfoldighedslære.

[23] Det er, som antydet, især gennem Tekniken, der er dens Affødning, at Naturvidenskaben griber ind i det menneskelige Liv. De fleste Mennesker har mere Interesse for Opfindelser end for Opdagelser, og de fleste taknemmelige Tanker, der sendes Videnskaben, fremkaldes ved den Nytte, som erfares. Og Tusinder af Mennesker nyde godt af Opfindelserne uden at tænke paa det aandelige Arbejde, uden hvilket de ikke vilde blive til. Dog kan Opfindelser blive Anledning til, at naturvidenskabelig Tænken vækkes i større Kredse, idet allerede Brugen af Redskaber og Maskiner nødvendiggør, at der følges bestemte Regler og anvendes bestemte Fremgangsmaader. Man faar derigennem et Indtryk af en lovbestemt Sammenhæng, der ikke kan brydes, og der kan derved vækkes Interesse for at forfølge denne Sammenhæng videre. Allerede fra den moderne Naturvidenskabs første Begyndelse gjorde denne Indflydelse af Praxis paa Teori sig gældende. Saaledes fremhæver Galilei i Begyndelsen af sine „Discorsi", hvorledes de Samlinger af Instrumenter og Maskiner, som Venedig raadede over, „frembyder Tænkerne et stort Omraade for Forskning, især paa Mekanikens Omraader." Hvad der saaledes kan faa Betydning for de største Aander, øver ogsaa til en vis Grad sin Indflydelse paa de mange. Og paa dette Punkt godtgør sig især Berettigelsen af, at Fysiken opfattes som karakteristisk for „den borgerlige Nutid". Det var Borgerstanden, der allerede fra Middelalderen af slog ind paa Industriens Bane og derved

førtes til at tage Opfindelserne i sin Tjeneste. Fra den strenge Videnskab, der kun er enkeltes Sag, kommer vi gennem polytekniske Læreanstalter, der giver baade Teori og Praxis, til tekniske Skoler og teknologiske Instituter, hvor intelligente Arbejdere øves i selvstændig Forstaaelse og Anvendelse af de Opfindelser, Videnskaben har ført til. Gennem Praxis baner saaledes Tanken sig Vej ud i Livet.

Mindre Vægt maa der lægges paa populære Fremstillinger af Naturvidenskabens Resultater, skønt ogsaa de kan vække til Eftertanke og gøre de almindelige Synspunkter, der raader i Videnskaben, tilgængelige for større Kredse. Der er mange, hvis hele Filosofi bestaar i, hvad de har kunnet tilegne sig gennem saadanne Fremstillinger. Populærvidenskabelige Skrifter af denne Art blev især talrige ved Aarhundredets Midte, da de Forhaabninger, mange havde næret til spekulativ Filosofi og Teologi, bristede, og da — som vi i det følgende skal se — Naturvidenskaben samtidig frembød et stort Opsving, især gennem den Sammenhæng, der kunde paavises mellem de forskellige Naturkræfter og Naturformer.

Det vilde være urigtigt at mene, at Naturvidenskaben som saadan træder i absolut *[24]* Modsætning til Filosofien, fordi den træder i Modsætning til den spekulative eller romantiske Aandsretning, der i mange Kredse raadede i Aarhundredets første Del. Der gaves ogsaa i den romantiske Periode en kritisk og empirisk Retning i Filosofien; for Tysklands Vedkommende kan her nævnes Mænd som Fries og Beneke. Denne Retning formaaede meget vel at give Naturvidenskaben, hvad der tilkom den, og den benyttede selv naturvidenskabelige Synspunkter. Og desuden arbejder Naturvidenskaben selv med Forudsætninger og Synspunkter, som det er en af Filosofiens Opgaver at undersøge med Hensyn til deres Begrundelse og deres Udspring. I den sidste Del af Aarhundredet rejser sig da ogsaa, som vi vil faa at se, en ny filosofisk Bevægelse, der tager de gamle Problemer op paa mere kritisk Maade.

Medens Romantiken overvurderede den Enhed i Verdensopfattelse, der kan videnskabelig begrundes, var Positivismen tilbøjelig til at undervurdere den. Hin vilde ad Tankens Vej ud over al mulig Erfaring; denne stansede ved Forskellen mellem Erfaringens forskellige Omraader og mellem Emnerne indenfor hvert enkelt Omraade. Naturvidenskaben kan, saaledes som den udviklede sig i Løbet af det 19. Aarhundrede, siges at have ført til Begrænsning af de romantiske Synspunkter og til Udvidelse af de positivistiske. Den indskærper overfor Spekulationen, at vi ingen sikker Viden har ud over Erfaringens Grænser, og overfor Positivismen, at vi ikke én Gang for alle kan fastslaa urokkelige Grænser indenfor Erfaringen. Den hævder Tilværelsens Fylde og Mangfoldighed overfor den romantiske Svælgen i højere Enheder, og den paaviser

overfor Positivismen, at der ad selve Erfaringens Vej kan paavises større og større Sammenhæng mellem de forskellige Omraader og Emner, saa selvstændig disse end foreløbig synes at staa overfor hverandre.

Det 19. Aarhundredes Naturvidenskab var i mere kontinuerlig Sammenhæng med det foregaaende Aarhundrede end de to ovenfor omtalte filosofiske Retninger var. Især maa her igen fremhæves den storartede Periode, fransk Naturvidenskab havde i Slutningen af det 18. Aarhundrede. Overhovedet vil der ifølge Sagens Natur ikke forekomme saa store Svingninger paa Naturvidenskabens Omraade som paa Filosofiens. Efterat dens Grundvold én Gang var bleven lagt, udviklede den sig Skridt for Skridt. Grundvolden blev, som allerede omtalt, lagt ved Aar 1600. Al senere Naturvidenskab, ogsaa det 19. Aarhundredes, er Gennemførelse og speciel Anvendelse
[25] af Kepler's, Galilei's og Descartes store Tanker. Vel kan der komme Svingninger, især paa Hypotesernes Omraade, og der kan komme forhastede „Opdagelser"; men idethele er der her et solidt Grundlag for tankemæssig Fremskriden, som atter og atter — især naar Resultaterne bliver paafaldende for den sædvanlige Bevidsthed — griber stemmende, og maaske bestemmende ind i Menneskenes Tanker om Livet og Tilværelsen. Ofte sker denne Indflydelse uden at mærkes, saa at det først efter længere Tids Forløb bliver klart, hvilken Forandring der er sket i den almindelige Tankegang. Og meget ofte staar den Forandring, der er sket, i et rent udvortes Forhold til den Retning, i hvilken det menneskelige Sjæleliv iøvrig udfolder sig. Kun gennem energisk Tankearbejde, hvad enten dette øves uvilkaarlig eller med Bevidsthed om Maal og Midler, kan der opnaas Harmoni mellem Videnskabens Synsmaader og Sjælelivets øvrige Higen og Tragten. Der vil stedse være Problemer, som Naturvidenskaben efter sit Væsen ikke kan tage op, i hvert Tilfælde ikke foreløbig. Allerede ved den Opgave, den moderne Naturvidenskab fra første Færd har stillet sig, er der givet en Grænse for dens Indflydelse paa Menneskers Tro. Denne Opgave er den at omsætte alt Erfaringsindhold i kvantitative Former, eller, som man har udtrykt det, „beskrive Tingene i alle Henseender med Tal." Men hvis der gives Erfaringer, Oplevelser, hvis Værdi beror paa deres Kvalitet, hvorledes det saa forholder sig med deres Nummer eller deres Antal, saa ligger der her Problemer, der stadig vil sætte Tanken i Bevægelse, og ved hvis Behandling Naturvidenskaben kun har indirekte Betydning. Og af den Art er de vigtigste Erfaringer, der kan gøres paa Aandslivets Omraade. Til denne Art Problemer og deres Optræden i det 19. Aarhundrede vil vi siden komme tilbage. Her vil vi holde os til Naturvidenskaben i sig selv som et af de største Vidnesbyrd om den menneskelige Aands Kraft og Snille og forsøge at fremdrage de ledende Tanker

indenfor den i det 19. Aarhundrede. Ingen enkelt Forfatter, især da naar han ikke selv er Naturforsker, vil kunne give en Fremstilling heraf paa egen Haand. Paa visse Punkter kan han maaske have Kildestudier, men ellers maa han orientere sig ved Hjælp af Monografier eller ved Værker over Naturvidenskabens Historie.

Naar Spørgsmaalet er om ledende Tanker paa Naturvidenskabens Omraade i det 19. Aarhundrede, er der neppe nogen Tvivl om, at der er to Tanker, som samler Interessen om sig, idet de paa én Gang betegner Resultater og nye Udgangspunkter, og idet de desuden ikke blot er af største Betydning for selve Videnskaben, men ogsaa naturlig vil gribe bestemmende ind i Menneskers hele Livsopfattelse. Det er *[26]* Læren om Energiens Bestaaen og Hypotesen om Arternes successive Opstaaen under Vexelvirkning med Livsforholdene. Om disse to Tanker vil den følgende Fremstilling bevæge sig.

a. *Energiens Bestaaen.*

De store Tanker, der i de forudgaaende Aarhundreder var fremkomme paa Naturvidenskabens Omraade, anvendtes i det 19. Aarhundrede paa en hel Række enkelte Omraader, saaledes at de derigennem fik deres fremskridende Bekræftelse, samtidig med, at en hel ny og stor Natursammenhæng aabenbarede sig.

Kemien var af Lavoisier bleven gjort til en exakt (kvantitativ) Videnskab, idet han ved sine Vægtforsøg havde fundet Bekræftelse paa den gamle, fra Oldtiden stammende Sætning om Stoffets Bestaaen i Verden under alle Opløsninger og Sammensætninger. Der var saaledes lagt en videnskabelig Grund for Ideen om Stoffets Kredsløb i Verden, denne Tanke, der i Renaissancetiden udtaltes af Montaigne og Bruno, og som Shakespeare's Hamlet anstiller stemningsfulde Reflexioner over. Franske og engelske Naturforskere, Mænd som Saussure og Priestley, førte Ideen videre gennem Kemiens Anvendelse paa Ernæringsfysiologien. I det nye Aarhundrede bragte Dalton's Anvendelse af Atomteorien paa Kemien (1805) større Nøjagtighed ind. Stoffets Bestaaen betød nu Vægtdelenes Bestaaen. Atomteorien, der hidtil havde havt en kvalitativ Karakter, fik nu en kvantitativ Karakter, idet det paavistes, at de kemiske Forbindelser sker efter Elementernes relative Vægt.

Kemien fik desuden omtrent ved Aarhundredets Midte kosmisk Betydning, idet Spektralanalysen, der undersøger de forskellige Stoffers Lysbrydninger, gjorde det muligt gennem Undersøgelser af Stjernernes Lys at opdage, hvilke Stoffer de bestaar af, en Opdagelse, der — efterat Newton og Laplace havde paavist Tyngdelovens

Gyldighed for Himmellegemerne — gav et nyt Bevis for, at samme Naturlove, der gælder her paa Jorden, gælder i hele den os tilgængelige Verden. Endnu Auguste Comte og Alexander v. Humboldt mente, at Himmellegemerne kun kunde være Genstand for Stedsbestemmelse og Gravitationsmekanik. Nu afsløredes det, at de ogsaa havde andre Egenskaber, som kendtes fra de jordiske Fænomener. Grunden blev lagt til en Stjernernes Udviklingshistorie i Lighed med den Jordens Udviklingshistorie, Geologien arbejdede paa.

[27] I Fysiken blev der paavist en Sammenhæng mellem Naturkræfter, man hidtil havde betragtet som selvstændige i Forhold til hverandre. Paa dette Punkt fik Romantiken Ret overfor Positivismen. Det var utvivlsomt under Indflydelse af Schellingske Ideer, at H. C. Ørsted ledtes til Opdagelsen af den elektriske Strøms Indflydelse paa Magnetnaalen. Derved grundlagdes Elektromagnetismens Teori, der paa en glimrende Maade blev ført videre af Ampère og Faraday.

Henimod Midten af Aarhundredet blev der paavist en endnu nøjere Sammenhæng mellem de forskellige Naturkræfter i Sætningen om Energiens Bestaaen. Lægen Robert Mayer førtes ved fysiologiske Undersøgelser ind paa den Tanke, at der bestod et exakt Forhold mellem Bevægelse og Varme. (Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur. 1842.) Naar en Bevægelse ophører, bliver den Energi, der har fundet sit Udtryk i den, ikke til intet, men omsættes til Varme i et bestemt Forhold, som Mayer, med de ufuldkomne Midler, der stod til hans Raadighed, søgte at bestemme. Og den saaledes frembragte Varme kan igen (tildels) omsættes til Bevægelse. Mayer ledtes til sin store Tanke ved Formodningen om, at der i Fysiken maatte gælde en Lov, der svarede til Materiens Bestaaen i Kemien, saa at enhver Forandring kun var Omsætning i en anden Form. Ligesaa lidt som det enkelte Stof ved kemisk Forandring forsvinder uden Erstatning, lige saalidt kunde, mente han, en Naturkraft ophøre at virke uden Erstatning i Form af en anden Naturkraft. Aarsag og Virkning maatte fuldstændig svare til hinanden. Hvad Mayer, hvem Ernst Mach har kaldt „en af al Skoleindflydelse fri, moderne galilæisk Natur“, opstillede paa genial, men endnu ubestemt Maade, blev uafhængig af ham og ad forskellige Veje hævdet af Englænderen Joule, Danskeren Colding og Tyskeren Helmholtz, — et Vidnesbyrd om, der her var en ledende Tanke, som laa i Luften. Og dog havde alle fire Forfattere Vanskelighed ved at faa deres Arbejder trykte og mødte gennemgaaende Tvivl og Mangel paa Forstaaelse. Dette maatte forekomme dem selv saa meget des forunderligere, som de alle var overbeviste om, at den Sætning, de hævdede, var en Fornuftsætning og som saadan selvfølgelig. De gik alle, ligesom Mayer, ud fra, at der maatte være et indre Forhold mellem

Aarsag og Virkning, ligesom mellem Grund og Følge; ligesom det, der indeholdes i Forudsætningerne, kommer igen i Slutningen i anden Form, saaledes mente de, at det, der var indeholdt i Aarsagen, maatte komme igen i Virkningen i anden Form. Rigtigheden af denne Tankegang, der uden videre gør Forholdet mellem Aarsag og Virkning til Et med Forholdet mellem Grund og Følge, skal her ikke drøftes. Men for *[28]* en historisk Betragtning er det af stor Interesse at se, at Opdagelsen af Energiens Bestaaen var en Videreførelse og Erfaringsbekræftelse af en Sætning, der allerede var opstillet i det 17. Aarhundrede. Descartes opstillede en Lov om Bevægelsens Bestaaen, ifølge hvilken ingen Bevægelse blev til intet, og ingen Bevægelse opstod af intet; der var i Universet stedse den samme Sum af Bevægelse, kun fordeltes den paa forskellig Maade. Leibniz kritiserede denne Lære, idet han hævdede, at ifølge den vilde enhver Overgang fra Bevægelse til Hvile og fra Hvile til Bevægelse indenfor Universet være ubegribelig. Der er, hævder han fremdeles, ingen absolut Modsætning mellem Hvile og Bevægelse; Hvile er stanset Bevægelse, der skyldes Ligevægt mellem Kræfter (Tendenser), og Bevægelsen udløses paany, saasnart Ligevægten ophæves. Det er da ikke Bevægelsen, men dens Mulighed, „Kraften“, der bestaar, og medens der ikke bestandig er samme Sum af Bevægelse i Universet, er der samme Mængde af „Kraft“ (Energi, efter det moderne Udtryk). Leibniz lagde saa stor Vægt paa denne Sætning, at han endog kaldte den Grundlaget for alle Naturens Love (fundamentum naturæ legum). I den følgende Tids Naturvidenskab traadte af forskellige Grunde denne Sætning tilbage, skønt den atter og atter har virket som en stiltiende Forudsætning. Da den nu kom frem igen, var det ikke som en Sætning i den rene Mekanik, men som en Sætning, der hævdede et bestemt Omsætningsforhold mellem de forskellige specielle Naturkræfter (Bevægelse, Varme, Lys, Elektricitet o. s. v.), og den blev nu gennemført ved experimentale Undersøgelser. Den staar nu som en Lov for alle materielle Kraftytringer. — Paa intet Sted viser det sig saa tydelig som her, at det 19. Aarhundredes Videnskab i al sin Storhed dog bestaar i Gennemførelse af Tanker, der stammer fra den mærkelige Tid, da moderne Videnskab blev grundlagt.

Om Sætningen om Energiens Bestaaen er det blevet sagt, at den kun er en Generalisation ud fra en begrænset Erfaring. Det er ogsaa rigtigt, at en Erfaringsbekræftelse af en Sætning som denne i en vis Forstand aldrig kan afsluttes. Man vil aldrig kunne isolere og afslutte en Del af Verden saaledes, at enhver Tilførsel eller Udførsel af Energi skulde være absolut udelukket. Og der staar stadig den Mulighed tilbage, at Sætningen kun gælder for den Del eller de Dele af Verden, man hidtil har kunnet undersøge. Og da „Verden“ aldrig kan komme til at foreligge som et en Gang for alle afsluttet

[29] Hele, er det en uendelig Opgave, der her er stillet Forskningen. Men Sætningen om Energiens Bestaaen deler her kun Skæbne med alle de Sætninger, Forskningen over den virkelige Natur kan føre til. Begrebet „Verden“ i Betydning af absolut Totalitet har den videnskabelige Betydning, at det viser os Muligheden af stedse nye Opgaver, alt eftersom Horizonten udvides. Og det betegner et betydningsfuldt Fremskridt, at den i det 17. Aarhundrede opstillede Sætning nu har vist sig tilgængelig for fremskridende Erfaringsbekræftelse. Som enhver stor Hypotese afgiver Sætningen en vigtig Grundsætning for Forskningen, den nemlig, stedse at søge efter nye Energiformer som Ækvivalenter for dem, der forsvandt, og at søge efter de forudgaaende Energiformer, af hvilke de nye er opstaaede. Maxwell har særlig fremhævet den erkendelsesteoretiske Betydning af Sætningen eller Principet om Energiens Bestaaen, at vi føres til ved hvert nyt Naturfænomen at stille bestemte Spørgsmaal. Det er jo overhovedet alle levende Principers Betydning i Videnskaben, og denne Betydning kan ikke overdrives.

Sætningen siger, at der kun finder Omsætning af Energi Sted ved enhver materiel Forandring, uden at der gaar Energi tabt, men den siger intet om, i hvilken Retning Omsætningerne finder Sted, og navnlig om, hvorvidt en Omsætning i omvendt Retning altid ligesaa let kan finde Sted. En fransk Forsker havde allerede 18 Aar forud for Mayer's Afhandling opstillet en Sætning, der belyser dette Forhold. Sadi Carnot (Réflexions sur la puissance motrice du feu. 1824) paaviste nemlig, at for at Varme skal være en bevægende Kraft, maa der være Temperaturforskel tilstede. Bevægelse frembringes kun, naar der indtræder en saadan Forskel mellem de Legemers Tilstand, mellem hvilke Paavirkningen skal finde Sted. Men da Temperaturen stadig har en Tendens til Ligevægt, idet Varmen gaar over fra varmere til koldere Legemer og saaledes fordeles, falder derved indenfor samme Kreds af Legemer, betragtet som et afsluttet Hele, Muligheden af ny Omsætning af Varme til Bevægelse bort.

Ogsaa Carnot's Sætning gælder kun for en begrænset Verden. Og hvis man ved „Verden“ forstaar en begrænset Helhed, raader der i den en Proces, som fører i Retning af en fuldstændig Ligevægt, en Tilstand, i hvilken ingen ny Udløsning af Energi er mulig.

Carnot's Sætning, der ligesom Mayer's, maatte vente længe paa fuld Anerkendelse, strider ikke mod Sætningen om Energiens Bestaaen. Ti i den Ligevægtstilstand, der er stadig Tendens til at frembringe, er ingen Energi gaaet tabt, kun er al Energi gaaet over fra at være aktuel til at være potentiel.

[30] En optimistisk Naturfilosofi vil holde sig til Mayer's Sætning, en pessimistisk til Carnot's. Men begge Sætninger gælder kun for en begrænset Horizont, og da

Naturvidenskaben stedse søger at udvide sin Horizont, vil Diskussionen om, hvilket Synspunkt der er det afgørende, stedse være at optage paany. —

En endnu inderligere Sammenhæng mellem de forskellige Naturkræfter end den, der følger af Sætningen om Energiens Bestaaen, paavistes, da det blev godtgjort, at Naturkræfter, der hidtil stod som forskelligartede, følger samme Love og derfor maa antages at være af samme Natur. Saaledes paaviste Melloni og andre Forskere, at Lys og Varme var Et. Allerede H. C. Ørsted anede en Sammenhæng mellem Lys og Elektricitet, idet han opfattede Lynstraalen som en Række elektriske Gnister. Og efterat Maxwell ad matematisk Vej havde opstillet den elektromagnetiske Lysteori, ifølge hvilken Lys kan føres tilbage til Elektricitet, idet Lovene for disse to Virksomheder er de samme, paaviste Hertz experimentalt, at Lys og Elektricitet, hvad Bølgebevægelse, Hastighed, Brydning o. s. v. angaar, frembyder de samme Forhold. Optik kunde nu betragtes som et Tillæg til Elektricitetslæren.

Overhovedet er det langt fra, at den Erfaringsbekræftelse, Sætningen om Stoffets og Kraftens Bestaaen har vundet i det 19. Aarhundrede, har bragt den naturvidenskabelige Verdensopfattelse til Afslutning. Det var i sig selv et storartet Verdensbillede, der oprulledes. Verden kom til at staa som en Helhed, indenfor hvilken stadige Stof- og Kraftomsætninger fandt Sted, uden at der opstod eller forgik Stof eller Kraft idethele. Som vi allerede har set, kan dette Verdensbillede ikke afsluttes, da Horizontens Udvidelse stedse kan bringe nye Muligheder. Men ogsaa paa en anden Kant, i selve Grundlaget, gaar Forskningen ud over det antydede Verdensbillede. Elektricitetslærens Udvikling har ført til, at der, langt nede under tidligere Videnskabs Stoffer og Kræfter, dukker en ny og rig Verden frem, i hvilken maaske det egentlige Grundlag for den Stoffets og Kraftens Verden, i hvilken vi færdes, er at søge. Elektricitetslæren har ført til Opdagelse af Smaadele, saakaldte Elektroner, der er mindre end Dalton's Atomer, og af hvilke disse maa tænkes sammensatte. Den Forandring, der derved ved Aarhundredets Slutning indvarsledes i den naturvidenskabelige Opfattelse, beskrives paa følgende Maade af en dansk Fysiker. „I den sidste Halvdel af Aarhundredet har Elektricitetslæren trængt sig saa stærkt frem paa de andre Naturkræfters Bekostning, at den synes at ville opsluge dem alle. Man er nu paa Forhaand tilbøjelig til at henføre *[31]* ikke alene Lyslæren, men ogsaa de andre Naturkræfter til den; Elektriciteten alene er saa mangfoldig i sine Ytringsformer, at den kan tænkes at kunne omfatte dem alle. Endogsaa selve Begrebet Masse kan undværes, naar Atomerne tænkes at være ladede med Elektricitet, idet enhver Acceleration i saa Fald maa fremkalde Induktion i Omgivelserne og derved igen en Modstand mod Bevægelsen. Elektricitetslærens

opløsende Kraft har ogsaa udstrakt sig til Kemien, hvorom den fysiske Kemi bærer Vidnesbyrd. Selv det gamle Atombegreb staar i Fare for at styrte sammen. Saaledes har J. J. Thomson og Zeemann ment at kunne paavise Masser, der er tusinde Gange lettere end Kemikernes Atomer" (C. Christiansen: „Før og nu", første Bind af Tidsskrift for Fysik. 1908).

Der aabner sig saaledes ved Aarhundredets Slutning Udsigt til en hel ny Fysik, som gaar længere tilbage end den af Galilei og Newton grundede og vil aflede den gamle Fysiks Grundsætninger af endnu dybere liggende Principer. Fra de store Massers Verden er man begyndt at stige ned til de smaa Elementers Verden. „Den Tid," siger en amerikansk Fysiker, „synes ikke at være fjern, da der vil blive Plads for nye „Principia" og for et Værk, der vil fuldføre for de molekulære Systemer, hvad „Mécanique Céliste" fuldførte for Solsystemet". (Woodward: The Unity of Physical Science. Congress of Arts and Sciences St. Louis 1904).

Spørges der, hvad det da er, der bevæger sig efter Elektricitetens Love og under specielle Betingelser fremtræder som Lys, Varme o. s. v., svarer Naturforskeren med det smukke Navn Æter. Men Æteren kendes kun gennem sine specielle Ytringsformer, blandt hvilke Elektriciteten betragtes som den fundamentale. Den berømte franske Fysiker Langevin erklærer, at det er umuligt at give et Billede, en Forestilling om Æteren, da dens Egenskaber er helt forskellige fra Materiens og sandsynligvis langt simplere end dennes. Og han mener, at den Vanskelighed, vi her staar overfor, maaske hænger sammen med den menneskelige Bevidstheds nuværende Beskaffenhed: vi har i Aarhundreder været vante at tænke ved Hjælp af Materiebegrebet og er derfor ude af Stand til at danne en konkret Forestilling, som ikke har et materielt Indhold. Æteren kan kun tænkes ved Hjælp af Begreberne om de elektromagnetiske Egenskaber, vi tillægger den (Langevin: Congress of Arts and Sciences. 1904).

[32] Allerede Platon saa, at en gennemført Atomlære ikke kan opbygges ved Hjælp af det sædvanlige Materiebegreb, ikke grundes paa sanselige Forestillinger, men maa benytte sig af Analogi. Det Resultat, han naaede til ved kritisk Gennemtænkning af Demokrits Atomlære, er den moderne Fysik nu ad sin egen Vej naaet til. —

For ingen Videnskab har der ved det tyvende Aarhundredes Begyndelse vist sig større Muligheder og Opgaver end for Fysiken. Men allerede, hvad der er vundet, — fremskridende Gennemførelse og Bekræftelse af de store Tanker, der for tre Hundrede Aar siden førte til en „ny Videnskabs" Opstaaen, er en stor Bedrift, der vil blive af uoverskuelig Betydning for den menneskelige Opfattelse af Tilværelsen, naar dens Rækkevidde engang ret gaar op for Bevidstheden. Baade i det Store og i det Smaa, i

Himmellegemernes og i de uanskuelige Elementers Verden har der vist sig en større Sammenhæng end man kunde ane.

b. *Udviklingslæren.*

Videnskaben om det organiske Liv kunde ikke forblive uberørt af den store Bevægelse, der rørte sig paa det fysiske og kemiske Omraade. Lige fra den nyere Naturvidenskabs første Opstaaen havde man søgt at indordne Læren om Livet under de almindelige Naturlove, saaledes som Fysiken paaviser dem. Den Sætning, at al Forandring er Bevægelse, søgte man at hævde ikke blot paa den uorganiske, men ogsaa paa den organiske Naturs Omraade. Descartes gjorde med Eftertryk gældende, at Organismerne kun var Mekanismer, der sattes i Gang efter Bevægelsens almindelige Love, og han mente, at Harvey's Opdagelse af Blodets Kredsløb bekræftede denne Opfattelse, der blev den herskende i det 17. Aarhundrede. Som Reaktion mod denne mekaniske Opfattelse, optraadte den saakaldte Vitalisme, der hævdede, at de organiske Fænomener kun kunde finde deres Forklaring, naar man antog en særegen, af alle fysiske og kemiske Kræfter uafhængig Livskraft. Sin mest udprægede Form naaede Vitalismen i Lægeskolen i Montpellier i det 18. Aarhundrede. „Livskraften" leder de fysiske og kemiske Processer i Organismen i bestemte Retninger, bevirker en Sammenhæng mellem alt, hvad der forgaar i det levende Væsen, saa at dette kan bestaa som Helhed, sørger for Dannelsen af de Stoffer, Livet behøver, og for tilstrækkelig Styrke til at overvinde den Modstand, Livet møder udefra.

Det 19. Aarhundrede fremtræder her, ligesom paa andre Punkter, som en Gennemførelse og Specialisering af det 17. Aarhundredes Grundtanker. Mekanisme og Vitalisme betegner i Grunden kun to naturlige Tendenser indenfor Videnskaben. Hin *[33]* søger at forklare Helheden ud fra de Love, der gælder for dens Dele; denne betragter Delene fra Helhedens Synspunkt og som Midler for dens Bestaaen. Naar de to Tendenser i Videnskabens Historie rytmisk afløser hinanden, er det en Følge af, at Erfaringen snart maa pege i Retning af Helhedens Afhængighed af Delene, snart i omvendt Retning. Og naar den samme Tendens igen vender tilbage, vil den komme i ny Form, betinget ved de Erfaringer, der er gjort i Mellemtiden, og den Kritik, der har været rejst fra modsat Side. Rytmen udelukker altsaa ikke Fremskridt og er ingenlunde at opfatte som en Skiften mellem to Bankerotter.

Allerede de fremragende franske Naturforskere fra det 18. Aarhundredes Slutning havde paavist Stoffets Kredsløb i Verden og dermed en stadig Vexelvirkning mellem

den uorganiske og den organiske Natur, og i det nye Aarhundredes første Tiaar begyndte Kemien at paavise, at Stoffer, man hidtil havde troet, kun kunde dannes i Organismer, ogsaa kunde frembringes udenfor disse. Men det var først henimod Aarhundredets Midte, at den strengt naturvidenskabelige Opfattelse af det organiske Liv hævdedes med Eftertryk og med fuld Bevidsthed. I Tyskland var det Johannes Müller og hans Disciple (Ludwig, Helmholtz, Dubois Reymond), der krævede alle enkelte Livsfænomener forklarede gennem Anvendelsen af fysiske og kemiske Love. Johannes Müller er — ligesom paa det fysiske Omraade H. C. Ørsted — et Exempel paa, hvorledes romantisk Spekulation kan anspore til videnskabelig Forsken. Ti han var Vitalist og besjælet af Schelling's og Hegel's Ideer; men han gik ud fra, at „Livskraften" maatte virke efter bestemte Naturlove, saaledes som kun Fysiken og Kemien kender dem, og han anvendte sin geniale og energiske Forsken paa at finde disse Love. Hans „Handbuch der Physiologie" (1840) betegner i denne Henseende et Vendepunkt.

Nogle Aar efter dette Værk fremkom Robert Mayer's Opdagelse af Energisætningen, som han strax anvendte paa de organiske Fænomener (Die organische Bewegung. 1845). Under hele Livsprocessens Forløb foregaar der, hævder han, kun en Forvandling af Stof og Kraft, aldrig en Skabelse af dem. I Frankrig gik man mere direkte frem, idet de store Experimentatorer Magendie og Claude Bernard gennem Vivisektioner søgte at paavise de Forhold, under hvilke de organiske Funktioner foregaar. For den geniale
[34] Forsker Claude Bernard (Introduction à la Médicine expérimentale. 1865. — Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux. 1878) stod det som afgjort, at Fysiologien, hvilke Emner den saa staar overfor, kun har med fysiske og kemiske Elementer at gøre.

De store Forskere, der i det 19. Aarhundrede genoptog den mekaniske (fysisk-kemiske) Metode i Fysiologien, gik ingenlunde dogmatisk ud fra, at alle organiske Fænomener nogensinde kunde forklares rent mekanisk. De hævdede kun, at den nævnte Metode var den eneste, der videnskabelig var mulig, og at alle virkelige Fremskridt skyldtes den. De betragtede Livet som et givet Emne, hvis Sammenhæng og Betingelser skal undersøges. De anerkendte, at der endnu ikke er funden nogen udtømmende Definition af, hvad Livet er; de anvender ikke en Appel til „Livskraften" som Forklaring, netop fordi man ikke véd, hvad Livet egentlig er. Livet staar for dem som en irrationel Størrelse, overfor hvilken vi kun kan gaa den Vej at finde flere og flere Decimaler uden at kunne naa nogen Afslutning. Naar Claude Bernard forkaster Vitalismen, er det, fordi den ikke fører til Enkeltundersøgelser, men stanser med en Beraabelse paa „Livskraften"; den sætter ikke i Arbejde, men gør doven, er „une

doctrine paresseuse", Vitalismen kan ikke være Grundlag for en Arbejdshypotese, uden naar den opfattes paa den Maade, Johannes Müller opfattede den; men det er i Virkeligheden at opgive den.

Naar henimod Aarhundredets Slutning vitalistiske Ideer igen synes at gøre sig gældende, saa betyder det dog ikke en ligefrem Genoptagelse af den egentlige Vitalisme. Nyvitalismen mener ikke, at Beraabelsen paa en „Livskraft" indeholder nogen virkelig Forklaring. Den holder sig til, at ikke alle organiske Fænomener er forklarede ad fysisk og kemisk Vej, — at (hvad særlig Pasteur's Undersøgelser af de simpleste Organismer har godtgjort) Livets Udspring af uorganisk Materie ikke kan paavises. Hvad Forfattere som Bergson (Evolution créatrice. 1907) og Driesch (History and Theory of Vitalism. 1914) under forskellige Benævnelser (élan vital, psychoid) opstiller som formentlig uundværlige Grundbegreber paa det organiske Omraade, er snarere Udtryk for Forundring over det organiske Livs ejendommelige, med fysiske og kemiske Processer aldrig fuldt ud kommensurable Væsen, end det er Begreber, der virkelig spiller en positiv Rolle ved det videnskabelige Arbejde. Det er Tanker, som kan bruges til at spørge, men som ikke afgiver noget Svar. —

Hele denne Betragtning angaaende Videnskaben om Livet kunde meget vel have fundet sin Plads i det foregaaende Afsnit. Ti det er især Loven om den fysiske Energis *[35]*
Bestaaen under alle Forandringer, der gør fysisk-kemisk Metode i Fysiologien mulig og nødvendig, idet der for hvert Kvantum af Energi, der synes at forsvinde i Organismen, maa søges et Ækvivalent — i eller udenfor Organismen, og idet der ligeledes, hvergang der kundgør sig ny Energi i Organismen, maa spørges, hvilket Ækvivalent der har svaret til den — i eller udenfor Organismen. — Naar jeg har valgt at fremstille det biologiske Problem som Indledning til Udviklingslæren, er det, fordi det paa begge Omraader er karakteristisk for det 19. Aarhundrede, at det — med al Anerkendelse af Livets Ejendommelighed og af Udviklingstankens Gyldighed — dog strengt fastholder, at der i begge Henseender gælder bestemte Love, som det er Videnskabens Opgave at finde.

Da Sætningen om Energiens Bestaaen første Gang udtaltes og strax anvendtes paa det organiske Liv, var Charles Darwin allerede fordybet i de langvarige Undersøgelser, der førte ham til at opstille sin Hypotese om Arternes successive Udvikling. Og i samme Aar, som Robert Mayer's Afhandling om „den uorganiske Naturs Kræfter" udkom, skrev Darwin i al Stilhed det første Udkast til sin Teori. (The Foundation of the Origin of Species. A sketch written in 1842. Edited 1909). Allerede under hans Rejse omkring Jorden (1831—35) havde Iagttagelser og Sammenligninger grundlagt

Udviklingslæren i hans Sind.

Det var ingen helt ny Hypotese. Ofte havde Forskere henvist til, at Arterne ikke kunde bestaa uafhængig af hverandre, og til, at det var uberettiget at tillægge Artsbegrebet absolut Gyldighed. I det 17. Aarhundredes Filosofi er der en afgjort Skepsis overfor dette Begreb. Bruno og Bacon fortolkede de platoniske Ideer, der oprindelig var Artsbegreber, som Love og kunde kun anerkende dem i denne Betydning. Hos Spinoza og Leibniz træder denne Opfattelse endnu stærkere frem. Spinoza forklarer Artsbegrebers Oprindelse ved, at vi mangler Evne til at sammenfatte et større Antal Fænomener paa klar og tydelig Maade, det vil sige saaledes, at de forskellige Egenskaber viser sig at hænge sammen som Grund og Følge. Leibniz fremhæver især, at intet Artsbegreb kan udtømme Naturens Mangfoldighed, og at Iagttagelse viser os saa mange Overgangsformer, at intet Artsbegreb kan have mere end foreløbig Gyldighed. Altsaa baade ud fra Fordringen om Loverkendelse og ud fra Erfaringen om Forskellighedernes og Overgangsformernes Mangfoldighed var der rejst Tvivl om
[36] Artsbegrebets Gyldighed og om Retten til at blive staaende ved Forskellene mellem Arterne som oprindelige. Indenfor selve Naturforskernes Kreds maatte der banes Vej for en Formodning om Arternes successive Udvikling, jo mere man anstillede nøjagtige Sammenligninger mellem de forskellige organiske Former. To franske Naturforskere, Cuvier og Geoffroy St. Hilaire, førte (omkring Aar 1830) her en ædel Kappestrid, idet den første med Iver søgte at paavise Formforskelligheder, hvor man foreløbig havde fundet Identitet eller Analogi, den anden hævdede, at der i hele den organiske Verden raader en og samme Sammensætningsmaade (unité de composition). Striden gjaldt (ifølge Cuvier's Beretning i „Histoire des Sciences naturelles") dels, om der indenfor Hvirveldyrene kan paavises en saadan Bygningsenhed, dels om den kan føre til at udfylde det Hul, som man i Almindelighed antog mellem Hvirveldyr og Bløddyr. Striden førte til at finde nye Ligheder og nye Forskelle og var en Strid om Kontinuitet indenfor Morfologien. Goethe, der fulgte denne Strid med saa stor Interesse, at han over den helt glemte Julirevolutionen, sympatiserede med Geoffroy St. Hilaire, hvis Opfattelse stemmede med Goethe's Metamorfoselære. Denne hele Strid stod paa Anatomiens og Morfologiens Omraade; men naar Cuvier her saa stærkt betonede Diskontinuiteten, maatte han naturligvis paa Forhaand være en Modstander af Ideen om en virkelig, historisk Udvikling af de organiske Former ud fra tidligere bestaaende Former. Forskere, der væsentlig beskæftigede sig med Anatomi og Morfologi og ikke kom ind paa Spørgsmaalet om Formernes Forhold til Livsvilkaarene, havde ingen Sans for Spørgsmaalet om Formernes Opstaaen (eller de besvarede det ved

Hjælp af teologiske eller teleologiske Forestillinger). Deres Opfattelse blev ikke meget forskellig fra de romantiske Filosofers, der, som vi har set, ved selve Ordet „Udvikling" kun forstod en Overgang fra Tanke til Tanke (saa at sige i Naturens Fantasi), ikke en real Overgang i Tiden fra en Existensform til en anden.

Lamarck gjorde 1809 i sin „Philosophie zoologique" det betydningsfulde Skridt at hævde en virkelig Udviklingsproces i den organiske Verden, idet han netop støttede sig til de organiske Formers Afhængighed af de organiske Funktioner og gennem dem af de Betingelser, under hvilke organiske Væsener fører deres Liv. At en saadan Opfattelse foreløbig ikke vandt stor Tilslutning, kom tildels deraf, at der endnu manglede tilstrækkeligt Kendskab til de uddøde Livsformer. I Geologien raadede Cuvier's Teori om en Række Omvæltninger, „Katastrofer", i Jordens Historie, en Teori, der medførte den Antagelse, at efter hver Katastrofe maatte der frembringes en ny *[37]* Verden af organiske Arter, som ikke var Efterkommere af de undergaaede Arter. Man kunde efter denne Teori stadig fastholde Linné's Sætning, at vi antager lige saa mange forskellige Arter, som Gud har skabt, kun at man ikke længere tænkte paa en Skabelse ved Verdens Begyndelse, men paa en Række af Skabelser, enhver indledende en ny Jordperiode, — og saaledes at man opfattede den sidste af disse Skabelser som Et med den Skabelse, første Mosebog taler om, den, som ligger til Grund for vor nuværende Zoologi og Botanik. Allerede forlængst havde to saa forskellige Aander som Jacob Böhme og Ludvig Holberg ad en lignende Vej søgt at forene deres Naturhistorie med deres Teologi.

Det blev da nu af afgørende Betydning, at Lyell i sine „Principles of Geology" hævdede, at samme Kræfter, der nu bevirker Forandringer paa Jordens Overflade, ogsaa har virket i Fortiden, og at der derfor kan og maa antages en kontinuerlig Overgang mellem de forskellige Jordperioder. „Uniformitarianismen" blev nu hævdet i Modsætning til Katastrofeteorien. Darwin's Lærer Henslow havde givet ham Lyell's Bog med paa den store Rejse, men med Formaning om ikke at tro, hvad der stod i den. Denne Formaning blev ikke fulgt; Bogen virkede sammen med Darwin's egne Undersøgelser til at grundlægge den moderne Udviklingslære. Naar der mellem de organiske Arter i forskellige Jordperioder findes baade Ligheder og Variationer i mangfoldige Grader, og naar der ikke sker pludselige Omvæltninger, der sætter skarpe Skel mellem Jordperioderne, er der Grund til at formode, at der til Formernes og Betingelsernes Kontinuitet svarer en historisk eller real Kontinuitet mellem de forskellige Arter. Det var denne Tanke, Darwin greb og satte sit Livs Arbejde ind paa at gennemføre.

Første Gang Darwin røbede sin store Tanke for en af sine videnskabelige Venner, føjede han til, at det var som at bekende et Mord. (Brev til Hooker. Januar 1844). Dermed er træffende udtrykt, hvor fremmed og urimelig Tanken maatte staa for Tidens Naturhistorikere, der var optagne af at beskrive og bestemme Arter. Fremragende Naturforskere som Weismann og Huxley, der senere blev ivrige Evolutionister, har beskrevet, hvor lidet Tilhold Udviklingstanken havde i den Videnskab, i hvilken de blev indviede i deres Studieaar. Man ansaa en Lære om organiske Arters Opstaaen ved naturlig Udvikling for fantastisk Spekulation. Denne Sagernes Stilling danner en
[38] interessant Parallel til den Maade, hvorpaa Ideen om Energiens Bestaaen var bleven modtagen. I begge Tilfælde drejede det sig om ved Hjælp af Iagttagelser og Forsøg at gennemføre Synsmaader, som allerede raadede paa de almindelige Ideers Omraade. Ligesom „Kraftens" Bestaaen skulde blive til Tanken om et bestemt, experimentalt paaviseligt Ækvivalentforhold mellem forskellige fysiske Processer, saaledes skulde de organiske Formers „Slægtskab" blive til Tanken om Arternes successive Udvikling under bestemt paaviselige Aarsagers Indflydelse. Begge Teoriers Historie i det 19. Aarhundrede tjener til Belysning af dette Aarhundredes intellektuelle Karakteristik i Forhold til de forudgaaende Aarhundreder. Dets Betydning bestaar i den taalmodige Gennemførelse af Synspunkter, som allerede forud var gjort gældende. Dets store Opdagelser er gjorte under Arbejdet paa at vinde Erfaringsbekræftelse paa Sætninger, der længe havde ventet paa en saadan, og i denne Ventetid maaske var gaaede i Forglemmelse. Under Newton's mægtige Indflydelse var Ideen om Kraftens Bestaaen „i mere end et Aarhundrede forsvunden fra Fysiken" (Rosenberger: Isaac Newton und die physikalischen Principien. 1895). Og Weismann bemærker om sin Studietid: „Det var som om vore Lærere havde drukket af Lethes Vande og helt havde glemt, at en Udviklingsteori nogensinde var bleven drøftet."

Det nye hos Darwin var for det første den omfattende Samling af geologiske, morfologiske og dyre- og plantegeografiske Kendsgerninger, til hvilke han støttede sig, og for det andet den Iver, med hvilken han søgte efter en bestemt, i Erfaringen paaviselig Aarsag (en vera causa), der kunde forklare nye Arters Opstaaen. Lamarck's Antagelse af en indre Udviklingstrang, en Trang, der skulde føre de levende Væsener ad nye Veje gennem Funktionens Indflydelse paa Strukturen, tilfredsstillede ham ikke. En saadan Trang var for ham ingen Kendsgerning og derfor ingen videnskabelig Aarsag. Han var, som han allerede udtalte i det ovennævnte Brev til Hooker, enig med Lamarck i Resultatet, men ikke i Vej og Midler. Hans Hovedfortjeneste er netop, at han stillede Problemet strengere, end det var stillet forhen; ja, han stillede det saa

strengt, at han end ikke selv kunde fyldestgøre det, saa meget han end har troet paa den Hypotese, han opstillede. Den Aarsag, han henviste til, laa i en Kendsgerning, som allerede i det 17. og 18. Aarhundrede var bleven indskærpet af engelske Forskere (Hobbes og Malthus), nemlig den Brydning og Kamp mellem levende Væsener, som opstaar ved Trangen til Selvopholdelse og Forplantning, idet Trang og Evne ikke er ens hos alle, heller ikke Raadigheden over ydre Midler. Under Kampen for at bestaa og *[39]* brede sig i Tilværelsen maa, mener Darwin, de Individer og Arter have størst Udsigt til at bestaa, hvis Trang og Evne passer bedst til Livsvilkaarene, som disse faktisk er. Saadanne Individer og Arter vil da danne Grundlaget for Livets fremtidige Udvikling, medens de, der ikke passer til Livsbetingelserne, vil gaa tilgrunde. Desuden antog Darwin, ligesom Lamarck, at Egenskaber, der var erhvervede ved Øvelse eller ydre Paavirkning, vil bevares i følgende Slægtled.

Darwin's Bog om Arternes Udvikling (1859) vakte, foruden megen Forargelse, stor Begejstring i mange Kredse. Man agtede ikke tilstrækkelig paa de Forbehold, Darwin havde taget, men proklamerede den nye Lære som en Løsning af alle Gaader. Man betragtede det endog ofte som en Inkonsekvens, at han ikke hævdede Livets oprindelige Opstaaen af uorganisk Materie. Man glemte, at kort efter Fremkomsten af Darwin's Bog havde Pasteur (1860) vist, at selv de laveste Organismer, man kender, opstaar af Kim og ikke, som mange havde troet, af uorganiske Stoffer. Det var som en Svimmelhed, der greb baade Forskere og Lægfolk. Den eneste, der ikke blev svimmel, var Darwin selv. Som det med Rette er blevet sagt: „Den tomme Entusiasme, Darwin's Tilhængere viste, blev saa vild, at Darwin selv, den mest beskedne af alle Mennesker, følte sig helt skamfuld derover." — Max Müller, i hvis Selvbiografi denne Udtalelse forekommer, sammenligner den darwinistiske Rus med den, der nogle Aartier forud vaktes ved den hegelske Filosofi, og han omtaler endnu en umoden Entusiasme paa et tredie Omraade, nemlig Begejstringen over Sanskritstudiet, der efter manges, ogsaa for en Tid Müller's egen Mening, løste alle Problemer om Sprogets, Tankens og Religionens Oprindelse. — Saadanne Berusningstider er maaske uundgaaelige, naar betydningsfulde Tanker bryder igennem. Den kritiske Besindelse kommer bagefter. —

Darwin's blivende Fortjeneste af Naturopfattelsen er først og fremmest den, at han ved den Maade, paa hvilken han fremstillede sin Hypotese vakte til nye Undersøgelser. Han opfattede sin Lære som en Tanketraad, der kunde forbinde Kendsgerninger fra forskellige Omraader (Geologi, Palæontologi, sammenlignende Anatomi og Fysiologi). Hans Lære var for ham ikke et Dogme, men et Middel til at kaste Lys over Naturen. Og han var klar over, at den ikke direkte kunde bevises. Han siger saaledes i et Brev

om en af sine Kritikere: „Han er en af de meget faa, som ser, at Arters Forandring ikke
[40] direkte kan bevises, og at min Lære vil gaa under eller hævde sig, alt eftersom den formaar at gruppere og forklare Fænomenerne." Frugtbarheden af hans Synspunkter anerkendes da ogsaa selv af Modstandere. Udviklingshypotesen staar efter hans energiske Optræden stadig som en Baggrund hos alle videnskabelige Biologer, og skønt Darwin's egen Forklaring af Udviklingen ikke slog til, har han dog den Fortjeneste at have henledet Opmærksomheden paa at finde en Aarsag, som selv fremtræder i Erfaringen og ikke blot udspekuleres. Ved dette Problems Behandling træder efter Darwin's Tid mere og mere Experimentet istedetfor den blot sammenlignende Metode, Darwin fra først af var henvist til at anvende.

Kritiken af den nye Lære kom fra tre Sider. — Weismann paaviste, at der ingen virkelige Erfaringsbeviser forelaa for den Antagelse, at erhvervede Egenskaber kunde gaa i Arv. Den Vægt, som Darwin, her i Tilslutning til Lamarck, lagde paa denne direkte Form for Tillempelse efter Livsforholdene, maatte altsaa falde bort. Det har ikke kunnet paavises, at de Funktioner, Livsforholdene kræver, fremkalder Ændringer i Organernes Bygning, som saa gaar i Arv til Efterkommerne. Overfor Herbert Spencer, de grundede et Haab om Slægtens Fremskridt paa erhvervede Egenskabers Arvelighed, hævdede Weismann sit Synspunkt i en interessant Polemik. — Weismann førtes gennem denne Forkastelse af direkte Tillempelse til at lægge saa meget des større Vægt paa den indirekte Tillempelse, der foregaar under Kampen for Tilværelsen, idet kun de Individer og Arter bestaar, hvis Organer og Funktioner passer til Livsforholdene (The All-Sufficiency of Natural Selection, a reply to Herbert Spencer. 1893): Men Hugo de Vries (Die Mutationstheorie. 1901) paaviste, at for at Variationer skal kunne blive af Betydning under Kampen for Tilværelsen, maa de være saa indgribende, at en ny Art allerede er bleven til ved deres Opstaaen. Smaa Variationer (efter de Vries Udtryk „Fluktuationer") spiller ingen Rolle. Anderledes forholder det sig med store og pludselig fremtrædende Variationer („Mutationer"). Og overfor disse artsdannende Variationer (hvis Aarsager ifølge de Vries endnu ikke er fundne) spiller Kampen for Tilværelsen kun den Rolle at udskille de ikke levedygtige Typer; den virker som et Sold. Men den forklarer aldeles ikke, hvorledes levedygtige og ikke-levedygtige Typer fra først af opstaar. Darwin selv havde iøvrig stadig anerkendt, at Aarsagerne til de smaa, men stadige Variationer, han støttede sig til, var ubekendte. — Endelig godtgjorde længe oversete Undersøgelser af Mendel (Versuche über Pflanzenhybriden. 1866.
[41] 1870), at de enkelte, elementære Egenskaber optræder hver for sig ganske selvstændig under Nedarvningen, at de kan forekomme sammen i alle mulige Kombinationer,

— og at de, naar de en Gang er til, holder sig med Sejghed og uden Ændringer i Slægternes Følge. — Naturen har altsaa vist sig at være baade mere konservativ og mere springende, end Darwin mente. Gaaderne har vist sig at ligge længere tilbage, baade hvad Egenskabernes Arvelighed og hvad deres første Opstaaen angaar.

Fra et mere almindeligt Synspunkt, hvor det ikke gælder Kamp for eller imod en speciel Hypotese, staar det trods alt stadig som betydningsfuldt, at Darwin har aabnet Blikket for Variationernes Mangfoldighed. Den gjorde Naturen rigere paa Muligheder for ham, skønt den ved hans systematiske Arbejder stod som Hindring for Ordningen i afgrænsede Arter. Den peger ud til Livet over Systemets Grænser. Der er stadig en Tendens hos Mennesker til at blive staaende ved hastig dannede Almenbegreber, istedetfor at erkende — og at opsøge — de store individuelle Forskelligheder indenfor de Grupper eller Arter, vi danner for Oversigtens Skyld. Baade paa det aandelige og det materielle Omraade er Blik for Livets Mangfoldighed af stor Betydning, og Darwin, der af mange blev anset for Materialist, har her bidraget meget til Forstaaelse og Vurdering af Aandslivet.

Og af ikke mindre Betydning er hans Indskærpen af, at selv de i vore Øjne herligste Livsformer maa fyldestgøre bestemte Betingelser for at kunne bestaa og virke. Overfor megen falsk Idealisme har hans Fremhæven af Kampen for Tilværelsen været et Ord i rette Tid, skønt denne Kamp ikke kunde spille den Rolle i hans Teoris Tjeneste, som han havde tiltænkt den. —

Udviklingstanken blev ikke blot anvendt paa det organiske Omraade. Den var allerede i det 18. Aarhundrede bleven anvendt i Kant's og Laplace's Hypotese om Sol- og Stjernesystemers Opstaaen. Støttet til, hvad Spektralanalyse og teleskopiske Undersøgelser har godtgjort, har nu ogsaa Astrofysiken opstillet en Udviklingslære. Den store siderale Udvikling frembyder en Række af Stadier: Stjernetaager, selvlysende Stjerner („Sole", opstaaede ved en af Gravitationen bevirket Fortætning), mørke Stjerner (der maaske frembyder Betingelser for organisk Liv). Overfor den siderale Udvikling staar man i de fleste Tilfælde ligesom overfor den organiske Udvikling: den egentlige Aarsag til Variationerne er gaadefuld.

c. *Popularisering.*

Det er en storartet Fortsættelse, det 19. Aarhundredes Naturvidenskab har ydet *[42]* af det Arbejde paa et omfattende og i sig sammenhængende Verdensbillede, som de forudgaaende Aarhundreder havde indledet. Der spores mere og mere en stor

Sammenhæng mellem alle Kræfter og mellem alle Former, en dyb Enhed i den store Mangfoldighed. Siden det store Vendepunkt, der betegner Tiden fra Kopernikus til Newton, var en saadan Udvidelse af Horizonten, baade udadtil og indadtil, ikke foregaaet. Og denne nye Udvidelse fandt Sted i Kraft af de samme Principer, som laa til Grund for de to forudgaaende Aarhundreders Videnskab. Af særlig Betydning blev det, at Tanken nu gennem den større Øvelse og ved Hjælp af de nye Midler med større Smidighed kunde følge Naturens Veje, baade hvor de fører ned i det uendelig Smaa, og hvor de fører op i det uendelig Store. Og fremdeles har der udviklet sig en naturvidenskabelig Teknik, som tidligere Tider ikke kendte. Endelig er der i videnskabelige Kredse en stigende Klarhed over, hvor stort og højt Erkendelsens Ideal er, og om, at vi stedse kun er paa Vej i Retning af det. Der raader vel endnu hos adskillige Naturforskere en vis Dogmatisme, som enten ytrer sig i, at de mener Tilværelsen udtømmende forklaret ved de Grundbegreber, Videnskaben om den materielle Side af Tilværelsen arbejder med, og som antages at være de eneste mulige, — eller ogsaa viser sig i den Hast, hvormed man paakalder overnaturlige Aarsager, blot fordi ingen naturlige Aarsager hidtil kunde findes. Men der kan — i Sammenhæng med den Rolle, erkendelsesteoretiske Synspunkter, som vi senere skal se, har spillet i Filosofien henimod Aarhundredets Slutning — gennemgaaende spores en dybere Forstaaelse af Erkendelsens Forudsætninger og Rækkevidde.

En saadan Forstaaelse kan man naturligvis kun vente at finde i videnskabelige Kredse. Som allerede tidligere antydet er der to Veje, ad hvilke Videnskaben paavirker større Kredse, som staar udenfor det strenge videnskabelige Arbejde. Den ene Vej gaar gennem praktisk Anvendelse af Videnskab paa de forskellige tekniske Omraader, den anden Vej gaar gennem populære Fremstillinger af Videnskabens Resultater.

Det er vel nok Tekniken, der giver Naturvidenskaben dens største Anseelse udadtil. Selv de, der ikke véd, hvad Metode er, og som heller ikke kan vurdere Betydningen af
[43] de enkelte Opdagelser, betages af stor Beundring, eller dog af Forundring, over de store Opfindelser. Det kunde have sin Interesse at faa skrevet Forundringens Historie i det 19. Aarhundrede. Ofte har Frygt for det ubestemte og hemmelighedsfulde været den første Virkning af en ny Opfindelse. Da den første Dampbaad viste sig paa Seinen, lod franske Bønder ringe med Kirkeklokkerne, fordi de frygtede for Ulykker. Wellington og Cavour holdt ikke af at køre paa Jernbane, og mange jevne Folk delte denne Frygt. Efterhaanden har man vænnet sig til de nye Ting, har taget dem som selvfølgelige og er endog blevet noget blaseret overfor nye Nyheder. Disse fulgte ogsaa hurtig efter hverandre og forandrede efterhaanden det daglige Livs Gang. Man har kaldt

det 19. Aarhundrede for Dampens, for Elektricitetens eller for den kemiske Tekniks Aarhundrede. I et Mylr af Former anvendes daglig rundt om i hele Verden Opfindelser, der skyldes langt og stille Arbejde i den strenge Videnskabs Tjeneste. Tændstikker og Dynamit, Telegrafen og Telefonen, elektrisk Lys, Fotografier og Grammofoner — alt sligt falder i Øjnene og afgiver for mange Maalestokken for den Kultur, der er naat. Ved at leve i det 19. Aarhundredes Slutning har mange nærmest tænkt paa, at de levede i en Tid, hvor man kørte med Jernbaner eller Automobiler, læste ved elektrisk Lys (ikke ved Tællepraas), telefonerede (istedetfor at skrive Breve) o. s. v. Men der har ogsaa været dem, for hvem alle disse Herligheder traadte tilbage for Tanken om den Aandskraft, der har gjort dem mulige og fremtidig kan tage dem i sin Tjeneste. Og der har ogsaa været dem, der følte, at trods hele denne ydre Forandring af Livet var der dog gennem det indre Aandsliv og dets evige Opgaver en Sammenhæng med en Fortid, der førte sit Liv under andre ydre Vilkaar og maatte hjælpe sig igennem med ufuldkomnere Midler.

Populære Fremstillinger af videnskabelige Principer og Resultater faar let en dogmatisk Karakter, i en af to ovenfor omtalte Retninger. Enten slaar man sig til Ro med, at Naturvidenskaben kun kender, hvad der er udstrakte i Rummet og bevæger sig i Rummet, og at den indenfor denne Kreds af Emner paaviser, at intet Stof og ingen Kraft opstaar eller forgaar uden ved Omsætning fra eller til andre Arter af Stof og Kraft, og man mener saa hermed Verdensgaaden løst. Eller ogsaa følger man Naturvidenskaben saa langt man formaar at faa nogenlunde anskuelige Resultater og paakalder derpaa enten overleverede religiøse Forestillinger eller spiritistiske Forestillinger. Utvivlsomt har Fremstillinger af første Art, altsaa i afgjort materialistisk Retning, fundet størst Udbredelse. En Literatur af denne Art opstod især ved Midten af *[44]* Aarhundredet, da man havde vendt sig bort fra romantisk Filosofi, og da der samtidig kom betydningsfulde Tanker og Resultater frem fra Naturvidenskabens Side. Et af de mest udbredte Skrifter af denne Retning var Büchner's „Kraft und Stoff" (1855), hvoraf der inden Aarhundredets Slutning kom nitten Oplag. Han lærer, at ligesom Dampmaskinen frembringer Bevægelse, saaledes frembringer organiske Forbindelser af visse Stoffer i Hjernen en Sum af Virkninger, som kaldes Aand eller Tanke, naar den samles til en Enhed. Mere drastisk udtaler Carl Vogt sig (Köhlerglaube und Wissenschaft. 1855) i den Ytring, at ligesom Leveren udsondrer Galde og Nyrerne Urin, saaledes frembringer Hjernen Tanker. Dog fastholder disse Forfattere ikke deres Ideer med fuld Konsekvens. Og den betydeligste Mand blandt denne Kreds af Forfattere, Fysiologen Moleschott (Der Kreislauf des Lebens. 1857), erklærer vel

Kemien for den højeste Videnskab, men han er, som især hans interessante Selvbiografi viser, snarere Monist i Spinozas Betydning end Materialist. Senere populariserede Häckel paa en meget dristig og drastisk Maade Udviklingslæren i sine „Welträtzel“ (1899).

Den filosofiske Betydning af denne Litteratur er ikke stor. Men gennem den er naturvidenskabelige Forestillinger blevne forplantede ud til Steder, hvor de ellers ikke vilde være naat ud, og den har været et Middel til at vække Eftertanke, netop ved sin dogmatiske Karakter. Ti Materialismen er dogmatisk trods nogen Teologi. Men maaske er det saaledes, at med Dogmer skal man Dogmer fordrive.

5. AANDSVIDENSKAB

a. *Psykologi.*

Baade Romantiken og Positivismen stillede sig i Modsætning til det 18. Aarhundredes individualistiske Aandsretning, ifølge hvilken den enkelte Personlighed stod som selvstændig i sit Tanke- og Følelsesliv, forsaavidt dette da ikke hæmmedes og forkvakledes af herskesyge Autoriteter, der havde Interesse i Fordommes og Overtros Bestaaen. Man oversaa de historiske Magter, gennem hvilke det enkelte Individ uden at vide det kan være bestemt i sit inderste Væsen. For de Retninger, der kom stærkest til Orde i den første Del af det 19. Aarhundrede, var det selvstændige Individ kun en
[45] Fantasi eller en Abstraktion. Ligesom man nu havde en større Forstaaelse af tidligere Tiders Aandsliv, saaledes saa man nu det enkelte Individ som Led i sit Folk, baaret af dets Sæd og Skik og ledet af dets Overleveringer. Denne Opfattelse kunde ofte føre til Mystik, idet de ubevidste Veje, ad hvilke Slægtens Aandsliv bestemmer den Enkeltes personlige Liv, ensidig fremhævedes paa Bekostning af, hvad mere eller mindre bevidst Selvvirksomhed kunde udrette paa Grundlag af Individets egen ejendommelige Natur og af de nye Erfaringer, det formaaede at gøre indenfor sin Kreds. Man var tilbøjelig til at se det bedste i Tilværelsen i den hemmelighedsfulde Verden, som ligger ud over den klare Bevidstheds Omraade, og for ikke at blive forstyrret i sin Kultus deraf var man uvillig stemt overfor al Kritik.

Alligevel betød de nævnte Retninger, baade Positivismen og Romantiken, en Berigelse af Aandslivet. Det blev indskærpet, at Aandslivet raader over en større Fylde, end der til nogen given Tid kan udfoldes med fuld og klar Bevidsthed. Vel er

det i hvert Slægtled Tankens Pligt at gøre det intellektuelle Regnskab op; men der vil altid være Poster paa dette Regnskab, som ikke bestemt kan formuleres, ja, der vil utvivlsomt ogsaa være baade Indtægter og Udgifter, der slet ikke kommer ind i Regnskabet.

I ejendommelig Modsætning til den mystiske Retning, der under forskellige Former førte Ordet i Aarhundredets første Trediedel, stod den Tankegang, Tidens mest videnskabelige Psykologi fulgte. Der gjorde sig her en energisk Fortsættelse gældende af den Retning, den engelske Psykologi var slaaet ind paa i det 18. Aarhundrede. Hume's og Hartley's Teorier udvikledes videre i den saakaldte Associationspsykologi, der opfattede Sjælelivet som bestaaende af en Mængde enkelte, i og for sig selvstændige Elementer (Sansefornemmelser, Forestillinger, Lyst- og Ulystfølelser), der kan indgaa løsere eller fastere Forbindelser (Associationer), naar de kommer til at optræde sammen (samtidig eller i umiddelbar Rækkefølge), eller naar de i høj Grad ligner hverandre. Et Hovedværk for denne psykologiske Retning er James Mill's „Analysis of the Human Mind" (1829). I Tyskland gør sig en beslægtet Retning gældende i Herbart's „Psychologie als Wissenschaft" (1824). Denne Psykologi øvede en gavnlig Modsætning mod Tidens Tendens til Mystik. Den krævede bestemt Regnskab for enhver Forestillingsforbindelses Opstaaen, og den saa desuden saadanne Forbindelsers Gyldighed bestemt ved den Vej, ad hvilken de var blevne dannede; Gyldigheden kunde ikke strække sig ud over den oprindelige Anledning til Forestillingernes Forbindelse. Der- *[46]*
ved fik denne Opfattelse ikke blot Betydning for Psykologien som særegen Disciplin, men ogsaa for Erkendelsesteorien, idet den maatte føre til Genopstilling af Hume's Problem, som Kant mente at have løst, og som Romantiken helt havde skudt tilside.

Rent psykologisk maatte det nu blive Hovedspørgsmaalet, om Sjælelivet kunde forklares som en blot Sum af selvstændige Elementer. Ad forskellige Veje er i Løbet af Aarhundredet dette Spørgsmaal blevet drøftet. Et Hovedsynspunkt herved blev det, at der bestemt maatte skelnes mellem det uvilkaarlige Sjæleliv, de faktiske sjælelige Tilstande paa den ene Side, og paa den anden Side de enkelte „Elementer", som Eftertanke og Analyse kan udsondre. Det er ikke berettiget at betragte saadanne Elementer som oprindelige; de fremkommer faktisk først, naar Opmærksomheden, den klarere Bevidsthed, rettes mod det uvilkaarlig oplevede. Eftertanken er stedse noget afledet, saa stor og indgribende end dens Betydning kan blive. Med stor Energi blev dette Synspunkt gjort gældende af Schopenhauer, der i sin Lære om „Villien til Livet" pegede tilbage til Sjælelivets oprindelige instinktive Grundlag. Desuden viste nærmere Undersøgelse af vore Forestillinger, at de aldrig forekommer uden i

visse Forbindelser. De kan gaa ud af en Sammenhæng, men kun for at gaa ind i en anden. Kun paa Sjælelivets Grænsepunkter, ved Overgang til ekstatiske Tilstande og ved visse Sindssygdomme, kan de faa en tilnærmelsesvis isoleret Karakter. Paa Sansningens Omraade godtgjorde Kontrastvirkningen, der blev paavist af Chevreul (1832), og den af Fechner opstillede Lov for Fornemmelsens Afhængighed af Forholdet mellem Paavirkningernes Styrkegrader (1860), at der ingen absolut selvstændige Sansefornemmelser gaves.

Ad disse forskellige Veje førtes man til at genoptage det Begreb om menneskeligt Sjæleliv, som Kant's erkendelsesteoretiske Undersøgelse havde ført ham til at opstille, og ifølge hvilket dets Grundform er en Sammenfatten, en Syntese, en uvilkaarlig Helhedsdannelse, der i Videnskaben kan blive en Funktion, som gennemføres med fuld Bevidsthed. Der indføres derved ikke en særegen „Kraft" i Psykologien, i Analogi med den „Livskraft", man har villet indføre i Fysiologien. Syntesen er en Lov, der kundgør sig i alle sjælelige Tilstande; den er Formen for alt sjæleligt Arbejde. Hvad Eftertanke og psykologisk Analyse kan finde, vil stedse vise sig at være specielle Exempler eller Former for denne Grundform.

[47] Den af Romantik og Positivisme saa stærkt fremhævede historiske Karakter af Sjælelivet kan derved komme til sin fulde Ret, idet Oplevelser, Erindringer og Forestillinger fra Fortiden i Kraft af Syntesens Lov uafbrudt vil sammenvæves med de nye Oplevelser og de nye Forestillinger. Ogsaa Associationspsykologien kommer til sin Ret, idet Forestillingsassociation netop kun er en Form for Syntese. Særlig kommer Villieslivet, som den af Schopenhauer grundlagte Voluntarisme lagde særlig Vægt paa, til dets Ret, idet der paa alle Trin af Sjæleliv, fra det blinde, uvilkaarlige op til det af et bevidst Formaal ledede, i mange Grader og Former ytrer sig en Trang til Koncentration. Instinkt og Geni, Overvejelse og Beslutning gaar her alle ind under samme Grundbegreb.

Den saaledes karakteriserede psykologiske Opfattelse blev paa vigtige Punkter forberedt af Fries (Neue Kritik der Vernunft. 1806. — Psychiche Anthropologie. 1820) og Beneke (Psychologische Skizzen. 1825). Senere hen lagdes den til Grund i et af Aarhundredets psykologiske Hovedværker, Wilhelm Wundt's „Grundzüge der physiologischen Psychologie" (1874, siden en Række af stedse omfangsrigere Udgaver). Nærværende Forfatter lagde i sin Kritik af Associationspsykologien („Den engelske Filosofi i vor Tid". 1874) den samme Synsmaade til Grund og udviklede den udførlig i sin „Psykologi paa Grundlag af Erfaring" (1882). I fransk Literatur har især Alfred Fouillée (La psychologie des idées-forces". 1893) udviklet en lignende Opfattelse.

Hvad Metoder for psykologisk Forsken angaar, har der i Aarhundredets Løb frembudt sig fire forskellige Veje. De forskellige Metoder kan ofte føre til principielle Modsætninger, idet den enkelte Forsker ikke formaar at anvende dem alle, og idet Sjælelivet let kommer til at fremtræde i forskelligt Lys efter den forskellige Vej, ad hvilken man søger at trænge ind i det.

Det maatte for det første gælde om indtrængende Iagttagelse og Beskrivelse af sjælelige Tilstande, med Opmærksomhed for Nuancer og Komplikationer, som tidligere Tiders mere abstrakte Opfattelse ikke havde ladet komme til deres Ret. Den vigtigste Betingelse for psykologisk Studium er og bliver nu engang psykologisk Sans, og man kan være en skarpsindig Analytiker eller en dygtig Experimentator uden at besidde denne Sans. Hos to Mænd, den ene fra Aarhundredets første Halvdel, den anden fra dets Slutning, har denne Betingelse i rigt Maal været tilstede, og de har ydet fortrinlige Ting i beskrivende Psykologi. Den ene er den danske Psykolog Frederik Christian Sibbern (d. 1872), den anden den amerikanske Psykolog William *[48]* James (d. 1910). Begge havde foruden den direkte Iagttagelsesevne et aabent Blik for den nødvendige Sammenhæng mellem Psykologi og Fysiologi. En karakteristisk Modsætning mellem dem fremtræder deri, at Sibbern ved Siden af de mange friske Iagttagelser, han giver, har en Tendens til at afdele sit Stof i bestemt afgrænsede Rubriker, medens hos James den klassificerende Interesse træder tilbage for Billedet af det totale Sammenspil af alle Sjælelivets Kræfter.

For det andet har Interessen for psykologisk Forsken ført til, at man overalt, hvor det kan lade sig gøre, gaar over fra Iagttagelse til Forsøg. Denne Overgang er forberedt ved fysiologiske Forsøg af E. H. Weber (Tastsinn und Gemeingefühl. Wagner's Handbuch der Physiologie. 1846), som godtgjorde Muligheden af en Maaling af Fornemmelser. Gustav Theodor Fechner førte denne Tanke videre gennem egne Forsøg og ved Samling af Materiale fra Literaturen og opstillede den Lov, som allerede ovenfor omtaltes, ifølge hvilken en Fornemmelses Tilvæxt ikke ligefrem svarer til Paavirkningens Tilvæxt, men til Forholdet mellem denne Tilvæxt og den samtidig eller umiddelbart forud givne Paavirkning. Gennem sit Forhold til ydre Paavirkning er Fornemmelse saaledes tilgængelig for Maaling. Fechners Værk (Elemente der Psychophysik. 1860) grundlagde den experimentale Psykologi, og der dannedes derved en ny Videnskab, et Mellemled mellem Aandsvidenskab og Naturvidenskab. Fechner selv er — ligesom i sin Tid Kepler — et interessant Exempel paa, hvorledes skarpsindig og energisk Forsken kan gennemføre en Tanke saaledes, at den fra en mystisk-spekulativ Begyndelsesform kan finde Begrundelse gennem exakt Undersøgelse. Paa Grundlag

af hans Værk, uden dog at naa helt op i Højde med det, har Experimentalpsykologien arbejdet videre paa at belyse Sjælelivet, især dets mere elementære Funktioner, ad Forsøgets Vej. I Tyskland er det især Wundt og hans Disciple, i Frankrig Binet, i Danmark Alfred Lehmann, der har virket paa dette Omraade. Meget tyder iøvrig paa, at Fysiologien er en saa væsentlig Betingelse for experimental Psykologi, at det nye Fag snarest maa siges at høre under Fysiologien som en af de Veje, ad hvilke denne kan belyse Sjælelivet.

For det tredie studeres Sjælelivet ikke blot ad direkte Iagttagelses og Forsøgs Vej, men middelbart, gennem de Værker, i hvilke det har lagt sig for Dagen, altsaa ved historisk Metode, der tillige bliver sammenlignende Metode. Literaturstudiet tilfører Psykologien nyt Stof gennem Bestræbelsen for at gaa tilbage fra de literære
[49] Værker til de Kræfter, hvoraf de er udsprungne. Her er især Ste Beuve's, Taine's og Georg Brandes Arbejder at nævne. Studiet af Billedkunsten kan kaste Lys ikke blot over den kunstneriske Fantasis Virkemaade, men ogsaa over den forskellige Maade, paa hvilken det menneskelige Følelsesliv til forskellige Tider forholder sig til samme Emne. I denne Retning er især Julius Lange's Værk „Menneskeskikkelsen i Kunstens Historie" (1898) af stor Interesse. Foruden Literatur- og Kunstpsykologien maa især Religionspsykologien nævnes, idet Religionernes Historie fører til Kundskab om den sjælelige Trang, der ligger til Grund for dem, og om de ejendommelige Forestillingsdannelser, denne Trang fører til. Af Arbejder i denne Retning er især Tylor's „Primitive Culture", Erwin Rhode's „Psyche", og Durkheim's „Les formes élémentaires de la vie religieuse" at nævne.

Endelig har Studiet af Sindssygdomme fra mange Sider kunnet belyse Sjælelivets almindelige Væsen. Der frembyder sig her, saa at sige, Forsøg, Naturen selv gør, idet vi erfarer Virkningen af sjælelige Funktioners Svækkelse og Bortfalden og derigennem vinder Indsigt i de egentlig bærende Kræfter i Sjælelivet. Af ganske særlig Betydning har her Charcot's Virksomhed været. Af hans Skole fremgik Psykologer som Th. Ribot og Pierre Janet.

Ad disse forskellige Veje stræbes der efter en Forstaaelse, som ikke forvexler sine egne Midler og Former med selve det Sjæleliv, der skal undersøges, men Skridt for Skridt søger at trænge ind i sit Emne, det betydningsfuldeste Emne af alle, og dog anerkende det i dets ejendommelige Væren. I denne Henseende har den Romantik, som indledte Aarhundredet, havt en gavnlig Eftervirkning. Selv den mest kritiske Forsken af Sjælelivets Fænomener staar dog med større Sans, maaske endog med større Ærefrygt overfor det end det 18. Aarhundredes Oplysning ofte gjorde. En

Sammenligning mellem Voltaire og Ludwig Feuerbach vilde klart godtgøre dette.

Den Modsætning mellem klar Bevidsthed og hemmelighedsfuld Ubevidsthed, som — snart til bedste for Dybde, snart til bedste for Uklarhed og Lysangst — spillede saa stor en Rolle under Reaktionen mod det 18. Aarhundrede, kom i Løbet af det 19. Aarhundrede frem igen som Reaktion imod Tidens fremadskridende intellektuelle Arbejde. Stærkest og mest dogmatisk blev den udtalt i Eduard von Hartmann's „Philosophie des Unbewussten" (1869), hvis Grundtanke er, at den bevidste Fornuft kun er kritiserende og kontrollerende, aldrig skabende og opfindende, hvorfor Mennesket vilde miste sin Livskilde, dersom Modtageligheden for det Ubevidstes Indflydelse for- *[50]*
svandt. Psykologisk set er der sikkert meget træffende i denne Betragtning, især naar man ikke blot taler om det Ubevidste, men om det Uvilkaarlige. Ligesom der ifølge Carnot's Sætning er en stadig Tendens til Fordeling af Varmen, saa at Betingelsen for ny Udløsning af Bevægelse kan ophæves derved, saaledes bestaar der paa det aandelige Livs Omraade et saadant Forhold mellem det uvilkaarlige Liv i Instinkt-, Følelses- og Driftsliv og det klart bevidste Liv i Eftertanke og Overvejelse, at medens Omsætningen kan foregaa let og uvilkaarlig fra hint til dette, gør den Deling af Energien, det intellektuelle Liv medfører, at Omsætningen i omvendt Retning ikke sker saa let. Allerede forlængst, især i Rousseau's Kritik af den moderne, af Arbejdsdeling betingede Kultur, var der fremkommet Advarsler i denne Retning. — Men i Hartmann's Filosofi optræder „det Ubevidste" altfor ofte som en dunkel Magt, der trods sin Dunkelhed skal løse alle Gaader. Han paakalder denne Magt, hvor hans Tænkning ikke længere kan løse de Problemer, den mener at maatte stille sig.

Paa en mere forsvarlig Maade har senere William James henvist til, hvad der foregaar under Bevidsthedens „Tærskel" eller udenfor dens „Margin", og som kun kendes gennem dets Virkninger i Bevidstheden. Han fremhæver især den Maade, paa hvilken Frygt, Anger eller Vrede pludselig kan opstaa eller Beslutninger fattes, der ikke fuldt ud forstaas ud fra de forudgaaende Overvejelser. Han finder det meget vanskeligt at drage Grænsen mellem det, der er over, og det, der er under Tærskelen. Meget ofte kommer det, der dukker op fra det „Subliminale" eller „Extramarginale", frem, som om det var en ydre, objektiv Magt, der kundgjorde sig for os. Og her kan da Spiren ligge baade til alskens Overtro og til inderlig Tro. Vigtigere end alle Former og Maader, paa hvilke Menneskene søger at tyde disse Indskud fra det Ubevidstes Verden, der kan minde om Hugo de Vries Mutationer, er for James selve den Kendsgerning, at de overhovedet er mulige. Efterat han allerede i sin „Principles of Phychology" (1890) havde fremsat denne Opfattelse, har han gennem en Række specielle Exempler

udviklet den i sit religionspsykologiske Værk „Varieties of religious experience. A study in human nature“ (1902).

Det er, som det ses af denne Fremstilling, to Hovedproblemer, der har sysselsat det 19. Aarhundredes psykologiske Forsken. Det ene angaar Forholdet mellem den Mangfoldighed, ethvert Sjæleliv frembyder i alle Grader, lige til det truende Kaos,
[51] og paa den anden Side den Samling og Enhed, der dels er Forudsætning for, at et Sjæleliv overhovedet kan bestaa, dels — i sine udprægede Former — er karakteristisk for, hvad vi kalder de højere Trin af Sjæleliv. Det andet Problem angaar Forholdet mellem det Uvilkaarlige, maaske Ubevidste, og den klare Bevidsthed, som Eftertanken dels er Udtryk for, dels selv bevirker. At dette Problem ikke falder sammen med det første, kan ses af, at det uvilkaarlige, maaske ubevidste Sjæleliv netop kan frembyde en Sluttethed, en Koncentration, som Eftertanken kan have Møje med at naa. Baade Enheden og Mangfoldigheden i Sjælelivet kan have Uvilkaarlighedens Karakter. Men de to Problemer kan paa mange Maader gribe over i hinanden, og derved fremkommer de mest indviklede sjælelige Forhold.

Ikke blot i den teoretiske Psykologi rørte disse Problemer sig. De fremtræder ogsaa i Livets Praxis og er karakteristiske for Aarhundredets Sjæleliv, overalt hvor dette naaede i Dybden. Der er i Stilhed kæmpet mangen Kamp for at finde Vej, naar paa den ene Side det uvilkaarlige Livs Tilskyndelser og dæmrende Forestillinger trænger sig frem, og der paa den anden Side rører sig den store Trang til Klarhed og Forstaaelse, som var den gode Arv fra det 18. Aarhundrede. I den Selvbiografi, som en af Aarhundredets fremragende Mænd, John Stuart Mill, har efterladt sig, og som jeg allerede har havt Lejlighed til at omtale, kan man studere Brydningen mellem disse to Tendenser i den første Halvdel af Aarhundredet. For Mill vedblev det dog at staa fast, at der kun kunde vindes baade Forstaaelse af Livet og fast Holdning i Livet, naar der arbejdedes ærlig paa at vinde Klarhed og opdage indre Sammenhæng mellem vore Oplevelser. Hos andre Naturer var det Sjælelivets Fylde og Trang, der fik Overmagten, men den kritiske Tanke brødes stadig med dem, saa at de Tanker, man gjorde sig om Livet, kun kunde udtales i Paradoxets Form, som mere eller mindre krampagtige Forsøg paa at forbinde, hvad der ikke kunde fremtræde i indre, naturlig Sammenhæng. Naturer af denne Art, der gennem geniale Paradoxer vandt Udtryk for et stærkt spændt Indre, var Mænd som Carlyle og Kierkegaard ved Aarhundredets Midte, Nietzsche og Tolstoi henimod dets Slutning. Disse Mænd tager, hver paa sin Maade, det Kulturproblem op, som Rousseau saa energisk havde fremdraget ved Midten af det 18. Aarhundrede. Der var ogsaa (som jeg har søgt at vise i en Afhandling

om „Rousseau og det nittende Aarhundrede") en vis Analogi i den aandelige Situation ved Midten af det 19. Aarhundrede og den, som raadede hundrede Aar iforvejen. Begge Steder gjorde sig en skarp Modsætning gældende mellem umiddelbar Livserfaring *[52]* og den deraf betingede personlige Higen paa den ene Side, og det Tilhold, Tænkning og Erfaringsvidenskab kunde yde paa den anden Side. Saa forskellige indbyrdes de nævnte Mænd end var, saa er der dog noget fælles i deres Forhold til den intellektuelle Kultur, deres Tid havde vundet. Kierkegaard og Nietzsche f. Ex. staar vel i den skarpeste Modsætning til hinanden, men netop dette gør en Sammenligning mellem dem lærerig i psykologisk Henseende, og af et Forsøg, jeg engang har gjort i denne Retning, skal jeg her anføre nogle Træk, der kan være egnede til Karakteristik af en væsentlig Side af det 19. Aarhundredes Aandsliv.

Modsætningen kunde unegtelig synes at være saa skarp, at det maatte staa som en underlig Tanke at sammenstille dem. Den ene hævdede Kristendommen i dens strengeste Form, skærpede Ortodoxien til Paradoxi og stillede dens Lære i absolut og fjendtlig Modsætning til naturlig menneskelig Tankegang. Især stillede han den kristelige Etik i den skarpeste Strid med menneskelig Trang og Stræben. Den anden var en radikal Fritænker med saa stærk Antipati mod Kristendommen og mod enhver Livsopfattelse, der er beslægtet med den, at han ikke kunde finde Ord, der var stærke nok til at udtrykke sin Uvillie. Derimod hævdede han med ekstatisk Begejstring Menneskenaturens Sundhed og Kraft og troede paa en ideal Højnelse af den. Hvad Gudmennesket var for Kierkegaard, var Overmennesket for Nietzsche.

Men de mødes derved, at de begge ser langt ud over Livets sædvanlige, afgrænsede, rationelt tilrettelagte Baner. De hævder det inderste, det oprindelige i Mennesket som noget, der ikke kan analyseres og formuleres paa exakt Vis, men som dog kan vise sig som den stærkeste Kraft og have den højeste Værdi. De anlægger, fra et rent psykologisk Standpunkt set, samme Maalestok for personlig Værdi. Det Sjæleliv staar for dem højest, i hvilket de stærkeste Modsætninger og den Smerte, de volder, overvindes af en Aandsmagt, der formaar at gaa Skærsilden igennem. Ved at slaa af paa Modsætningerne sænker man Livets Niveau. Det højeste er det store Mod, som kræves for at bestaa i den aandelige Strid. Kierkegaard saa især Faren i æstetisk Leg med Livet; Nietzsche saa den i Svaghed og Klage. Men begge hævdede, at Livet skulde opfattes som en Kamp for at bevare baade Livets Fylde og dets Enhed. De negtede begge, at den moderne Kultur, med al sin Videnskab, Kunst og Industri, fyldestgjorde Personlighedens Trang, og de førtes tillige — fra to modsatte Synspunkter — til skarp *[53]* Opposition mod det bestaaende Religions- og Kirkevæsen. De er Symptomer paa

noget, som rører sig i Tiden, og det har hos dem faaet et vulkansk Udtryk. —

Fra et rent psykologisk Synspunkt betragtes Mænd som disse som Emner, der stiller Eftertanken store Opgaver. Det maatte gælde at finde, hvorledes og hvorvidt det, vi véd om Sjælelivets Natur og Love, kan kaste Lys over saadanne Skikkelsers Udvikling, og hvorledes og hvorvidt denne deres Udvikling hænger sammen med de aandelige Vilkaar, som raadede i deres Tid.

b. *Historisk Videnskab.*

Naar der allerede indenfor Psykologien, den centrale Gren af Aandsvidenskaben, ved Siden af Iagttagelse og Forsøg ogsaa gør sig en historisk og sammenlignende Metode gældende, maa det endnu mere være Tilfældet ved speciellere aandeligere Emner. Sprogvidenskabens Udvikling i det 19. Aarhundrede er et stort Exempel herpaa.

Grundlæggeren af den sammenlignende Sprogvidenskab, den danske Forsker Rasmus Rask (d. 1832), førte ud over den ældre Tids Tilbøjelighed til ved Undersøgelse af Sprogenes indbyrdes Indhold at holde sig til de enkelte Ord og finde Ligheder mellem dem. Han stillede Sprogforklaring i Modsætning til Ordforklaring. Sprogets hele Bygning og de Forandringer, den kan undergaa, er vigtigere end de enkelte Ords Overførelser og Forandringer. Det grammatikalske er vigtigere end det lexikalske. For Rask var dog den historiske Sprogforskning underordnet i Forhold til den systematisk sammenlignende. Uden Sammenligning med andre Sprog kan jo heller ikke det enkelte Sprog forstaas, og kan der ikke skelnes mellem Ord og Tanke. Sproget var for Rask nærmest en Naturgenstand, og Kundskaben om det mindede i hans Øjne om Naturhistorien. Han søgte at finde et klart og naturligt System, dels ved Inddelingen af Sprogene overhovedet, dels ved Undersøgelsen af de enkelte Sprog. Bopp (d. 1867) førte Udviklingen af den nye Videnskab videre, og Jacob Grimm (d. 1863) grundlagde den historiske Sproglære, i en vis Modsætning til Rask og dog i væsentlige Henseender byggende paa Rask's Tanker.

Vilhelm Thomsen, disse Forskeres geniale Efterfølger, fra hvem jeg har hentet
[54] disse Notitser, anstiller følgende Sammenligning mellem sine tre store Forgængere. „Rask, Bopp og Grimm har hver paa sin Maade bidraget til at indlede en ny Udvikling af Sprogvidenskaben og lægge Grunden til den sammenlignende Sprogvidenskab: Rask først og fremmest ved sine Undersøgelser over de nordiske Sprog, særlig Islandsk, og ved sin systematiske Paavisning af dette Sprogs Stilling og Forhold til de andre beslægtede Sprog i Europa, men dernæst tillige af disse og mange andre Sprogs

forskellige Slægtskabsforhold og Berøringspunkter; Bopp ved den Maade, hvorpaa han optager Sanskrit med i Sammenligningen af de til vor Æt hørende Sprog og ved sine skarpsindige Undersøgelser over disse Sprogs hele Bygning; Grimm endelig ved sin Behandling af de gotisk-germanske Sprog og ved den grundlæggende Maade, hvorpaa han anvender det historiske Synspunkt." (Sprogvidenskabens Historie 1902).

Hvad der her var grundlagt, blev i Løbet af Aarhundredet ført videre, idet stedse nye Sprogstammer blev tagne op til Undersøgelse. Hvad der er af Interesse for en Undersøgelse af Aarhundredets ledende Tanker, er især den Maade, den videnskabelige Sprogforsken stiller sig overfor det gamle Spørgsmaal om Sprogets Oprindelse. Man betragtede forhen denne Oprindelse enten som Frugt af menneskelig Opfindsomhed eller som en guddommelig Gave til Menneskene. Eilschou fandt endog et Bevis paa Guds Tilværelse deri, at Menneskene ikke selv kunde have frembragt Sproget. Begge Opfattelser er lige udvortes. Den moderne Sprogforsken har endog været tilbøjelig til at skyde Spørgsmaalet helt tilside. Men ligesom man i Geologien gik ud fra, at de Forandringer, der nu til Dags foregaar paa Jordens Overflade, kan kaste Lys over Fortidens Jordrevolutioner, saaledes blev Sprogforskerne ogsaa mere og mere opmærksomme paa, at man i de nyere Sprog kunde studere de Forandringer, der har betinget Sprogudviklingen. Man saa, at Sproget er noget, der stadig bliver til, og sluttede, at Sprogets Oprindelse ikke kunde tænkes paa anden Maade og efter andre Love end dem, Sprogets nu foregaaende Forandringer peger paa. Den første, der med fuld Klarhed har fremhævet dette er J. N. Madvig, der i en længe overset Afhandling fra 1842 (Om Sprogets Væsen, Udvikling og Liv) hævdede, at vi kan finde selve „Sprogdannelsens Akt" i den Maade, hvorpaa ogsaa nu stadig Menneskers Trang til Udtryk og til Meddelelse ytrer sig. Sproget maa være frembragt af Mennesker, ti kun „det Sprog, som Mennesker skaber, kan Mennesker forstaa". Men det er blevet til som uvilkaarligt Udbrud, der betingedes ved Paavirkninger, som var tilgængelige *[55]* for flere Mennesker; derved kunde Udbruddene blive fælles Tegn. Under Trangen til Meddelelse af stedse talrigere Oplevelser er Sprogets Udvikling foregaaet.

Dette saakaldte „Aktualitetsprincip" kommer i det 19. Aarhundrede frem paa forskellige Omraader. Det hviler i sin Almindelighed paa, at vi kan forstaa Fortiden ud fra Nutiden. I en vis Forstand blev denne Grundsætning ogsaa anvendt i tidligere Tid, men da skete det paa den Maade, at man uden videre opfattede Fortidens Forhold og Former, som om de var de samme som Nutidens. Den nærmere Bestemmelse, Aktualitetsprincipet faar i det 19. Aarhundrede, bestaar deri, at det ikke er Forhold og Former, men Love og Kræfter, hvis Identitet med Fortidens man lægger til Grund.

Man tænker sig, hvorledes de Love, vi erkender, vilde virke under andre Forhold end de nu bestaaende. Baade i Aandsvidenskab og i Naturvidenskab finder dette Princip Anvendelse. Vi vil møde det ogsaa i Historieforskningen i snevrere Forstand. Det hænger sammen med det i det syttende Aarhundrede saa stærkt fremhævede Kontinuitetsprincip, som især Leibniz lagde til Grund i sin Filosofi, og som han begrundede ved Henvisning til de mange Overgangsformer i Naturen og ved sin matematiske Teori om de uendelig smaa Størrelser. (Se især hans Lettre à M. Bayle og hans Réplique aux réflexions de Bayle). Og det lægger sig for Dagen i Videnskabens stadige Stræben efter at omsætte kvalitative Forskelle til kvantitative. —

Hidtil er kun to Aandsvidenskaber blevne omtalt, Psykologi og Sprogvidenskab. Comte vilde indbefatte dem begge saavel som alle andre specielle Aandsvidenskaber, man vilde opstille, under Sociologien, der skulde fremstille Samfundslivets almindelige Love, Former og Udviklingsprocesser. Sjæleliv og Sprog var for ham ligesaa vel sociale Fænomener som Moral og Ret. Sociologien betragter det enkelte Individ blot som en Abstraktion og hævder social Indflydelse i enhver aandelig Livsytring. Dermed er der mere stillet en stor Opgave, nemlig Paavisningen af Individets stadige Afhængighed af Samfundet, end der med fuld Klarhed er afgrænset en videnskabelig Disciplin. Erfaringen viser os en stadig Vexelvirkning mellem Individ og Samfund, en Vexelvirkning, uden hvilken ingen nye Erfaringer og ingen nye Tanker kunde faa social Betydning. Uden denne Vexelvirkning vilde heller ikke Overgangene mellem de forskellige Stadier, det menneskelige Samfundsliv ifølge Comte frembyder, blive forstaaelige, ti saadanne Overgange spores først hos et enkelt, eller dog forholdsvis
[56] faa Individer. Ifølge Comte's Sociologi er Samfundslivets forskellige Stadier først og fremmest betingede ved Erkendelsens Udvikling, og denne gennemløber, som vi allerede har set, tre Trin, det teologiske, det metafysiske og det positive. Comte søger nu at vise, at der til disse tre Trin svarer forskellige sociale Livsformer. Det teologiske Stadium er tillige Militarismens egentlige Periode; til det metafysiske Stadium svarer Juristernes Herredømme i Staten; i det positive Stadium er det de Industrielle (Arbejdsgivere og Arbejdere), der er de raadende. Denne aandfulde Generalisation lader sig ikke uden Tvang gennemføre i det enkelte, og den lægger — hvad der kan undre hos selve Sociologiens Grundlægger — ikke Hovedvægten paa det egentlige sociale Hovedproblem, der udspringer af Forholdet mellem Samfund og Individ.

I dette Hovedproblem tager en anden sociologisk Generalisation, der fremkom efter Comte's Tid, sit Udgangspunkt. Henry Maine (Ancient Law. 1861), og efter ham Forskere som Herbert Spencer, Ferdinand Tönnies og Emile Durkheim, lægger

Vægten paa Modsætningen mellem de mere primitive Samfundsformer, hvor det enkelte Individ uvilkaarlig deler Flokkens eller Stammens Liv, og hvor maaske end ikke Familien existerer som nogenlunde selvstændigt Hele, og de Samfundsformer, der i det enkelte grundes paa bevidste Overenskomster. Forskellen betegnes som en Forskel mellem Tilstand (status) og Pagt (contractus). Den svarer til Forskellen mellem det første og det andet Led indenfor Hegel's Dialektik, og til Forskellen mellem det teologiske og det metafysiske Stadium hos Comte. Det er sikkert karakteristisk, at denne senere sociologiske Generalisation dvæler ved selve det Mellemstadium, hvorfra Aarhundredets ældre Tænkere, Comte saavel som Hegel, med en vis Hast ilte over til det Fuldendelsens Trin som Hegel kaldte den højere Enhed, Comte det positive Stadium. Det er paa Mellemstadiet, at de egentlige Problemer opstaa. Kontrakt forudsætter, at Individet optræder med Selvstændighed, — at det ene Individ staar overfor det andet og overfor Samfundet, som han i første Stadium uvilkaarlig følte sig Et med. Spørgsmaalet blev, om de Resultater, hans frigjorte og selvstændige Oplevelser, Erfaringer og Tanker førte til, kunde stemme med det Forestillingsliv, som hidtil havde raadet i det Samfund, af hvilket han selv var fremgaaet, og som han aldrig ganske kunde isolere sig fra. Paa en meget interessant Maade har Tönnies (Gemeinschaft und Gesellschaft. 1887) vist, hvorledes den af Henry Maine hævdede Modsætning mellem Tilstand og Pagt hænger sammen med Modsætningen mellem Sjælelivets uvilkaarlige Former, Trang, Instinkt, Vane, Autoritetstro, paa den ene Side, og de *[57]* paa bevidst Overvejelse grundede Beslutninger og Overbevisninger paa den anden Side. Til Individualismen i Samfundet svarer som Analogi Eftertanken hos det enkelte Individ. I religiøs Henseende er det her, Modsætningen mellem Tro og Viden træder frem. Overhovedet betegner Tilstand og Pagt to forskellige Maader, paa hvilke det enkelte Individs Skæbne kan være knyttet til den Gruppe eller det Samfund, hvortil det trods alt stadig hører. Om Udsigten til en højere Enhed, en Harmoni mellem Tilstand og Pagt, udtaler denne Teori sig meget forbeholdent. Som man vil se, minder den om den St. Simon'ske Skelnen mellem organiske og kritiske Perioder, og det vil senere vise sig, at den gør sig gældende paa en betydningsfuld Maade i det, man kalder det sociale Problem i snevrere Betydning.

Sociologien, saaledes som den opfattes af Comte og hans Efterfølgere, minder om, hvad man i Romantikens Tid kaldte Historiens Filosofi. Og ligesom denne var den fra først af fremstaaet som Forsøg paa at paavise et Fremskridt i Menneskehedens Udvikling. Der gjorde sig herved en Eftervirkning gældende af det 18. Aarhundredes begejstrede Optimisme, der har sat sin mest karakteristiske Frugt i Girondinen Con-

dorcet's „Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain" (1795), som han udarbejdede, medens han holdt sig skjult for at undgaa Jacobinernes Guillotine. Sociologien har, ligesom Biologien, lært, at Udvikling og Fremskridt ikke er det samme. Det slette udvikler sig ligesom det gode. Og hvorfra henter vi tilsidst Maalestokken for slet og godt? Det er et Problem for sig, og Comte førtes i sin sidste Tid til at anerkende dette ved at skelne mellem Etik og Sociologi og udvide sin Klassifikation af Videnskaberne ved at tilføje Etik som syvende Led i Rækken.

Sociologien træder dog ikke blot i Modsætning til Etiken, men ogsaa til Historieforskning i snevrere Forstand. „Historie" regner den ikke for Videnskab. Sociologien skal paavise bestemte sociale Forhold efter deres almindelige Natur, ikke beskæftige sig med enkelte Personligheder og Begivenheder, saaledes som Historien i snevrere Betydning gør. Fra et rent historisk Standpunkt har i Modsætning hertil Jacob Burckhardt (Weltgeschichtliche Betrachtungen, forfattede fra 1868 af, udkomne 1905, efter Forfatterens Død) fremhævet, at vi i den menneskelige Historie ikke har en eneste fortløbende Proces, der kunde gøre almene Loves Opstilling mulig, men flere samtidig forløbende Processer. Da Samtidighed gør sig gældende saavel som Succession, kan
[58] Historien ikke lægges ud i en eneste Linie. Tilmed førte Burckhardt's Studier ham til at lægge større Vægt paa Forskellighederne mellem Folkeslag og mellem Kulturer end paa Ligheder, der kunde retfærdiggøre Opstilling af almene Love og af en fælles Maalestok. Han repræsenterer Historiens Opposition mod Sociologien, nægter dennes Videnskabelighed, ligesom den omvendt nægter Historiens Videnskabelighed.

Hvorledes det nu end forholder sig med Løsningen af denne Strid, saa har Interessen for Historie i snevrere Betydning saa lidet tabt sig i det 19. Aarhundrede, at man tvertimod med ligesaa megen Ret kunde kalde det Historiens Aarhundrede, som det er blevet kaldt Fysikens Aarhundrede. Der har utvivlsomt i dette Aarhundrede været større historisk Sans end i tidligere Tider. Man saa ikke længere svundne Tider enten som i deres Væsen ens med den egne Tidsalder, saa at dennes Forestillinger uden videre kunde lægges tilbage i dém, eller som helt modsatte i Væsen, saa at de kom til at staa som absurde. Der er mere Evne til at leve sig ind i fremmede psykologiske og sociale Forhold og til at se Personligheder, Begivenheder og Institutioner i Forhold til den Tid, af hvilken de fremgik, og som levede i dem. Dertil kom, at Kilderne til historisk Kundskab aabnedes i langt større Omfang end før, og at der hos dem, der øste paa første Haand af disse Kilder, udviklede sig en kritisk Sans og Evne, som maalte og vragede de overleverede Vidnesbyrd, før de fik Lov at bestemme den historiske Fremstilling. Naar en enkelt Mand skal nævnes, er det den tyske Historiker Niebuhr,

der har givet Programmet for Aarhundredets Historieforskning. I en Oversigt over historiske Studier i Frankrig indrømmer Langlois, at disse Studiers Renaissance efter Revolutionen og Restaurationen skyldes Indflydelsen af tysk Videnskab, og han nævner Ernest Renan som en af de første, der saa, at Tyskland havde fortsat det historiske Arbejde, som det gamle Frankrigs Lærde havde øvet, men som det nye Frankrig havde ladet ligge. Niebuhr udtalte, at vi aldrig staar overfor selve Fortidens Begivenheder, men kun overfor Kilderne til vor Kundskab om dem. Denne kritiske Sans og Evne, som betinger Historieforskningens Videnskabelighed, hænger nøje sammen med den historiske Sans. Naar et Vidnesbyrd forkastes, er det netop, fordi det betragtes som uhistorisk, som ikke at være hvad det giver sig ud for. Historien kritiseres ud fra Historien selv. Ethvert Vidnesbyrd maa jo bære sin Tids Præg, ikke blot Præget af de Begivenheder, hvorom det vil berette. — Som Organ for denne kritiske Sans og Evne er Historieforskningen utvivlsomt Videnskab, hvorledes det saa end forholder sig med *[59]* Muligheden af at finde Love for Forholdet mellem de Begivenheder, den historiske Kritik fører til at anerkende.

Den historiske Sans udviklede sig under Romantikens og Positivismens Ægide og havde i sine første Former Præget af en Reaktion mod det 18. Aarhundredes kritiske og revolutionære Retninger. Den saakaldte historiske Skole fandt en dybere Sammenhæng der, hvor Oplysning og Revolution kun havde set Overtro eller Vilkaarlighed, og den havde en stor Mistro til alle Værker og Institutioner, der var Frugt af bevidst Eftertanke. Paa Retsvæsenets Omraade var man saaledes, hvad der allerede er omtalt, Modstander af Kodifikation, af bevidst Regulering og Systematisering af Lovene, en saadan som bl.a. den engelske Retsfilosof Bentham (der netop har dannet Ordet Kodifikation) forlangte. Man ansaa en logisk Formulering af Lovene for umulig. Retten opfattedes, ligesom Folkepoesien, som Barn af Folkets Sjæl, et uvilkaarligt Udtryk for denne. Spottende udtalte Anselm v. Feuerbach overfor denne af Savigny hævdede Opfattelse, at dette Barn af Folkeaanden altsaa strax skulde sættes i Pleje hos Juristerne; han henviste overfor denne tyske Retning til England, hvor Retsvidenskaben staar i nøje Forbindelse med Praxis, saaledes som denne udvikler sig i praktiske Juristers Aand gennem selve Retsudøvelsen. (Einige Worte über historische Rechtsgelehrsamkeit und einheimische deutsche Gesetzgebung. 1824). Den historiske Skole virkede idethele dæmpende og hæmmende paa al Bestræbelse for Reformer, alle Initiativer paa det politiske, sociale og religiøse Omraade, selv om den ikke ligefrem underskrev Hegel's Sætning, at det Virkelige er det Fornuftige. Leopold Ranke, som man har kaldt den nyere Tids største Historieskriver (Gooch: History and Historians in the 19th

century), betragtede Krigen i 1870, ligesom den i 1813, som en Sejr af det konservative Europa over det revolutionære. Den historiske Skole, i og efter Romantikens Tid, maatte idethele naturlig komme ind paa den Betragtning, at det Sejrende har Retten paa sin Side, — at Magt i og for sig er Ret. Det var især den preussiske historiske Skole, som lagde dette Synspunkt til Grund og søgte at begrunde det. Som et enkelt Exempel skal her anføres en Udtalelse af Droysen i hans „Geschichte Alexanders des Grossen" (1833): „Sejrens store Ret er stedse Sejr for en højere Ret, for den Ret, som ligger i den højere Spændkraft, i den overlegne Udvikling, i en ny fremtidsrig Tankes drivende Kraft". Nogle franske Historieskrivere, som Augustin Thierry, har derimod vist Tilbøjelighed til at holde med de Besejrede, til at fremhæve Værdien af
[60] den Kultur, der gik under som Følge af Kampen. Hvilke Synspunkter der lægges til Grund her, vil dels bero paa, om vedkommende Historikers Folk selv har erfaret Sejr eller Nederlag, dels paa de Emner, han sysler med, dels endelig, og det har her den største Interesse, paa, hvorledes han opfatter Forholdet mellem Statsmagt og Kultur. I sine „Weltgeschichtliche Betrachtungen" stiller Schweizeren Jacob Burckhardt Kultur i skarp Modsætning til Stat og Religion. Hin repræsenterer Friheden; disse er Magtens Riger; — hin er det bevægelige, disse det stabile. Burckhardt ser i Historien en stadig Brydning mellem disse tre „Potenser", en Brydning, der for ham væsentlig faar en tragisk Karakter.

Den historiske Opfattelse og Vurdering vil naturligvis i høj Grad afhænge af, i hvilket Forhold Historikeren selv føler sig at staa til disse Potenser. Ogsaa nationale Forskelligheder vil faa Indflydelse. De spores helt ind i den rene Sociologi, som dog skulde være uafhængig af bestemte historiske Begivenheder og Brydninger. Man har saaledes med Rette fundet det karakteristisk, at østerrigske Sociologer, især Gumplowicz, opfatter Samfundsvidenskaben som en Lære om Racekamp, medens engelske og franske Sociologer, som Spencer og Tarde, opfatter den som en Lære om Samfundslivets positive Udfoldelse. Det maa i hvert Tilfælde være den sociologiske og historiske Forskens Opgave at finde en Kontinuitet gennem og trods alle Brydninger og Katastrofer. Et betydningsfuldt Arbejde i den Retning er Alexis de Tocqueville's Værk „L'ancien Régime et la Révolution" (1855), i hvilket han, efter en fransk Kritikers Ord, gjorde for Historien, hvad Lyell gjorde for Geologien, idet han forkastede Katastrofeteorien paa det historiske Omraade og paaviste, at hvad der pludselig brød frem som omskabende i den franske Revolution, var forberedt ved det absolute Monarkis Politik gennem Aarhundreder. Senere har Kropotkin (Mutual Aid 1902) søgt at vise, at Katastrofen i hvert Tilfælde maa dateres tilbage til den Tid, da Statsregulering

begynder at træde istedetfor den uvilkaarlige Tillempelse gennem Vexelvirkning og gensidig Hjælp i de smaa Samfund, indenfor hvilke Naboforholdet kunde virke støttende og supplerende og hindre de enkelte Individers Isolation.

Overfor Betoningen af Kontinuiteten i Historien har Filosofen Charles Renouvier rejst en Kritik, idet han i den fandt en Tendens til at besmykke alt, hvad der sker, ved at betragte det som det eneste mulige og finde det retfærdiggjort derved. Han mener, at det især er Romantiken, der har indført denne i hans Øjne reaktionære Tænkemaade. *[61]* I sit mærkelige Skrift „Uchronie*)" („L'Utopie dans l'Histoire" (1902) vil han vise, at det slet ikke var nødvendigt, at den antike Kultur skulde gaa tilgrunde. Ud fra det andet Aarhundrede efter Kristus (Antoninernes Tidsalder) kunde — mener han — meget vel andre Udviklingsrækker have udfoldet sig end de, der gennem Romerrigets Opløsning, Middelalder og Katolicisme førte til den moderne Tid. Renouvier, som vi i en anden Sammenhæng vil komme tilbage til, vilde ved denne Betragtning styrke Ansvaret og Frihedsbevidstheden overfor reaktionære Retninger der mener at kunne tage sig Historien til Indtægt. Man har ifølge Renouvier lagt altfor stor Vægt paa Modsætningen til det 18. Aarhundrede, den frie Humanitets egentlige Gennembrudstid. Den historiske Sans, der prises som det 19. Aarhundredes Fortrin, har ført til, at man levede sig ind i Fortiden i den Grad, at man ikke forstod Nutiden og de Muligheder for nye Udviklingspunkter, den kan frembyde. Og hele denne historiske Determinisme kommer saa den politiske og kirkelige Reaktion til Gode! — Renouvier stiller sig i Modsætning til en Retning, der svarer til, hvad man i Tyskland kaldte den historiske Skole. Her i Norden var en lignende Kritik allerede forlængst fremkommen overfor den historiske Skole og dens konservative Tendens. Det var i Aaret 1838, at den svenske Historiker og Filosof Erik Gustaf Geijer brød med den historiske Skole, han gennem Romantiken var kommen til at tilhøre. Og han har selv udtalt, at det var gennem Historien, at han var bleven frigjort fra Historien, idet Historien ligesaa vel viser os det nye, der dukker op, som det gamle, der bestaar. Han saa Muligheden af, at en Generation kunde — som han udtrykker sig — „gaa fra Arv og Gæld" og forsøge at slaa ind paa nye Veje i Tillid til Muligheder, der endnu ikke var realiserede. Dette Brud, Geijer's saakaldte „Affald", blev af indgribende Betydning for hans politiske, pædagogiske og religiøse Anskuelser, idet det førte ham til Opstilling af det saakaldte Personlighedsprincip, som jeg i en anden Sammenhæng vil komme tilbage til. —

Fra en helt anden Side blev den romantisk-historiske Retning angreben ved Karl

*)Uchroni betyder det, der ikke existerer til nogensomhelst Tid, ligesom Utopi betyder det, der ikke existerer paa nogetsomhelst Sted.

Marx saakaldte materialistiske Historieopfattelse. Den romantisk-historiske Opfattelse lagde Vægten paa Ideers og Traditioners altbeherskende Indflydelse. I Modsætning dertil hævder Marx (Das Kapital. 1867), at det er økonomiske Faktorer og Interesser,
[62] der bestemmer historiske Begivenheder og Omvæltninger, saa meget end de handlende Personer mener sig ledede af store, i deres Sind opdukkende Ideer eller af ærværdige Overleveringer. Baade Kulturhistorien og den politiske Historie bestemmes ifølge Marx helt igennem ved økonomiske Aarsager. Det er Lovene for Produktion og Fordeling, særlig den stadige Brydning mellem Kapital og Arbejde, det ifølge Marx tilsidst kommer an paa. I Afsnittet om ledende Ideer paa Samfundslivets Omraade vil vi komme tilbage til dette Punkt.

6. FILOSOFIEN I AARHUNDREDETS SIDSTE DEL

a. *Kan Filosofi give Tankeafslutning?*

Ved Midten af Aarhundredet var det egentlig kun i England, der filosoferedes paa selvstændig og fri Maade. Det var Stuart Mill's Logik og Erfaringsfilosofi, der førte Ordet; han afløste Comte som Positivismens Ordfører. Efter den romantiske Spekulations Sammenbrud kom der i Tyskland en Mathedstid, som dog udfyldtes ved lærde, tildels monumentale Værker over Filosofiens Historie. Hegel havde søgt at paavise en Sammenhæng indenfor Filosofiens Historie, og det var Mænd af hans Skole, som gik i Spidsen ved den store historiske Orientering over Filosofiens Udviklingsgang, en Orientering, som iøvrig i flere Henseender førte til Berigtigelse af Hegel's Synsmaader. I første Række er her Eduard Zeller, Kuno Fischer og J. E. Erdmann at nævne. Mange af Filosofiens store Skikkelser kom nu til at staa i et nyt Lys, og der blev paavist, hvilken Betydning Tanker, som virkelig er grebne ud af Tankelivets og Erfaringens inderste Væsen, kan have for alle Tider, selv om den Form, i hvilken de først fremtraadte, er hjemfalden til Forkrænkelighed. Tillige maatte man gennem sammenlignende historisk Studium blive klar over, at der nu engang gives forskellige Udgangspunkter for Filosoferen. Sandheden kan og maa søges ad forskellige Veje, og Synspunkternes Forskellighed kan kun efterhaanden udlignes gennem stedse dybere gaaende Opfattelser af Problemerne. En dansk Filosof, i hvis Synsmaade den Tanke spiller en Hovedrolle, at al Udvikling foregaar ud fra spredte Punkter for saa efterhaanden — under gunstige Betingelser — at føre til en Helhedsdannelse, har

ogsaa anvendt denne Tanke paa Filosofiens Arbejdsvilkaar. Sibbern, som i Fyrrerne i forskellige Værker, af hvilke her skal nævnes „Filosofiens Begreb, Natur og Væsen“ (1843), sammenfattede Hovedresultaterne af sin Filosoferen, hævdede, at en fuld- *[63]*
stændig Systematiseren af Filosofien ikke var mulig. Vor Erfaring foregaar stedse fra først af sporadisk. Tilværelsen aabner sig for os ud fra flere Punkter paa én Gang, hvad allerede de enkelte Videnskabers forskellige Metoder og Synsmaader godtgør. Og enhver enkelt Filosof begynder ud fra sit særlige Stade, — ja, Filosofien selv er kun en af de mange Processer, der udfolder sig i den aandelige Verden, og den vil stedse have en Kamp at bestaa, ikke blot med andre videnskabelige Bestræbelser, men ogsaa med de Ytringer af Aandslivet, der fremtræder i Kunsten og i Religionen. Og selv om der gennem den Debat af alt mod alt, der stedse er nødvendig, til en given Tid skulde arbejde sig et omfattende System frem, saa maa dog Tankearbejdet tages op paany i hver ny Tidsalder. Ti medens det systematiske Arbejde staar paa, vil der, da Livet aldrig staar stille, opsamle sig et nyt Erfaringsstof, til hvilket der vil være at tage Hensyn. — Ud fra en saadan Synsmaade havde Sibbern allerede tidligere (1838) kritiseret Hegel's Filosofi. Navnlig saa han klart det uholdbare i Schelling's og Hegel's Naturfilosofi, der i sin vilkaarlige Symboliseren ikke lod den lovmæssige Sammenhæng, Naturvidenskaben paaviste, komme til dens Ret, og han søgte selv i sine filosofiske Arbejder at anerkende denne Ret.

Det var, som vi har set, især to Tanker, der betegnede en stor Indsats i Verdensopfattelsen fra naturvidenskabelig Side, Sætningen om Energiens Bestaaen og Læren om Arternes Opstaaen ved Udvikling. To aandfulde tyske Tænkere, Gustav Theodor Fechner og Hermann Lotze, søgte at lade den faste Naturorden, som udtrykker sig i disse Lærdomme, faa en afgørende Betydning i deres Filosofi, uden derfor at opgive den idealistiske Grundbetragtning, gennem hvilken de følte sig i Slægt med de romantiske Filosofer. Skulde Ideerne ikke godt kunne virke, selv om de ikke kan hexe? — spørger Lotze. Fordi man ikke har Lov til at forklare de enkelte Naturfænomener ved Appel til Ideer eller anden Form for aandelig Indgriben, kan det jo meget godt være, at Idealismen faar Ret i det sidste Ord, Tanken kan sige. Selv om en streng Realisme maa raade ved vore Forsøg paa at forklare, hvad der sker i Verden, kunde det jo være, at selve denne Realisme hvilede paa et idealistisk Grundlag. Al Videnskab, selv den mest exakte, hviler paa visse Forudsætninger, bygger paa visse Grundtanker, der efter Sagens Natur ikke selv igen kan begrundes ved den realistiske Tankegang, som hviler paa dem. Realismen ender i et Grænsebegreb, i Tanken om en rationel Sammenhæng *[64]*
i Verden, en Tanke, der forudsættes i al Naturvidenskab, men ikke selv udtømmes i

nogen enkelt Lov. Det er kun i Kraft af dette Grænsebegreb, at vi kan tale om Naturens Enhed. Vil man danne sig en nærmere Forestilling om denne Enhed, altsaa om „det, der holder Verden sammen i dens Inderste", saa er der — det ser Fechner og Lotze klart — kun én Vej, der staar til vor Raadighed: Analogiens Vej. Vi gaar denne Vej, naar vi tror paa, at det til Grund liggende i Tilværelsen er af aandelig Natur; vi antager da nemlig, at som et menneskeligt Legeme forholder sig til Menneskets Sjæl, saaledes forholder Naturen sig til Guddommen. Men en saadan Analogis Berettigelse kan ikke godtgøres ad streng Slutnings Vej. Den romantiske Spekulation mente derimod netop at gaa den strenge Tænknings Vej og vilde ikke indrømme, at den arbejdede med Billeder og Analogier. Den forvexlede Identitet og Analogi.

Tidligere i Aarhundredet havde Schopenhauer og Beneke hævdet, at vore afsluttende Tanker bygges paa Analogi. Og ogsaa her er der en stor Forgænger i det 17. Aarhundrede, nemlig Leibniz, ifølge hvem al Metafysik og al Religion bygger paa Analogi, og som kalder Analogi for „mon grand principe des choses naturelles". Fechner har udtalt denne Tanke i „Elemente der Psychophysik" (1860) og i „Die Seelenfrage" (1861), Lotze i „Mikrokosmus" (1856—64). Hvad de to Filosofer ikke, ligesaa lidt som Leibniz, udtaler sig om med fuld Klarhed, er, hvor Grænsen ligger mellem de Analogier, de benytter ved deres Tænknings Afrunding, og de rent poetiske Billeder. Først naar en saadan Grænse kan bestemmes, vil Vejen være spærret for al Dogmatisme.

Det var denne ubestemte Grænse, der gjorde Wilhelm Wundt betænkelig ved det Standpunkt, Fechner og Lotze indtog. Wundt, der paa forskellige Omraader gjorde et stort Arbejde for at bygge Filosofien paa fastere Grund og give den systematisk Sammenhæng, kunde ikke finde, at Analogi var en tilstrækkelig Støtte for det afrundende Enhedsbegreb, Filosofien ogsaa efter hans Opfattelse søger. Vi kan ikke, mener han, blive staaende, som Spinoza gør, ved en Enhedsgrund, hvis Beskaffenhed ikke nærmere bestemmes. Vi maa undersøge, hvilket af de Begreber, Erfaringen har ført os til at danne, der passer bedst til at være Udtryk for Enhedsprincipet i Tilværelsen. Han indrømmer, at vi her har Valget mellem at tænke det som materielt og at tænke det som aandeligt, og da aandelig Existens er den Maade at være paa, der mest umiddelbart fremtræder for os, mest ligner hvad vi oplever hos os selv, saa er det
[65] Analogien med den, vi maa holde os til. (System der Philosophie. 1889). Det er kun en Tro, men det er, mener Wundt, en Tro, hvis Nødvendighed vi kan bevise. — Wundt overser her, at denne Nødvendighed kun vilde være tilstede, hvis det kunde bevises, at Tilværelsens Væsen var udtømt ved de to i vor Erfaring fremtrædende Existensformer, den materielle og den aandelige, saa at vi havde bundet Valg imellem dem. Men

Forskellen mellem aandeligt og materielt er rent faktisk og udelukker derfor, som allerede Spinoza har set, ikke Muligheden af andre Existensformer. Selv om der kunde føres et absolut tvingende Modbevis mod Materialismen, vilde Idealismen derfor ikke være strengt bevist. Vi staar her ikke overfor et strengt Enten-Eller. Paa et lignende Standpunkt som Wundt staar Fouillée, Bergson og Spencer.

At der ikke kan bevises at være bundet Valg mellem de to Analogier, har Forfatteren af denne Fremstilling søgt at vise i den erkendelsesteoretiske Del af sin „Religionsfilosofi" (1901) og udførligere i „Den menneskelige Tanke" (1910). —

Naar Spencer nævnes blandt dem, der gaar Analogiens Vej til det sidste afrundende Begreb, kunde det synes paafaldende. For det første staar han Positivismen nærmere end nogen af de nys nævnte Filosofer, og for det andet var den væsentlige Opgave for hans Filosofi at paavise Udviklingsbegrebet som Grundbegreb paa alle Omraader. Han søger at godtgøre, at der er visse Træk, der kommer igen paa alle Omraader og som udgør Indholdet af Begrebet Udvikling. Ethvert Emne for Erfaring frembyder, naar vi følger dets Tilbliven, tre Stadier. Paa det første fremtræder det som et samlet og ensartet Hele; paa det andet optræder der flere og flere Forskelligheder, og paa det tredie indordnes disse Forskelligheder i en mere eller mindre harmonisk Helhed. De tre Stadier kan betegnes som Koncentration, Differentiation og Harmonisering. Udvikling i Betydning af en Proces, der gennemløber disse tre Trin, kan ifølge Spencer paavises paa alle Omraader (geologiske, biologiske, psykologiske og sociologiske), og han har i en Række af Værker søgt at begrunde denne Paastand. Men ud over saadanne i Erfaringen fremtrædende Udviklingsprocesser kan vi, hævder han, ingen begrundet Viden have. Søger vi alligevel ud derover, staa vi overfor det Uerkendelige (the unknowable) (First Principles. 1861). I en speciellere Sammenhæng (Slutningsafsnittet af „Principles of Psychology") udtaler Spencer dog, at skulde han vælge mellem en materialistisk og en idealistisk Tydning, vilde han foretrække den sidste. —

Den Opfattelse af Forholdene ved den filosofiske Tænknings Grænser, der kom *[66]* frem i de her omtalte Synsmaader, fik, som vi skal se, en nærmere Bestemmelse og Begrundelse ved den Genoptagelse af Erkendelsesproblemet, der er karakteristisk for Aarhundredets sidste Tiaar.

b. *Arbejdsdeling indenfor Filosofien.*

Henimod Slutningen af Aarhundredet gjorde der sig, ogsaa afset fra de nysnævnte Synsmaader, en Ændring gældende i Maaden at filosofere paa, især derved at Arbejdsdelingen, der allerede var vidt fremskreden paa de enkelte Videnskabers Omraader,

nu ogsaa fremtraadte i Filosofien. For Romantikerne, som for de fleste ældre Filosofer, existerede der i Grunden kun et eneste Problem, Tilværelsesproblemet (det kosmologiske eller metafysiske Problem), og alle andre Problemer underordnedes det, løstes i Sammenhæng med det. Men nu træder Psykologi, Erkendelsesteori, Etik og Religionsfilosofi op med deres særlige Opgaver og Metoder, og det Spørgsmaal nærmer sig da, i hvilken Forstand Filosofien endnu kan siges at udgøre en Helhed. — Om Psykologien er der allerede talt. Om Religionsfilosofien vil der i et senere Afsnit blive Lejlighed til at tale. Her skal derfor blot omtales Etik og Erkendelsesteori, og tilsidst gøres nogle Bemærkninger om det kosmologiske („metafysiske") Problems Stilling.

α. *Etik.*

Paa Etikens Omraade stod ved Aarhundredets Begyndelse to Synsmaader mod hinanden, og deres Indflydelse strakte sig, trods Romantik og Positivisme, helt op gennem Aarhundredet. Det var Kant's paa Pligtbegrebet grundede Etik og Bentham's Begrundelse af al Moral ud fra Lykketrangen. Begge Teorier var omtrent samtidig fremtraadte, nemlig i næstsidste Tiaar af det 18. Aarhundrede. Kant gik ud fra, at naar der skal være Tale om almene Regler for menneskelig Handlen, og derhos om Regler, der kan optræde med Myndighed overfor Menneskets individuelle Drifter og Ønsker, maa de have deres Rod i Fornuften, den samme Fornuft, der i Videnskaben fører Mennesket til at erkende Naturens Lovmæssighed. At en Handling er Pligt, kan kun begrundes ved, at den svarer til en Fordring, der maa stilles til alle Fornuftvæsener i samme Situation som den Handlende. Derimod har Hensynet til Handlingens
[67] Virkninger ingen etisk Betydning; et saadant Hensyn vilde gøre den etiske Vurdering afhængig af Erfaring. Ifølge Bentham er det derimod netop Hensynet til Handlingernes Virkninger, som begrunder etisk Vurdering. Kun de Handlinger er gode, som direkte eller indirekte, i deres fjernere som i deres nærmere Virkninger fører til Lykke eller Nytte for menneskelige Væsener. Bentham bekæmper de „Menneskerettigheder", som den amerikanske og den franske Revolution proklamerede som selvindlysende. Der gives ingen oprindelige Rettigheder. Et Menneskes Ret beror paa dets Handlingers Virkninger til Lykke eller Nytte. Men hvis Mennesket blot ret forstaar, hvad der kan bringe det Lykke nu og i Fremtiden, vil det handle saaledes, at ogsaa andre Menneskers sande Lykketrang kan blive tilfredsstillet. Den velforstaaede Egeninteresse er ifølge Bentham Grundlaget for al Moral, og han var fuldt og fast forvisset om, at naar alle

Mennesker blot med Klogskab fulgte deres egen Fordel, vilde det vise sig, at alles Interesser var i indbyrdes Harmoni.

For at forstaa det nye Aarhundredes Stilling til disse Synsmaader, maa det bemærkes, at baade Kant og Bentham gik ud fra Forudsætninger, som ikke fik nogen Plads i deres Teorier. Kant var (som jeg i en Afhandling om hans filosofiske Udviklingsgang har søgt at vise) kommen til sin etiske Opfattelse gennem Studiet af den Kamp, der i Historiens Løb føres mellem menneskelige Interesser, en Kamp, der kun kan ende formedelst en Samfundsorden, indenfor hvilken den enkeltes Frihed begrænses ved Betingelserne for andres lige store Frihed. Hans Etik staar saaledes i Grunden som en Foregriben af den historiske Udviklings Maal, som et Ideal, vi maa følge for at virke i Retning af dette Maal. Derfor kunde Kant i sit Alderdomsskrift „Zum ewigen Frieden" (1795) hævde, at det moralske Onde virker samfundsopløsende og derfor tilsidst maa opløse sig selv, hvorved det baner Vej for det Gode. Det er saaledes Kampen for et menneskeligt Samfunds Bestaaen, der er den reale Forudsætning for Kant's Etik. Hvad Bentham angaar, kan hans Glæde ved Interessernes Harmoni ikke forklares ud fra et rent individuelt Standpunkt. Naar det enkelte Individ blot har Udsigt til at sikre sine egne isolerede Interesser, kan det jo være det ligegyldigt, hvorledes det gaar med alle andres Interesser. Det er altsaa et socialt Vurderingsmotiv, der ligger til Grund for den Plads, Interessernes Harmoni indtager i Bentham's Teori. Bentham's tyske Efterfølger Beneke har allerede fremhævet dette.

Begge de to store Etikere peger saaledes, uden at være sig det bevidst, hen paa *[68]* Samfundslivet som Etikens Grundlag. Og her var det netop, det nye Aarhundrede tog fat, saasnart det havde sundet sig efter de store Omvæltninger, med hvilke det indledes. Baade Hegel og Comte, baade Romantik og Positivisme, fandt her deres Stade. Deres Etik er væsentlig social; Individets Pligter og Rettigheder er betingede ved, at de er Led af et Samfund.

Naar Hegel allerede i sine første Udkast gaar ud fra det i Staten organiserede Folk som Forudsætning for etiske Ideer, virker herved ikke blot Modsætning til Kant's Forsøg paa en ren Fornuftetik, men ogsaa, og især, hans Studier af antik Kultur. Den subjektive, individuelle etiske Følelse, Samvittigheden, er egentlig et Opløsningsprodukt, som fremkommer, naar fremskridende Dannelse og Kritik ophæver Folkets uvilkaarlige og tildels ubevidste Tilslutning til Sæd og Skik. Den saaledes fremkomne Isolation af Individerne ophæves igen, naar de med Frihed ser sig som Led af det store Hele, Staten er. (Phänomenologie des Geistes. 1807). Hegel's Ideer minder her om de Tanker, Fichte — som i en tidligere Sammenhæng omtalt — kort forud havde

fremsat i „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters". I Hegel's etiske Hovedværk („Philosophie des Rechts". 1821) betegnes den højere Enhed, der i sig omfatter baade Ret og Moral, som „Sittlichkeit", der fremtræder i Familien og i det borgerlige Samfund (Erhvervslivet), som igen begge finder en højere Enhed i Staten, der er „den etiske Ides Virkelighed". Kun ved at være god Borger i en god Stat faar det enkelte Individ fuld Værdi, ikke ved at staa paa sin abstrakte Ret eller ved at pukke paa sin Samvittighed.

Ligesom Hegel's Etik har Comte's Karakteren af en Reaktion. Den „positive" (videnskabelige) Maade at tænke paa er ifølge Comte det bedste Værn mod anarkistiske Udskejelser (divagations anarchi- ques). — „Esprit positif" kommer dog ikke blot til Orde i Videnskaben; den virker allerede i den sunde Menneskeforstand (le bon sens universel) og i de Erfaringer, den er Udtryk for. Al menneskelig Udvikling finder Sted indenfor et Samfund, der knytter de enkelte sammen, saa at en Følelse af Solidaritet bliver mulig. Derved udvikles efterhaanden en uinteresseret Sympati, en Altruisme (et af Comte dannet Ord til at betegne Modsætningen til Egoisme). De Stadier i aandelig Udvikling, der ligger forud for det „positive", begunstigede hvert paa sin Maade Egoismen. Paa det teologiske Stade er enhver optagen af sin egen personlige Frelse. Og paa det „metafysiske" Stade er det det enkelte Jeg, der
[69] gennem sine Intuitioner og Spekulationer mener at finde Sandheden. Paa det „positive" Stadium derimod følger man med Opmærksomhed den Indflydelse, enhver Handling, enhver Trang og enhver Følelse har paa det private eller sociale Liv, og paa Grundlag af saadan Erfaring udformes Reglerne for menneskelig Adfærd. Samfundet er ikke blot Produkt af menneskelig Beregning; i saa Fald vilde det aldrig være blevet til. Men paa det egentlig menneskelige Stade (som forskelligt fra det dyriske) virker Eftertanke og social Trang sammen (combinaison de l'intelligence avec la sociabilité udgør l'attribut humain). (Discours sur l'esprit positif. 1844). I Modsætning til Hegel lægger Comte liden Vægt paa de sociale Institutioner, særlig paa Staten. Naar først den rette Eftertanke og det sunde, uvilkaarlige Samfundsliv har udviklet sig, vil saadanne Institutioner let blive til. I Comte's Øjne staar de sociale Spørgsmaal, saaledes som de drøftes af Videnskabsmænd („Filosofer") i Vexelvirkning med Arbejdsgivere („Patricier") og Arbejdere („Proletarer"), over de politiske og vil mere og mere skyde disse tilside. (Politique positive. 1851–54).

Medens Romantiken i sin Konservatisme gaar ud fra det organiserede Samfund og dets Myndighed over de enkelte, gaar Positivismen ud fra de levende Kræfter, som efterhaanden kan føre til scciale Organisationer. Men efter begge Opfattelser er Etiken social Etik fra først til sidst. Overfor hvad der betinger Samfundets Bestaaen bliver

det enkelte Individs Lykketrang eller egne Overbevisning et forsvindende Element, en Draabe i Havet. Hegel's Tankegang ligger i denne Henseende til Grund for Karl Marx's Begrundelse af Socialismen (Das Kapital. 1867), som vi i et senere Afsnit vil komme tilbage til. I rent filosofisk Form har Wilhelm Wundt i sit store Værk over Etik (1887; 4. Udgave i tre Bind 1912) genoptaget Hegel's Tanker paa Grundlag af, hvad der siden hans Tid er fremkommet af Kendsgerninger og Ideer. I sin Fortale anerkender Wundt udtrykkelig dette Slægtskab med Romantiken, som han lovpriser, fordi den — trods alle Fantasterier — har udvidet Synskredsen og banet Vejen for „den universellere Opfattelse af det aandelige Liv, som nu er en fælles Ejendom for alle Aandsvidenskaber." I Tilslutning til Comte har den franske sociologiske Skole arbejdet. Dens første Mand, Emile Durkheim betragter de enkelte Individers Afhængighed af Samfundet og deres derved betingede moralske Følelse som den til Grund for al Moral liggende Kendsgerning (le fait moral, se Bulletin de la Société française de Philosophie. 1906) og har særlig belyst den moderne Industrialismes Udvikling i dens Sammenhæng *[70]* med Arbejdsdelingens Fremskriden indenfor Samfundet (La Division du travail social 1893). De af filosofiske Tænkere udviklede etiske Teorier staar for den sociologiske Betragtning som forskellige Forsøg paa at rationalisere den (i vedkommende Tænkers Tid og Folk) uvilkaarlig raadende moralske Proces. „Et Menneskes Samvittighed, eller dets moralske Ideal, saa højt det end maatte staa, er saa at sige aldrig hans eget Værk, uden for en forsvindende lille Dels Vedkommende. Ligesom det Sprog, han taler, den Religion, han bekender, og den Virksomhed, han besidder, er de Resultater af stadig Delagtighed i en social Realitet, som er uendelig mere omfattende, som existerede for ham, og som vil overleve ham." (Levy Bruhl: La Morale et la Science des Moeurs. 3. Udg. Préface).

Der rejser sig dog overfor Opfattelser som disse naturlig det Spørgsmaal, hvorpaa tilsidst Samfundets Værdi beror, og hvem der skal afgøre, hvorvidt denne Værdi i det enkelte Tilfælde er tilstede. Værdiproblemet lader sig ikke afvise ved nok saa indgaaende historiske eller sociologiske Paavisninger af Individets sociale Afhængighed. Og Historien selv godtgør (og har ikke mindst efter Aarhundredets Slutning godtgjort), at det stedse kommer an paa, om der er noget i de enkelte Individers Indre, der hævder eller bekræfter Samfundets Værdi og Betydning. Under primitive Forhold deler Individet uvilkaarlig Samfundets Kaar og følger dets Krav; her raader Opdragelse, Overlevering og Autoritetstro. Men baade Romantik og Positivisme har jo selv paavist, hvorledes der i aandelig og social Udvikling naturlig indtræder et kritisk Stadium (der snart betegnes som Negation, snart som Differentiation), hvor det,

der hidtil stod som selvfølgeligt, sættes under Debat, en Debat, der netop vil angaa Værdien og Berettigelsen af det, hvori man hidtil uvilkaarlig hvilede. I en saadan kritisk Periode sammenligner Individerne Samfundets Krav med de i Erfaringer givne Forhold. Og dertil kommer, at der kan ske forskellige Samfundsdannelser indenfor samme Folk. Saaledes kan Kirke og Stat staa mod hinanden, Aristokrati og Demokrati, intellektuel og materiel Kultur, Arbejdsgivere og Arbejdere. Hvorledes kan denne Debat endes? Gives der en rationel Løsning derpaa? Ikke at tale om, at forskellige Folk eller Stater staar som Udtryk for forskellige, maaske mod hverandre fjendtlige Samfundsdannelser, og hvilket „Samfund" har da Retten (Værdien) paa sin Side? Det er intet Tilfælde, at Hegel og Comte, Wundt og Durkheim med Forkærlighed dvæler ved „organiske" Perioder eller ser hen til saadanne i Fremtiden.

[71] Man kan i Etiken ikke undlade at drøfte de psykologiske Forudsætninger. Og det vil være nødvendigt at opsøge stadig virkende Motiver, der kan gøre sig gældende i kritiske, ikke mindre end i organiske Perioder. Comte støttede sig her til de altruistiske (sympatiske) Følelser og deres Vækst i Slægten og fandt her Grundlaget for al social Etik. Han har her engelske Filosofer fra det 18. Aarhundrede (Hume og Adam Smith) til sine Forgængere. Stuart Mill underkastede (i sin Afhandling „Utilitarianism" 1861) Bentham's Nyttelære en Revision, der førte ham til at fremhæve sympatiske Følelsers Betydning som Element i moralsk Følelse. Herbert Spencer gaar videre i denne Retning, fra først af i Tilslutning til Adam Smith. Han finder i den uvilkaarlige Sympati et Grundlag, der gennem Eftertanke og Forstaaelse kan udvikles til den Retfærdighedsfølelse, som først gør sand Etik mulig. (Data of Ethics 1879. — Justice 1891). I samme Retning gaar min Fremstilling af Etiken (1887. 4. Udg. 1913), som dog tillige betoner Etikens erkendelsesteoretiske Forudsætninger, der formentlig altfor ofte skydes tilside paa Grund af den endnu herskende Dogmatisme paa det etiske Omraade.

Sagen er, at ligesom der overfor en rent social Etik stedse kan spørges, hvorfor just dette bestemte Samfunds Interesser skal lægges til Grund, kan man overhovedet overfor ethvert Vurderingsmotiv stedse spørge, hvorfor just det skal være afgørende. Det psykologiske Grundlag for etiske Domme er, ligesaa lidt som det sociologiske, det samme hos alle Mennesker og til alle Tider. Det Sporadiske, som Sibbern talte saa meget om, gør sig ikke mindst gældende her. Et Vurderingsmotiv kan ikke uden videre paatvinges enhver, saaledes som de første Forudsætninger for logisk og matematisk Tænkning kan det (fordi de er indeholdte i al Tænken). Der er da ingen anden Vej at gaa ved en videnskabelig Behandling af Etiken end at skaffe sig et Overblik over de

væsentlige Vurderingsmotiver, der kan gøre sig gældende, og undersøge, hvorvidt de Vurderinger, der maa anstilles ud fra dem, kan bringes i indbyrdes Overensstemmelse. Der vil maaske her undertiden vise sig en uforligelig Strid. Men ofte vil det vise sig, at hvad der ud fra det ene Vurderingsmotiv staar som Formaal (med umiddelbar Værdi), ud fra et andet staar som Middel (med middelbar Værdi). Maaske kan et saadant Resultat af Diskussionen saa faa tilbagevirkende Kraft, saa at vedkommende Grundmotiv rokkes i sit fulde Herredømme. Hver enkelt Fremstilling af Etik maa naturligvis gaa ud fra en bestemt Grundværdi, men der maa da være en udtrykkelig Bevidsthed om, at det derved bestemte Grundmotiv har en Kamp at bestaa overfor andre Grundmotiver, *[72]* som møder med deres Krav. Den enkelte Fremstillings Betydning vil da bero paa det Lys, den gennem konsekvent Anvendelse af Grundmotivet og gennem den Fylde af Erfaringer, hvormed denne Anvendelse kan bekræftes, kaster over Grundmotivets Natur. Den nævnte danske Fremstilling gik for sit Vedkommende ud fra den Humanitetsfølelse (Altruisme, universel Sympati), der udviklede sig henimod den antike Oldtids Slutning, derpaa dels uddybedes dels begrænsedes ved Kristendommen, og senere i det 18. Aarhundrede hævdedes med fuld Bevidsthed af franske og engelske Tænkere. — Det var Anvendelse af erkendelsesteoretisk Kritik, der førte til denne Opfattelse, i naturlig Sammenhæng med den fremherskende Betydning, erkendelsesteoretiske Problemer idethele fik henimod Aarhundredets Slutning, saaledes som vi senere skal se.

Det har idethele været karakteristisk for etiske Teorier i det 19. Aarhundrede, at Spørgsmaalet om Etikens Forhold til streng Videnskab blev særlig behandlet. Dette Spørgsmaal kommer ikke blot frem i den nys omtalte Form, altsaa med Hensyn til Muligheden af rationel og almengyldig Begrundelse af etisk Vurdering. Det kommer ogsaa frem i den Form, at der undersøges, om Etiken skulde hvile paa Forudsætninger, der staar i Modstrid mod dem, der ellers lægges til Grund i Videnskaben. Kan Etik forenes med Anerkendelsen af Naturens Lovmæssighed, naar vi tager „Natur“ i videst Betydning, saa at ogsaa det menneskelige Villiesliv gaar ind derunder? — Man kunde her holde sig til, at et virkeligt Bevis for Aarsagssætningen ikke er muligt. Hume's Problem staar endnu ved Magt. Men Talen er her om de Forudsætninger, uden hvilke Videnskab, her Videnskab om reale Emner, ikke vilde være mulig; og til denne hører afgjort Aarsagssætningen. Vi ser da ogsaa, at selv de, der hævder „Frihed“ i Betydning af Frihed fra at have Aarsag, de saakaldte Indeterminister, bestræber sig for at indskrænke denne Frihed til det mindst mulige. Saa beskeden var man ikke i den gode gamle Tid. Ofte mener man med „Frihed“ blot det, at der sættes noget nyt ind i Verden

gennem menneskelige Handlinger. William James' Standpunkt er her karakteristisk. Den eneste „frie Villie", han anerkender, beror paa den Karakter af Nyhed, som kan fremkomme i en Situation, hvor vi handle. (Pragmatism 1907). Alle anerkender, at der kan fremkomme noget nyt, paa Villieslivets Omraade som paa alle andre Omraader. Handlinger kan overraske baade den Handlende selv og andre. Men denne Karakter
[73] af Nyhed ophæver ingenlunde Muligheden af bagefter at finde Aarsagen til det nyes Opstaaen. Det gaar her som med de saakaldte Mutationer paa det biologiske Omraade, der netop stiller den Opgave at finde Aarsagen til dem. Trangen til at finde Aarsag, den Trang, uden hvilken Videnskab om reale Emner ikke vilde være bleven til, er selv kun forlarlig derved, at noget staar for os som nyt og overraskende, maaske i afgjort Modsætning til hvad der gaar forud, og at vi dog søger at komme ud over denne Forskel. Denne Trang hænger nøje sammen med Personlighedens Væsen, der netop ytrer sig i en Stræben efter at komme ud over det kaotiske, det usammenhængende. Og hvor Talen er om menneskelige Handlinger, bliver det da ganske særlig af Betydning, at de kan forstaas paa deres Plads indenfor den Handlendes hele Personlighed. Hvis Indeterminismen har maattet begrænse sig i Løbet af det 19. Aarhundrede, hænger det utvivlsomt sammen med en dybere Forstaaelse af det personlige Liv.

Den pragmatiske Synsmaade, James lægger til Grund, fører ham til at anke over, at man har sat Spørgsmaalet om „Frihed" i saa nøje Forbindelse med „Tilregnelighed" (this contemptible right to punish which has made such a noice in past discursions on the subject). Som Pragmatiker ser James fremad, ikke tilbage. Den gamle Gengældelseslære derimod, som ligger til Grund for den populære Opfattelse af „Tilregnelighed", saa kun tilbage, saa kun paa, hvad der var gjort, ikke paa, hvad Handlingens og Straffens Virkninger vilde blive. Kant opfattede Anger som en gengældende Straf. Allerede Fichte ser anderledes paa Sagen, naar han erklærer, at vi ikke har Tid til at angre, fordi ny Handlen stadig kræves af os. Han overser, at Anger, den smertelige Bevidsthed om at have fejlet („den smertelige Identitet"), kan være nødvendig som Spore ved fremtidig Handling. Men selv da er det jo Angerens Virkninger, ikke dens Aarsager, der er afgørende for den Værdi, der tillægges den. Utilitarianismen øver her sin stille Indflydelse selv hos dem, der ikke anerkender den som Teori. Og den gør sig afgjort gældende i moderne Straffeteorier, der har forladt Gengældelsesteorien og støtter sig til Straffebehandlingens afskrækkende og opdragende Virkninger for at begrunde Retten til at straffe.

Selv om Diskussionen endnu længe vil bevæge sig fremad og tilbage, er den almindelige Retning, i hvilken Tankerne har bevæget sig i det 19. Aarhundrede,

tydelig og utvivlsom. Hvad det gælder om, er at give baade Livet selv og Forstaaelsen af Livet, hvad der tilkommer dem. Livet udfolder sig snart med klar Bevidsthed, snart ubevidst, og ad begge Veje kan det bringe, hvad der staar som nyt og forunderligt; *[74]* men Trangen til Forstaaelse kræver stadig sin Ret og sætter Eftertanken i Bevægelse, saa snart Handlingens Forhistorie kan overskues. Vi lever forlængs, men forstaar baglængs, har en dansk Tænker sagt. Hvor langt Forstaaelsen kan naa, er en Sag for sig. —

Ikke blot Forholdet til videnskabelig Forstaaelse overhovedet har stillet Etiken Problemer. Ganske særlig maatte Darwin's Lære om Kampen for Tilværelsen vække Opmærksomhed hos dem, der tænkte over etiske Spørgsmaal. Det er i denne Sammenhæng ligegyldigt, om man tillægger denne Lære Betydning for Forstaaelse af Arternes Udvikling eller ikke. Det drejer sig her om den Kendsgerning, at alle levende Væsener maa fyldestgøre visse Betingelser for at kunne bestaa, og at de gaar til Grunde, naar de ikke formaar det. Det beror da ikke paa en Livsforms Værdi, om den kan bestaa, men paa de af al Værdi uafhængige ydre Forhold, i hvilke den er stedt. Her er ingen Vanskelighed, naar man i hvert Øjeblik, særlig i saadanne Øjeblikke, hvor man er ved at bukke under i Kampen, kan paakalde en overnaturlig Magt, som formaar at hævde Værdierne. Men en Etik, der stiller sig paa det naturlige Menneskelivs og Erfaringens Grund, synes her at staa overfor uovervindelige Vanskeligheder. Vil den brutale Kraft, den hensynsløse Egoisme ikke have størst Udsigt til at sejre, selv om det er nok saa ideale Livsforhold, den kommer til at trampe under Fødder? Fr. Jodl siger i sin „Geschichte der Ethik", at den moderne Udviklingslære bragte den største Krise, som Etiken i den nyere Tid har havt at gennemgaa. Det vil have sin Interesse at se, hvorvidt og hvorledes Filosofernes Opmærksomhed er bleven vakt for dette Spørgsmaal.

Den første, som her er at nævne, er Friedrich Albert Lange, den aandfulde Forfatter af „Geschichte des Materialismus". Han saa klart Betydningen af Kampen for Tilværelsen som Grundlag for det store sociale Problem. Som Naturvæsen søger Mennesket at hævde sig og at kæmpe sig frem til Kaar, der tilfredsstiller og sikrer Selvopholdelsestrangen. Denne Trang kan man ikke komme uden om. Den viger kun, naar enten en anden, stærkere Trang rejses overfor den, eller naar den kan tilfredsstilles ad Veje, der muliggør andre Menneskers Tilfredsstillelse for deres Selvopholdelsestrang. Alle etiske og sociale Bestræbelser maa derfor føre en Kamp for Tilværelsen og sætte en højere og bedre Ret istedetfor den blotte Selvopholdelses Ret. I denne Aand belyste Lange det sociale Spørgsmaal i sit Skrift „Die Arbeiterfrage" (1865), faa Aar efter at *[75]*

Darwin's berømte Bog var udkommen. Darwin selv kom ind paa Problemet i sit andet Hovedskrift (Descent of man. 1871). Han paaviste, at de Egenskaber, Kampen for Tilværelsen styrker, ikke blot er dem, der er gavnlige for det enkelte Individ, men ogsaa dem, der er til Gavn for det hjælpeløse Afkom eller for den Gruppe, Individet tilhører. Ogsaa de sympatiske Følelser har deres Naturhistorie, ikke blot de egoistiske. Og naar Trang til at leve sammen med andre (sociability) og Evne til Medfølelse med andre (sympathy) forbindes med Erindring og Eftertanke, er der et Grundlag for Udvikling af etisk Følelse. Darwin staar her paa et lignende Standpunkt som Comte. Og han henviser til, at de Egenskaber, Menneskene til forskellige Tider betragter som Dyder, hænger nøje sammen med det Omfang, i hvilket Mennesker kommer i Berøring med andre Mennesker. I lignende Aand tog Bartholomäus Carneri („Sittlichkeit und Darwinismus" 1871) Spørgsmaalet op, idet han dog mere end Darwin betonede Tænkningens Magt til at hæve Mennesket over det dyriske Trin, saa at der trods og gennem Kampen for Tilværelsen kunde foregaa en Vext i Retning af Højsind, Selvbeherskelse og Harmoni. Jeg for mit Vedkommende lagde i et lille Skrift „Om Grundlaget for den humane Etik" (1876) Vægten paa, at Kampen for Tilværelsen stedse betyder en Kamp for at bevare den bestemte Form eller Art af Tilværelse, man lever i. Det er ikke blot den nøgne Existens, det gælder om; Mennesket kæmper for at existere i og for det, der har den højeste Værdi for det, hvad det saa er. Derfor er ogsaa den etiske Stræben en Kamp for Tilværelsen. Senere („Etik". 1887) har jeg nærmere vist, at Selvhævdelse i og for sig er et etisk Formaal, da Samfundet bestaar af og i enkelte Individer; Selvopholdelse og Selvudvikling er derfor en Pligt, den enkelte har ikke blot overfor sig selv, men ogsaa overfor Samfundet. Og fremdeles, at Hengivelse og Opofrelse ikke staar i absolut Modsætning til Selvhævdelse, men, hvor de er ægte, skyldes et Overskud af Energi, der gør det muligt at kæmpe for det, der ikke er nødvendigt for den egne, isolerede Selvopholdelse. Og endelig har jeg udtalt, at Etik ikke staar og falder med Troen paa et Fremskridt indenfor Erfaringens Verden, saaledes som mange Evolutionister har antaget. „Selv om den sejrende Tendens i Verdensløbet gik Etiken imod, vilde der ikke rokkes ved de etiske Principer. Der vilde blive større Anvendelse for Medlidenhed og Resignation; men hvor det etiske Sindelag var tilstede,
[76] vilde man holde med den besejrede Sag, skønt Guderne holdt med Sejrherren. Den etiske Værdi beror ikke paa den blotte Magt. Den, som følger sin Samvittighed kan naturligvis kun gøre det, fordi den er det stærkeste i ham selv; men han gør det ikke, fordi den er det stærkeste i Verden."

Den betydeligste af de Forfattere, som har søgt at gøre Udviklingsbegrebet og

Udviklingslæren frugtbare for Etiken, er Herbert Spencer, hvis „Data of Ethics“ udkom 1879 for senere at indgaa som Del af hans udførlige „Principles of Ethics“. Jeg dvæler derfor noget nærmere ved ham, uden at kunne gaa ind paa de interessante Tanker hos Rolph (Biologische Probleme. 1880), L. Stephen (The Science of Ethics. 1882) og Alexander (Moral Order and Progress. 1889). Spencer kritiserer Utilitarianismen, saaledes som Bentham og Mill havde opfattet den, fordi den efter hans Mening var tilbøjelig til at holde sig til Handlingernes nærmeste Virkninger. Da Sjælelivet, som alt andet i Verden, er underlagt Udvikling, vil man ved at agte paa Udviklingens almene Lov finde Grundlaget for det Ideal, efter hvilket der kan stræbes. Det fuldkomne Menneskeliv vil frembyde Billedet af en Harmoni mellem Koncentration og Differentation, ligesom enhver Udvikling, der fuldender sit Løb. Og i denne Harmoni forenes Selvopholdelse og Sympati, hvorved Velfærdsprincipet kommer til sin Ret. Spencer lægger her særlig Vægt paa, at et Menneskes Evner ikke kommer til fuld Udvikling, naar det begrænser sin Stræben til dets egne, isolerede Formaal. Der er Kræfter, som kun gennem Altruismen kommer til fuld Udfoldelse. Dermed vil følge en Begrænsning af den egne Frihed, hvor den vilde medføre Overgreb paa andres lige berettigede Frihed. Til sin Forundring kommer Spencer her (Justice 1891, fjerde Del af „Principles of Ethics“) til samme Resultat som Kant. Men det bestaaende Samfund gaar ifølge Spencer i sine Fordringer langt ud over den saaledes satte Grænse, idet det paatager sig Opgaver, der burde overlades til Individernes frie, altruistiske Virken. Idethele tilfredsstiller den bestaaende sociale Ordning langt fra Etikens Krav. Militarismen, der ved Tvang bøjer Mennesket til Lydighed og betragter Lydigheden som den højeste Dyd, og Industrialismen, som kræver Arbejde for Erhvervets Skyld, maa vige Pladsen for en Livstype, hvor Arbejdet øves ikke blot for Resultatets Skyld, men fordi det er umiddelbart tiltrækkende og tilfredsstillende. Et Forbillede herpaa har vi i intellektuelt og kunstnerisk Arbejde. Den Tid vil komme, da Pligtfølelse er unødvendig, idet der har udviklet sig en „organisk Moralitet“, der gør ret Handlen *[77]* ligesaa naturlig og uvilkaarlig, som Moderens Omsorg for sit Barn og Kunstnerens Arbejde paa sit Værk er det. —

Den „naturalistiske“ Karakter, som en paa Udviklingsbegrebet og Velfærdsprincipet bygget Etik faar, har fremkaldt Kritik fra „idealistisk“ Side. Som betydelige Arbejder i denne Retning maa nævnes Guyau's „La Morale Anglaise Contemporative“ (1879) og Sorley's „Ethics and Naturalism“ og hans „Recent Tendencies in Ethics“ (1904). Striden gælder her hovedsagelig, hvorvidt der kan paavises en indre Sammenhæng mellem de Trin, ad hvilke ifølge Udviklingslæren Livets elementære Trang og Kraft kan omsættes

til Former, der med Rette kan kaldes „højere“. Det er paa én Gang en Strid mellem Kontinuitet og Diskontinuitet paa det etiske Omraade (idet „Idealismen“ vil negte hin Sammenhæng) og en erkendelsesteoretisk Strid om Begrundelsen af den Maalestok, ifølge hvilken en Villiesytring kaldes højere eller lavere end en anden. Her, som paa andre Omraader, efterlades der Emner nok til Drøftelse i det nye Aarhundrede.

β. *Erkendelsesteori.*

Der havde i den største Del af Aarhundredet hos dem, der filosoferede, overvejende været Tale om at vinde en Verdensanskuelse. Baade hos Positivister og Romantikere gjorde sig en systematisk Tendens gældende. Overfor det kosmologiske (metafysiske) Problem var Erkendelsesproblemet skudt tilside, naar man ser bort fra Stuart Mill's energiske Forsøg ved Aarhundredets Midte paa at lade Hume's Problem træde i Forgrunden igen. Men han saa ikke, at Problemet, hvad enten det kunde løses eller ikke, nu maatte stilles anderledes. Fra begge de to filosofiske Retningers Side havde man i altfor høj Grad betragtet Kant som et overvundet Standpunkt. Denne den nyere Tids største Filosof havde kort før Aarhundredets Begyndelse fuldført en dybtgaaende Undersøgelse af den menneskelige Erkendelse, dens Former, dens Forudsætninger og dens Grænser, og havde erklæret en saadan Undersøgelse for Filosofiens vigtigste Opgave. I indtrængende Ord havde han indskærpet Vigtigheden af, hvad han kaldte „Fornuftens videnskabelige Selverkendelse“. Baade Romantikere og Positivister saa en Forgænger i Kant's Filosofi; men de mente at have givet den alt hvad der tilkom den, og at have optaget i deres nye Synsmaader alt i den, der havde blivende Betydning. Senere hen i Aarhundredet var Sindene optagne af den storartede Udvidelse og
[78] Gennemførelse af naturvidenskabelige Teorier. Det Spørgsmaal maatte dog naturlig trænge sig frem: hvorfor gik Romantiken for vidt i sine Spekulationer? hvorfor gik Positivismen ikke vidt nok? med hvilken Ret optræder Naturvidenskaben med Fordring om Almengyldighed? Det er et og samme Spørgsmaal, der ligger til Grund ved disse tre Spørgsmaal. Og opkastes det for Alvor, maa det føre til at tage Erkendelsesproblemet op igen. Erkendelsesteoretiske Synspunkter havde nu ikke helt været forsvundne. Fries og Schopenhauer i Tyskland, Kierkegaard i Danmark og Renouvier i Frankrig havde hævdet, at Kant ikke var noget overvundet Standpunkt, og at hans Problemstilling stadig maatte være af den største Betydning. Og naar den filosofiske Diskussion i den sidste Del af Aarhundredet tilsyneladende frembyder det Særsyn, at Romantikens Filosofi, særlig Hegel's Filosofi, efter at være fortrængt fra Skuepladsen i Tyskland,

vinder Udbredelse og Tilslutning i England, Amerika og Italien, saa viser en nærmere Undersøgelse af de vigtigste herhenhørende Arbejder, at det hele Standpunkt snarere er Kant's end Hegel's. Vi møder Tanker fra Slutningsafsnittet af „Elementarlehre" i „Kritik der reinen Vernunft" (Læren om Ideerne som Erkendelsesidealer, der ikke kan udformes i streng videnskabelig Erkendelse). Det gælder om det vigtigste Arbejde i hele denne Gruppe, Francis Herbert Bradley's geniale Værk „Appearance and Reality" (1893), som med Rette er blevet kaldt den Bog, der i den sidste Menneskealder har øvet størst Indflydelse paa filosofisk Tænkning i de engelsk talende Lande. Idet han gaar ud fra, at al Tænken sætter sine Emner i indbyrdes Forhold til hverandre (the relational way of thought), og fra, at kun fuldstændig Erfaring kan afsløre Virkelighed for os (complete experience the standard of reality), drager han den Konsekvens, at en Afslutning af vor Erkendelse er umulig; stedse nye Forhold trænger til nærmere Bestemmelse, og Erfaringen kan stedse blive fuldstændigere. Naar han ikke bliver Skeptiker, er det, fordi han (ikke altid med fuld Konsekvens) hævder, at „det Absolute" ikke ligger fjernt, ud over alt Begrænset, men gør sig gældende paa ethvert Trin. Ethvert Trin har sin Sandhed; ingen Provins er sondret fra Sandhedens hele Rige. En beslægtet Tankegang findes hos Josiah Royce i America (The World and the Individual. 1900) og hos Benedetto Croce i Italien (Logica come scienza del concetto puro. 2. ed. 1909 — Ciò che è vivo e ciò ê morto della filosofia di Hegel. 1907). Croce har udtrykkelig erklæret (i en „Critique de moimême", som oversattes i Revue de Métaphysique et de Morale. 1919), at naar hans Opfattelse ofte er bleven betegnet som *[79]* Nyhegelianisme, kunde man med ligesaa megen Ret betegne den som Nykantianisme eller Nypositivisme, og han gør med Rette opmærksom paa, at de for Hegel's System mest karakteristiske Træk mangler hos ham.

Skønt saaledes Kant ikke kunde siges at være glemt, var det dog naturligt, at der rørte sig en Bestræbelse for at genoptage Kant's Problem. I den sidste Menneskealder i Aarhundredet lød da ogsaa Raabet: „Tilbage til Kant!" Undertiden blev dette Feltraab vel kun Indledning til rent historisk-filologiske Studier over Kant's Værker; men ogsaa de var nødvendige og havde den Betydning at fæste Opmærksomheden paa de Elementer i hans Filosofi, der var de væsentligste, og som man ofte med let Hjerte havde skudt tilside. For selvstændige Tænkere betød den nævnte Parole en Genoptagelse af selve Erkendelsesproblemet. Skal et enkelt Værk nævnes, som kan siges at betegne et Vendepunkt, maa det være Friedrich Albert Lange's „Geschichte des Materialismus" (1866). Vakt af ham, men igen virkende tilbage paa ham (som det ses af nævnte Bogs anden Udgave) begyndte Hermann Cohen sine ivrige Kant-

Studier, der først førte ham til en indgaaende Berigtigelse af den gængse Opfattelse af Kant (Kant's Theorie der Erfahrung. 1871), senere efterhaanden til Udviklingen af en selvstændig Erkendelsesteori (Logik der reinen Erkenntniss. 1902). Cohen er Grundlægger af den saakaldte Marburgerskole, den mest energiske og indflydelsesrige erkendelsesteoretiske Retning i Nutiden. Karakteristisk for denne Retning er, at videnskabelig Tænkning stilles i skarp Modsætning til det sædvanlige Bevidsthedsliv, saaledes som dette uvilkaarlig udfolder sig gennem Sansning, Erindring og spontan Eftertanke. Kant havde vist, at Naturvidenskab bliver til ved, at de enkelte Iagttagelser paavises som Led i en stor Helhed („Naturen"), hvis enkelte Dele forbindes indbyrdes med logisk-matematisk Nødvendighed. Han indrømmede dog, at der mellem den Tankenødvendighed, streng Videnskab lægger til Grund, og de foreliggende Iagttagelser kun er et Forhold af Analogi (cfr. Afsnittet „Die Analogien der Erfahrung" i „Kritik der reinen Vernunft"), ikke som indenfor den rene Logik og Matematik et Forhold af Identitet. Denne Indrømmelse til den empiriske Filosofi tager Marburgerskolen tilbage, idet den betragter den som en Eftervirkning fra Locke og Hume, en Eftervirking, der havde hindret Kant i at løse Hume's Problem. Iagttagelserne skal, naar de har gennemgaaet Tankens skarpe Forhør, kunne aflægge fuldstændig Bekendelse om,
[80] hvad de i Grunden indeholder, og dette Indhold kommer til sin fulde Ret gennem de Ligninger, i hvilke Naturvidenskaben udtrykker sine Resultater. Kvalitets- og Tidsforskelligheder er sporløst forsvundne i den videnskabelige Opfattelse, — og forsvundne i den Grad, at Marburgerskolens Stifter ikke blot forundres, men harmes over, at Hume har kunnet finde saa stor en Vanskelighed ved Overgangen fra Kvalitet til Kvalitet og fra Øjeblik til Øjeblik. — Saaledes som Marburgerskolen korrigerer Kant, fører den ikke blot tilbage til Platon, men udover denne til Parmenides fra Elea, og det er med fuld Bevidsthed, den vedkender sig dette Slægtskab.

I en ejendommelig Modsætning til Kriticismen, saaledes især, som den er udviklet i Marburgerskolen, fremtræder den saakaldte Pragmatisme, der lægger Vægt paa, at det stedse er bestemte Fornødenheder, visse udtrykkelige Opgaver, der bestemmer vor Tænkens Former og Principer. Vi danner, hævder denne Retning, de Begreber og opstiller de Grundsætninger, vi har Brug for. Erkendelsens Former bestemmes ved de Opgaver, Emnerne stiller os, og er ikke, som ivrige Kantianere mener, uafhængige af disse. Pragmatismen er opstaaet omtrent samtidig paa forskellige Steder. Navnet er amerikansk, stammer fra Matematikeren og Filosofen Charles Peirce, som hævdede (i en Afhandling af 1878), at for at udfinde en Tankes Mening, maa man se hen til, hvilken Handlen den fører til; er der ingen Forskel mellem to Tanker i denne Henseende, saa er

der overhovedet ingen Forskel mellem dem. William James optog nogle Aar efter (1898) baade Ideen og Udtrykket Pragmatisme. For ham var det ikke blot en teoretisk Ide; ikke blot intellektuelle, men ogsaa praktiske Fornødenheder betinger vore Tanker; ikke blot vor Videnskab, men ogsaa vor Tro bygges stedse pragmatisk op. Den berømte Fysiker Maxwell (d. 1879), der ogsaa har efterladt sig filosofiske Afhandlinger, saa de exakte Videnskabers Fremskridt betinget ved, at man kunde danne Forestillinger om Emnerne, der paa én Gang kunde repræsentere ethvert specielt Emne og gøre streng Slutning ud over foreliggende Emner mulig. Ogsaa han saa Principers Betydning i, at de kunde bruges, særlig til at rette bestemte Spørgsmaal til de foreliggende Emner. Maxwell er kommen til denne Opfattelse af Erkendelsen gennem sine Erfaringer som arbejdende Fysiker. Men han er ogsaa paavirket af sin Lærer i Filosofi William Hamilton, som netop lagde stærk Vægt paa Tænkningens Selvvirksomhed som vigtigere end alle enkelte Resultater, og som endog opstillede det Paradox, at en levende Vildfarelse var bedre end en død Sandhed. Gennem Maxwel er Ernst Mach (fra 1863 af) kommen *[81]* til beslægtede Ideer om Erkendelsen og har fundet dem bekræftede ved indgaaende Studier over Naturvidenskabernes Historie. Hans afsluttende Arbejde er „Erkenntniss und Irrtum“ (1905). Han betoner særlig (her i Tilslutning til Spencer) Erkendelsens Udvikling som en stadig Tillempelse, der fører til at tænke Emnerne med størst mulig Økonomi, hvilket viser sig i, at vi foretrækker de simpleste Forklaringer, — at vi hellere omformer gamle Tanker efter de nye Emner end danner helt nye, — og at vi arbejder med Analogier for at lade et Emneomraade belyse et andet. Til de nævnte Forskere slutter Richard Avenarius sig (1876), idet han ad sin egen Vej var kommen til at opfatte Filosofi som „Tænken af Verden efter det mindste Kraftmaals Princip“ (som Titelen paa hans Habilitationsskrift lyder), en Opfattelse, han senere udførlig udviklede i sit Hovedværk „Kritik der reinen Erfahrung“ (1888—90). I de Forsøg paa Erkendelsesteori, der fremkom i dansk Literatur, er der indtaget Standpunkter, som gør det muligt at lade saavel Pragmatismen som Kriticismen komme til deres Ret. Saaledes naar Kroman („Vor Naturerkendelse“. 1883) vel erklærer Erkendelsens grundlæggende Principer for rene Postulater, men tillige lærer, at vor Selvopholdelsestrang fører os til at opstille visse aldeles bestemte Postulater og ikke andre. Ligesaa naar Forfatteren til denne Fremstilling i sin Psykologi (1882) viste, hvorledes allerede den uvilkaarlige Trang til Handlen fører til at foretage Experimenter, som indskærper Tingenes Sammenhæng, og hvorledes derefter praktiske Fornødenheder vækker Ønsker og Forventninger, der foreløbig fastholdes, indtil Erfaring enten bekræfter eller forkaster dem. En Spire til Aarsagssætningen ligger allerede i den uvilkaarlige Orienteren i Verden, der stiltiende

gaar ud fra, at alt hvad der existerer, maa staa i uundgaaelig Sammenhæng indbyrdes. I „Den menneskelige Tanke“ (1910) vises, hvorledes Udviklingen af Erkendelsens Former betinges ved de Spørgsmaal eller Problemer, der stilles, men hvorledes allerede det, at et Problem, et Spørgsmaal overhovedet kan stilles forudsætter en Energi, der ytrer sig gennem aandeligt Arbejde i bestemte Former. Et Problem opstaar kun, naar der enten er noget i vore Forestillinger, som trænger til at udfyldes, eller naar der er indbyrdes Modstrid mellem de Forestillinger, vi har dannet os. I begge Tilfælde forudsættes den Evne til at sammenfatte og sammenligne, som Kant havde saa klart et Blik for, og som
[82] han kaldte Syntese. De enkelte Former for denne Tankevirksomhed (Kategorierne) fremstaa under den Vexelvirkning med opdukkende Emner, Videnskabens Historie paaviser, og kan derefter ordnes i en fra det almene til det specielle fremskridende Række. —

Kant havde sangvinske Forestillinger angaaende den mulige Fuldendelse af den kritiske Filosofi, han havde grundlagt. Ikke blot mente han at have opstillet en definitiv Kategoriliste, men han udtalte endog i Slutningsordene i „Kritik der reinen Vernunft“ (1781), at alt hvad menneskelig Fornuft kunde behøve til sin Tilfredsstillelse, kunde være opnaaet inden Aarhundredets Slutning. Marburgerskolen, den dygtigste Genoptager af Kriticismen i Slutningen af det 19. Aarhundrede, kan, som vi har set, heller ikke frikendes for en vis Dogmatisme. Pragmatismen er en gavnlig Modvægt paa dette Punkt. Den peger (ligesom Evolutionismen) paa Muligheden af, at de Tankeformer og Forudsætninger, vi til Slut stanser ved, og som ifølge Kant skulde være Udtryk for selve den menneskelige Erkendelsesevnes inderste Væsen, selv kunde være afledede i Forhold til dybere liggende Principer, hvis Tid ikke er kommen endnu (om den nogensinde kommer). Erkendelsesteorien vilde forsaavidt her staa overfor en lignende Situation som den moderne Fysik, der vel stadig anerkender de Grundsætninger, fra hvilke det 17. Aarhundredes Fysik gik ud, men ser Muligheden af, at de kunde være afledede i Forhold til Grundsætninger, hvis Tid først er ved at komme. Kriticismen vil stedse beholde det sidste Ord overfor Pragmatismen, men naar vil det Tidspunkt komme, da den har sagt sit sidste Ord?

γ. *Kosmologi („Metafysik“).*

Men nu det Problem, som for tidligere Tiders Filosofer stod som det egentlige, det centrale filosofiske Problem, og som man ofte troede at kunne fordybe sig i uden at gaa erkendelsesteoretiske Omveje, — Problemet om Tilværelsens sidste Grund, det

metafysiske, eller som jeg foretrækker at kalde det, det kosmologiske Problem? Kan vi have en begrundet Tanke (Logos) om Verden som et Hele (Kosmos)? Hvilken Skæbne har dette Problem haft i det 19. Aarhundrede? — For Romantiken stod det som det eneste Problem; for Positivismen var det ikke længere noget Problem; for Kriticismen ligger det uendelig langt ude i Tænkningens Horizont; Pragmatismen mener (i nogle af sine Former) at kunne løse det med et praktisk Postulat. Dog foreligger der ogsaa mere indgaaende Betragtninger over dets Problem og dets Betydning.

Det er i det foregaaende vist, at fremragende Forskere, hvem dette Problem laa *[83]* alvorlig paa Hjerte var blevne klare over, at den eneste Vej, ad hvilken man kunde naa til en Forestilling om, hvad der holder Verden sammen i dens Inderste, var Analogiens Vej. Man var kommen bort fra den Tro, at et definitivt Resultat her skulde kunne naas ad den rene Tænkens, den strenge Deduktions Vej. Kun var man ikke klar over, hvad Grunden egentlig er til, at man ved enhver Afslutning eller Afrunding af Erkendelsen tvinges ud paa Analogiens Vej. Flere Forskere har taget denne Side af Spørgsmaalet op. Saaledes Fouillée (L'Avenir de la Métaphysique. 1889). Forfatteren af nærværende Fremstilling (Filosofiske Problemer 1902. — Den menneskelige Tanke. 1910), Dilthey og Wundt (Kultur der Gegenwart I, 6. 1907). Af ældre Forskere er især Fries at nævne.

Analogi spiller en stor Rolle i al Videnskab, idet Forskningen belyser det ene Erfaringsomraade eller Tankeomraade ved Hjælp af det andet. Om de valgte Analogier slaar til, det vil sige, om de kan gennemføres med fuld Konsekvens (uden at „Lignelsen halter"), vil man i de enkelte, specielle Tilfælde kunne afgøre ved at prøve, om en Række af Emner indenfor det ene Omraade Punkt for Punkt svarer til en Række af Emner indenfor det andet Omraade, maaske endog saaledes, at der raader fuld Proportionalitet (ikke blot Forholdslighed, men Forholdsidentitet) mellem de to Rækker. I sidste Tilfælde kan man anvende, hvad Mill har kaldt de proportionale Forandringers Metode. Men ved det kosmologiske Problem, der skal angaa Tilværelsen („Verden") som Helhed, som sammenfattet til Enhed i en Grundlov eller et afsluttende Princip, er man afskaaren fra at gaa frem ved Hjælp af saadanne Rækkedannelser. Tilværelsen som Helhed er ikke et Emne for vor Tænken, der kunde sammenholdes med andre Emner. Den „træder ikke som en Genstand frem, blandt andre, flere". Tilværelsen kender vi kun gennem alle de forskellige Emner, vor Erkendelse kan staa overfor, og i enhver Emnegruppe aabenbarer Tilværelsen sig paa forskellig Maade, uden at vi endda har nogen Sikkerhed for, at dens inderste Væsen er udtømt gennem de Emner, der staar til vor Erkendelses Raadighed. Da det nu — i hvert Tilfælde paa det Punkt af Udvikling, Videnskaben hidtil har naaet — ikke er muligt at føre alle Emner tilbage

til et eneste Emne, et Grundemne („Urfænomen"), saa vil der ikke være anden Vej at gaa end at benytte et enkelt Emne, eller en enkelt Emnegruppe, til at karakterisere Tilværelsen som Helhed. Og de forskellige Videnskaber kæmper da om Retten til at
[84] være afgørende for denne Karakteristik. Problemets Historie viser, hvorledes man stadig er gaaet den Vej at bygge paa en Analogi mellem Tilværelseshelhed og et enkelt Emne, man klart bevidst eller aldeles uvilkaarlig tillagde fundamental Betydning. Tanken (Logiken) eller idethele Sjælelivet (Psykologien) som karakteriserende Emne fører til Idealisme; fysiske og kemiske Processer (Naturvidenskab), betragtede som Urfænomener, fører til Materialisme. Lægger man den Kendsgerning til Grund, at der raader almene Love i Verden, saa at denne derved fremtræder som en Enhed, faar man en Monisme (der igen kan faa idealistisk eller materialistisk Præg); holder man sig til, at Emnerne er forskellige, og at der stadig kan opdukke nye, overraskende Emner, faar man en Pluralisme (der ligeledes igen enten kan være idealistisk eller materialistisk). Og dertil kommer endnu den etiske Interesse, som ofte fører til at se Tilværelsen som Hjemsted for Værdiers Udfoldelse, maaske under haard Modstand. Ved det Valg af et karakteristisk Emne, ethvert kosmologisk Forsøg forudsætter, er det meget ofte denne Interesse, der med større eller mindre Bevidsthed ligger til Grund. Fichte erklærede derfor i sin Tid, at den Filosofi, man vælger, beror paa, hvad for et Menneske, man er. Og Jacobi føjede til, at enhver Filosofi har sit hellige Sted.

Naar der kommer Klarhed over dette Forhold, kan det ikke vække Forundring, at Filosoferne mere og mere lader det kosmologiske Problem ligge og blot opstiller det som et Grænseproblem. De, der i vore Dage med fuld Tillid vover sig til at give et positivt Svar, er fordetmeste ikke Filosofer af Fag. Naar det alligevel fastholdes, at der her er et virkeligt Problem, og at det er af Vigtighed at opstille det med fuld Klarhed, er det af to Grunde, som Kant allerede har peget paa. — For det første arbejder den menneskelige Tanke overfor alle Emner paa at sammenfatte dem til et Hele, og der kan ikke paa Forhaand afstikkes Grænser for denne Stræben. Der lyder her et Excelsior, som udspringer af Tankens inderste Natur. Naar det ikke længere lader sig høre, betyder det Tankelivets Død. Selv om det staar klart, at en absolut Afslutning her ikke er mulig, vil der dog være Trang til en foreløbig Afrunding, skulde denne endog kun have Gyldighed for et enkelt Slægtleds eller tilsidst kun for en enkelt tænkende Personligheds Vedkommende. Og enhver alvorlig Stræben i denne Retning vil kunne have sin Betydning, om ikke direkte, saa dog igennem sine Sidevirkninger, gennem det Lys, der kastes over menneskelig Tænknings Væsen eller over den enkelte Tidsalders eller det enkelte Folks Natur, eller i hvert Tilfælde over

den enkelte tænkende Personligheds Karakter. Selv hvor der endes med et Spørgsmaal, *[85]* kan dette være af stor Betydning; den menneskelige Tankes Væsen lægger sig nok saa meget for Dagen i at kunne spørge som i at kunne svare, og Evnen til at spørge ret er i Længden den vigtigste. Dersom det er saa, at en absolut Afslutning af Erkendelsen er umulig, saa maa Tankens sidste Ord være et Spørgsmaal. — For det andet vil der trods al Kritik atter og atter vise sig en uvilkaarlig Tendens til at slutte af, idet snart formentlig teoretiske, snart formentlig etisk-religiøse eller poetiske Motiver fører til at hævde et bestemt Lys som det, i hvilket „Verden" baade kan og maa ses. Her kræves der da en aarvaagen Filosofi, som kan holde Justits paa det aandelige Omraade, saa at umodne Forestillinger ikke faar Rang som den højeste Visdom. Netop fordi det ofte er ideelle Motiver, der føre til kosmologiske Spekulationer, gælder det om en Kritik, der kan skelne mellem den illusoriske Tilfredsstillelse og det værdifulde Udgangspunkt. Det gælder om at holde Dogmatismen ude uden dog at hæmme den stadige Stræben efter Sandhed, som for store Aander har havt større Værdi, end Besiddelsen vilde have.

Tegnér siger i et Brev (til Hagberg. 26. Novbr. 1820), at Poesien er Menneskehedens reneste, højeste, menneskeligste Udtryk, og at alt, hvad vi anser for ædelt og højt, ikke er andet end Modifikationer af den. Religion er en af praktiske Grunde begrænset, „omskaaren" Poesi, og Videnskab, især „Metafysik", er „kastreret" Poesi. Der er det sande i denne Ytring, at Menneskets store Expansionstrang, dets uendelige Higen kun ufuldkomment kan tilfredsstilles gennem Religionens Forestillinger og Videnskabens Begreber og fremfor alt ikke maa forvexles med dem. Det er muligt, at en stor og høj Poesi engang vil afløse baade Religion og „Metafysik", og at Grænsen mellem Videnskab og Kunst vil kunne drages med fuld Bestemthed, uden at der føles noget aandeligt Tab ved at overholde denne Grænse.

II. SAMFUNDSLIV

1. *Det sociale Spørgsmaal.*

I det 18. Aarhundrede var sociale og politiske Spørgsmaal allerede før Revolutio- *[86]* nen blevne drøftede med stor Energi og Hensynsløshed, men kun indenfor en lille Kreds af frie Aander, som endog var meget betænkelige ved Tanken om, at disse Drøftelser skulde kunne paavirke større Kredse. De følte sig dog ganske sikre paa,

at „Oplysningen ikke vilde naa ud i Forstæderne"; den frie Drøftelse og de Fremtidsperspektiver, den førte til, skulde og maatte være forbeholdt „ordentlige Folk". Selv om der i det 18. Aarhundrede rørte sig en Bevidsthed om det sociale Problems Existens, var den dog, lige til Revolutionen havde taget Fart, begrænset til nogle faa. Det er Jean Jacques Rousseau, der har stillet det sociale Problem gennem sin Kritik af den moderne Kultur, som ved Arbejdets Deling paa det materielle Omraade gør den enkelte Arbejder til en Maskine eller endog til blot et Led i en Maskine, og som paa det aandelige Omraade løser Tankelivet fra dets naturlige Sammenhæng med Instinkt og Følelse. Livets uvilkaarlige Former trues med Opløsning.

Den forandrede Stilling, det sociale Spørgsmaal faar i Løbet af det 19. Aarhundrede, betinges for det første ved, at Nøden i Arbejderverdenen tog til eller dog føltes stærkere, men for det andet derved, at Forholdene paa den materielle Kulturs Omraade blev skarpere belyste gennem voxende Erfaring og grundigere Eftertanke, en Eftertanke, som vaktes hos Mennesker i alle Samfundets Lag. Den afgørende Ejendommelighed ved Spørgsmaalets Optræden i det nittende Aarhundrede bestaar netop deri, at alle Klasser i Samfundet deltager i dets Drøftelse. Det havde man endnu ikke haft Exempler paa i Historien. Den dunkle Mængde, som udgjorde Samfundenes underste Lag, havde hidtil kun gennem Oprør — Slaveopstande, Bondekrige o. s. v. — ladet høre fra sig. Nu traadte den selv op for gennem sine Overvejelser og Beslutninger at medvirke til at
[87] finde Udveje for Samfundets Brøst. Revolutionens Proklamation af Frihed, Lighed og Broderskab vakte Forestillingen om et Ideal, i Forhold til hvilket Virkeligheden maatte komme til at staa i et grellere Lys, end saalænge man ikke havde faaet Anelse om nye Muligheder. „Oplysningen" var naaet ud til Forstæderne. Man kom ud over det 18. Aarhundredes Aandsaristokrati. Hos mange i de bedre stillede Klasser gjorde der sig en Forstaaelse og en praktisk Sympati gældende, som hidtil havde manglet. For en stor Del var det da ogsaa Mænd af disse Klasser, der førte Ordet under Drøftelsen og ledede det Arbejde, der førte til Fremskridt. Det var af stor Betydning, at de intellektuelle og de materielle Kræfter kunde mødes, saa at Drøftelsen af det store Problem kunde foretages, ikke blot af dem, der havde Tid og Evne til gennemført Eftertanke og grundigt Studium, men ogsaa af dem, der umiddelbart led under Forholdene.

Det var naturligvis ikke altid en Elite fra begge Sider, der førte Diskussionen, og ikke sjeldent afbrødes denne af Vold og Overgreb. Under den Klassekamp, der udviklede sig paa Grund af de modstridende Interesser, udslyngedes der Haansord fra begge Sider — undertiden var det samme haanende Betegnelse, begge Parter brugte. Karakteristisk er især den Rolle, Ordet „Masse" kom til at spille. Fra konservativ Side

kaldte man Arbejderne for „den store Masse“. De var i Aarhundredets første Tid endnu uorganiserede, uden fast Ordning og uden klare Forestillinger om eget Tarv saa lidt som om Samfundslivets Betingelser. Saa faldt da for en aristokratisk Betragtning (der langtfra var en aandsaristokratisk) al Bevidsthed bort om, at man stod overfor personlige, individuelle Væsener, der ønskede at leve Livet paa en menneskelig Maade, og man frygtede, at i det Kaos, man mente at se for sig, skulde al Kultur, eller dog hvad man ansaa for Kultur, gaa under. Paa den anden Side brugte Arbejderne og deres Førere Ordet Masse som Haansord overfor deres Modstandere fra andre sociale Lag, hvem de betragtede som uberettigede Nydere af, hvad de ikke selv havde frembragt, og de havde ingen Forstaaelse af den Opfindsomhed og Energi, af det Arbejde i Forskningens og Fremskridtets Tjeneste, som den tredie Stand havde ydet. Begge Parter var desuden tilbøjelige til at mene, at Problemet var helt nyt. Og dog er det et Spørgsmaal, der under forskellige Former gaar gennem hele Verdenshistorien, og som — mærkeligt nok, men psykologisk set forstaaeligt — især melder sig lige efter, at der er sket visse Fremskridt i Retning af Frigørelse. Saalænge Trældom eller Livegenskab bestod, hørte den enkelte Træl eller Livegne dog med til Huset eller til Godset, kunde *[88]* føle sig solidarisk med dets Interesser og have sin Existens betrygget ved at høre til denne bestemte, snevre Kreds, ligesom Herrens Egeninteresse maatte føre til at yde Hjælp og Beskyttelse. Men da den patriarkalske Ordning havde ført til Misbrug, og da derfor Afhængighedsforholdet løsnedes eller løstes, førte denne Frigørelse til, at den enkelte frigivne isoleredes og henvistes til at kæmpe Livets Kamp paa egen Haand. Da rejser der sig et socialt Spørgsmaal. Beskyttelsen er forsvunden, og intet nyt Tilhold, ingen ny Støtte er at finde. Fattigdommen udviklede sig i Middelalderen især efter det personlige Slaveris Ophøren, og en lignende Tiltagen af Nøden opstod ved Livegenskabets Ophøren og ved Afskaffelsen af Lavene. Ophævelsen af de gamle Former var i hvert af disse Tilfælde Retfærdighedshandlinger paa Grund af de store Misbrug, der havde fundet Sted, men stillede tillige Problemer, der kun kunde løses ved nye Udslag af den Retfærdighed, der havde ført til Frigørelsen. Disse nye Udslag lod vente paa sig, for en historisk Betragtning paa Grund af Kortsynethed paa begge Sider.

Skulde der peges paa et bestemt Tidspunkt som afgørende for den nyere Tids sociale Spørgsmaal, har den tyske Nationaløkonom Lujo Brentano vistnok med Rette fremhævet den Vending, som medførtes ved, at Verdenshandelen fra det 13. og 14. Aarhundrede af fik afgørende Indflydelse paa Produktionen, saa at denne ikke som hidtil overvejende bestemtes ved det huslige eller stedlige Behov. Bytteværdi fik nu

Overvægt over Brugsværdi. Der behøvedes nu mere Kapital og flere Arbejdere, end den stedbundne Omsætning havde krævet. Og de nye Skarer af Arbejdere kom fra Landet, i Begyndelsen især frigivne eller flygtede Livegne. Dermed begyndte den Tilstrømning fra Land til By, som i det 18. Aarhundrede Rousseau og andre Forfattere klagede over, og hvori de saa et Opløsningsfænomen.

Det var altsaa ikke et helt nyt Problem, det 19. Aarhundrede fik at brydes med, men et Problem, der havde udviklet sig gennem Aarhundreder, skønt det nu fik en ganske særegen Brod, dels paa Grund af de økonomiske Forholds Udvikling, dels paa Grund af den nærmest forudgaaende Tidsalders Kritik og Revolution. Intet Under, at det har hvilet paa mange, og ikke de ringeste, af Aarhundredets Mennesker som en Mare, og direkte eller indirekte hænger sammen med den pessimistiske Strømning, der atter og atter dukker op i Løbet af Aarhundredet. Heller intet Under, at Aarhundredet, trods
[89] megen god Villie og stor Evne, kommer til at efterlade Problemet til sin Efterfølger eller sine Efterfølgere. Men Bevidstheden om dets Existens er vakt som ingensinde før, og gennem Drøftelsen i Videnskaben, i Pressen og i Folkerepræsentationerne er der i hvert Tilfælde sørget for, at det ikke saa let vil forsvinde.

2. *Praktiske Fremskridt.*

Selv om der var dem, der allerede i Begyndelsen af Aarhundredet saa de Vanskeligheder for Samfundslivet, der laa i Arbejderspørgsmaalet, raadede der dog gennemgaaende i de første Tiaar en Tillid til, at man var paa den rette Vej. Der var jo proklameret baade personlig Frihed og Næringsfrihed! Nu kunde jo enhver tage fat efter sin Evne og sin Lyst. I Erhvervsdriften saa man enten, med Adam Smith, en af Forsynet i den menneskelige Natur nedlagt Trang, hvis Virkninger maatte blive til Gavn for Samfundet, naar den blot fik Lov at røre sig med fuld Frihed, og det kunde den jo nu, — eller man saa i den en Ytring af en Naturlov, der virkede med Nødvendighed og nok vilde formaa at læge de Onder, den for en Tid kunde medføre.

Det maa vel fastholdes, at den Opfattelse, der proklamerede frit Erhverv som det ene fornødne og stolede paa Selvopholdelsestrangen hos de enkelte som den bedste Leder, hos Tidens aandelige Førere udsprang enten af religiøse Forudsætninger eller ogsaa af Forvisningen om, at den ene rette Vej til almen Velfærd var, at enhver sørgede for sig selv. Jeremy Bentham, Tidens betydeligste Retsfilosof, saa i den Klogskab, hvormed de enkelte Mennesker arbejder hvert for sin Lykke, det sikre Grundlag for Ret og Moral. Han var selv ledet af Sympati med Mennesker. Det var i Kraft af denne

Sympati, at han glædede sig over den Interessernes Harmoni, som han var vis paa vilde aabenbare sig, naar alle med Klogskab fulgte deres Egeninteresser. — Naturligvis var der ikke faa, for hvem denne Tro paa Interessernes Harmoni var en velkommen Grund til at isolere sig, sørge for sit eget Tarv, mele sin egen Kage, og saa at lade de andre sørge for sig selv, hvad enten de havde en Kage at mele eller ikke.

For Arbejderne maatte det derimod komme til at staa, som om det var en helt fremmed Verden, de var komne ind i. De havde deres Frihed, men de havde ogsaa deres tomme Hænder, og den tiltagende Brug af Maskiner syntes at maatte forringe den Brug, der kunde være for menneskeligt Arbejde. Hvad skulde de da bruge deres Frihed *[90]* til? Overfor de for dem uforstaaelige Urimeligheder, de stødte paa, fik Fortvivlelse og Trods ofte Luft i Ødelæggelse af Maskiner og i andre Uroligheder.

Altsaa man stolede fra den ene Side paa Frihedens velsignelsesrige Virkninger, fra den anden Side saa man ikke, hvad man skulde bruge Friheden til. — Det viste sig, som en dansk Forfatter har udtrykt sig, at Frihedens Gudinde ikke, som mange troede, lægede alle Saar, men at hun kun blottede dem.

Frihedsprincipet var i den amerikanske og franske Revolution blevet proklameret som en selvindlysende Sandhed. Men selve Proklamationen var dog bleven fremkaldt ved de Erfaringer, man havde gjort om Misbrug og Undertrykkelser, som gamle, sig selv overlevende Institutioner gav Anledning til. Da Fortidens Sammenslutninger, særlig Lavene, havde ført til Misligheder, gik man i sin Iver saa vidt, at man forbød alle Sammenslutninger, baade mellem Arbejdsgivere indbyrdes og mellem Arbejdere indbyrdes. Dette Forbud stammer fra Turgot's Ministerium. Det blev ophævet ved hans Fald, men udstedtes igen under Revolutionen (1791), og en tilsvarende Lov udstedtes i England (1799). Ogsaa senere betragtede Teoretikerne længe industrielle Sammenslutninger som fordærvelige, fordi de hindrede den „frie" Brug af Kræfterne. Og Arbejderne selv var længe om at indse, at Forbudet mod Sammenslutninger var den vigtigste Hindring paa deres Vej. Endog de radikale engelske Politikere, der arbejdede for Forbudets Ophævelse, fordi det stred mod Frihedsprincipet, der jo ogsaa maatte omfatte Frihed til at slutte sig sammen med andre, — endog de mente, at Ophævelsen af Forbudet ingen væsentlige Virkninger vilde have. Det skulde komme ganske anderledes.

Trods Forbudet havde Arbejderne dannet Foreninger, som blev forfulgte (medens der ikke synes at være skredet ind mod Arbejdsgivernes Foreninger). Men de vigtigste Arbejderforeninger holdt Kampen ud. Og da Forbudet ophævedes i England (1824), ved hvilken Lejlighed især Francis Place, der senere spillede en stor Rolle ved den

første Parlamentsreform, var virksom, tog Sammenslutningen Fart. Fagforeninger dannedes og sluttede sig sammen (til Trade Unions), og der viste sig nu en stor Solidaritet indenfor Arbejdernes Klasse.

Udviklingen i England blev forbilledlig for Tingenes Gang i andre Lande, og vi behøver ikke at følge denne i det enkelte. Med de store Sammenslutninger — foruden
[91] Fagforeninger: Produktions- og Brugsforeninger — var en ny social og politisk Magt traadt ind i Verden. Det var da et helt nyt Princip, der laa til Grund, ti Retten til Sammenslutning var, som de radikale engelske Politikere saa, en Følge af Frihedsprincipet; Associationen var en Fortsættelse af Emancipationen. Tillige var Sammenslutning en Forberedelse til det Broderskab, der vel var blevet proklameret senere end Friheden, men mentes at høre nøje sammen med den. Denne Sammenslutning indenfor Arbejderklassen er den største sociale Begivenhed i det 19. Aarhundrede. Den blev til efter megen Famlen og under megen Misundelse. — Jeg tillader mig at gentage her, hvad jeg sagde herom i en Tale paa Universitetet i min sidste Forelæsningstime i det 19. Aarhundrede (19. Decbr. 1900).

„En social Bevægelse som den, der er foregaaet i det 19. Aarhundrede, har ingen tidligere Tid kunnet fremvise. Hidtil havde Historien bevæget sig hen over Hovederne paa den store Masse. De historiske Kampe udfægtedes mellem de højere Lag i Samfundet, og den dunkle Mængde tog ikke aktiv Del i dem. Fra først af langsomt, men derefter med stigende Fart er Arbejderstandens Frigørelse og Organisation skreden frem, og det er blevet den muligt paa selvstændig Maade at deltage i den offentlige Diskussion og i Lovgivningsarbejdet. Den umodne Menneskehed har ikke ventet paa, at Ideerne kom til den; den har voxet sig frem, saa den selv kunde faa Øje paa Ideerne og blive modtagelig for dem. Ti med den fremskridende Organisation og den stigende Selvstændighed er ogsaa i den store Mængde Trangen til Delagtighed i den ideelle Kultur stegen ..... Ingensinde i Historien har den ideelle Kultur havt en saa bred Basis i Menneskeslægten som nu. Dens ypperste Værker vil stedse fødes i Ensomhed, og den vil foreløbig, maaske for bestandig, direkte og med fuld Forstaaelse kun kunne nydes af faa; men gennem Mellemled og mange Omsætninger kan den nu komme stedse voxende Kredse til gode. Hvilke Vanskeligheder der end staar tilbage, — Sløvhedens og Blindhedens Tid er forbi.“ —

Saalænge Sammenslutningerne kun omfattede de faglærte Arbejdere, betegnede de et Aristokrati indenfor Arbejderklassen. Det er nu engang saa, at Udviklingen foregaar lagvis, og Forskellen, tildels Modsætningen mellem de forskellige Lag af Arbejdere gør sig stadig, mildere eller stærkere, gældende i det sociale Spørgsmaals

følgende Historie. Men de socialistiske Ideer, som mere og mere fik Raaderum, førte til en Udvidelse af Rammerne og til Organisation af de ulærte Arbejdere. Den hele Bevægelse er dog ikke blot en Anvendelse af Frihedsprincipet til at begrunde Retten *[92]* til Sammenslutning; ti gennem Sammenslutningerne voxer de enkeltes Selvfølelse, deres Sympatiers Horizont udvides og Trangen til Kundskab vækkes. Og Kampen angik ikke blot Hævdelsen af en menneskelig Levefod; man stræbte efter Forkortelse af Arbejdstiden, for at der kunde blive Tid og Kraft tilovers til Delagtighed i aandelig Kultur. Arbejderen følte sig som andet og mere end blot Middel for Produktionen og blev selv anerkendt som en af dem, Produktionen skulde komme til gode. Hvad en stor Moralfilosof havde udtalt henimod Slutningen af det 18. Aarhundrede, — at ethvert Menneske skal betragtes som Formaal og aldrig blot som Middel, — det skred nu sin Virkeliggørelse imøde.

Af stor Betydning blev det ogsaa, at nu en regelmæssig Forhandling med de andre Klasser var mulig, dels gennem det Overblik over de økonomiske Forhold, Arbejderne nu selv lettere kunde vinde, dels derved, at der nu kunde stiftes Voldgiftsretter, for hvilke de forskellige Gruppers Interesser kan afvejes, og deres Adfærd angribes og forsvares. Herigennem opdrages de andre Klasser i Samfundet ligesaa vel som Arbejderne; de lærer, at der er andre sociale Verdener til end deres egen, og de lærer Grænserne at kende for deres egne berettigede Krav. Under de Forhandlinger, der førtes, har det ofte vist sig, at det var to etiske Systemer, der stod overfor hinanden. Det skortede ofte paa Forudsætninger, der anerkendtes af begge Parter. Ofte var det udvortes Kompromiser, der en Tid stansede Kampen; men gennem hele Stridens Gang kunde det dog spores, at Forudsætningerne nærmede sig hinanden.

3. *Teoriernes Kamp.*

Som det ses af den praktiske Udvikling, der er karakteriseret i det foregaaende, sker denne Udvikling uvilkaarlig og ofte ubevidst under Indflydelse af visse Forudsætninger, der enten blot skyldes Fortidens Erfaringer eller tillige indeholder Spirer til nye Tankeretninger. Saaledes førte Frihedsprincipet ud over den Begrænsning, man en Tid havde villet sætte for dets Anvendelse; den frie Sammenslutning var dets uundgaaelige Konsekvens, og den førte igen til nye Magtforhold indenfor Samfundet. De organiserede Arbejdere staar nu som en Magt i Staten.

Hermed hang ogsaa et andet Punkt sammen. Frihedsprincipet havde havt sin Betydning ved at aabne Mulighed for Initiativer, for nye Arbejdsretninger og nye *[93]*

Institutioner. Det blev af Betydning for Produktionen. Den ældre Nationaløkonomi (Adam Smith og hans Efterfølger) var væsentlig en Teori om Produktionen og dens Betingelser. Men efterhaanden skød Spørgsmaalet om Fordelingen sig frem i Forgrunden ved Siden af Spørgsmaalet om Produktionen. Det viste sig nemlig, at Loven om Interessernes Harmoni faktisk ikke gjaldt for det bestaaende økonomiske Samfund. Selve Produktionen led under Arbejdernes uheldige økonomiske Forhold, og Producenterne kom ogsaa til at lide mere derved, end de var sig bevidste. Naar den sociale Nytte, som Bentham havde krævet, skulde afgive Maalestokken, saa maa Fordelingen af det, der produceres, ogsaa blive et væsentligt Synspunkt. Den fremragende Stilling, Stuart Mill ved Midten af Aarhundredet indtog i det sociale Spørgsmaals Historie, skyldes især hans klare Sondring mellem Betingelserne for Produktionen, der tildels kan formuleres som Naturlove, og Betingelserne for Fordelingen, der væsentlig hænger sammen med sociale Magtforhold. (Political Economy. 1848 — dog især i 2. og 3. Udgave). Ved denne Sondring mente Mill paa dette Tidspunkt at kunne mægle mellem Kapitalisme og Socialisme, der mere og mere traadte i Modsætning til hinanden i Teori saavel som i Praxis.

Socialistiske Teorier havde forlængst gjort sig gældende, paa Renaissancetiden saaledes i to geniale Værker, Thomas More's „Utopia" og Campanella's „Solstat". I det 19. Aarhundrede mylrede de frem i mangfoldige Former. Man kan, som jeg har søgt at vise i min „Etik" og endnu fastholder, skelne mellem fire Hovedformer af Socialisme, den utopiske, den filantropiske, den spekulative og den empiriske.

Den utopiske Socialisme udspringer af Fantasien, der sættes i Svingning ved Tidens Nød og drives til at udforme Fremtidsbilleder, som skildrer et harmonisk Samfund, hvor der er raadet Bod paa alle sociale Ulemper. Saadanne Skildringer (i dansk Literatur kan nævnes Sibbern's) har deres Betydning, dels som Udtryk for, hvor man til en given Tid mener, at Skoen trykker, dels som Symptomer paa, i hvilken Retning man tænker sig Hjælpen at ligge. Et karakteristisk Træk for de fleste Skildringer af „Utopia" („et Land, der ikke ligger nogetsteds") er den Vægt, der lægges paa, at Menneskene faar tilstrækkelig Fritid, saa at deres aandelige Evner kan udvikles udenfor de Omraader, hvor deres specielle Arbejde lægger Beslag paa dem.

[94] Den filantropiske Socialisme, der i det 19. Aarhundrede repræsenteres af St. Simon, Owen og Fourier, udspringer af Menneskekærlighed og appellerer til Menneskers Følelser. Den tænker sig frie Foreninger som Vej til Maalet og stoler paa, at Arbejdsgivere og Arbejdere vil kunne virke sammen uden Statstvang. I England, Frankrig og Schweiz, og derefter i andre Lande, har denne Retning øvet stor Indflydelse gennem

Stiftelse af Produktions- og Brugsforeninger.

Den spekulative Socialisme, hvis Hovedmand er Karl Marx (Das Kapital. 1867), ser med Haan paa Fantasterne og Filantroperne. Den hævder Muligheden af en rent tankemæssig Paavisning af, at Historiens Gang fører i Retning af en Koncentration af Kapitalen paa meget faa Hænder, medens samtidig Arbejdernes Nød stiger i stedse stærkere Grad. Naar saa Arbejderne, drevne frem af Nøden, forener sig og bemægtiger sig den politiske Magt, vil det være en let Sag for dem at expropriere de faa Kapitalister og derved faa Produktionsmidlerne i deres Magt. Det er dog ikke de enkelte Arbejdere, der kommer til at eje Produktionsmidlerne, men Staten, hvis Politik Arbejderklassen saa kommer til at bestemme.

Den empiriske Socialisme, hvis Hovedværk er Sidney and Beatrice Webb's „History of Trade Unionism" (1894), kræver, at det skal undersøges, særlig ad Forsøgets Vej, hvilke Omraader der egner sig til kommunal eller statslig Drift, og hvilke der foreløbig eller maaske for bestandig maa overlades til privat Foretagsomhed. —

En anden Inddeling af de socialistiske Teorier er forsøgt af Werner Sombart (Kapitalismus und Sozialismus) og efter ham af Muckle (Geschichte der sozialen Ideen im 19. Jahrhundert). Disse Forfattere skelner mellem den rationale Socialisme, der mener, at en vis bestemt social Ordning er en nødvendig Følge af selve Menneskets Natur, og den evolutionistiske Socialisme, der ikke antager uforanderlige Normer for social Ordning, men hævder, at de sociale Livsformer undergaar stadige Ændringer, hvis Maal og Retning Tænkningen skal finde for derefter at bestemme, hvad Tingenes nødvendige Gang maa medføre i Retning af social Ordning. Jeg kan ikke se, at alle de ovenfor omtalte Synsmaader kan faa en naturlig Plads, naar Modsætningen mellem en uforanderlig Menneskenatur og en stadig Udviklingsproces lægges til Grund. Hverken Utopister eller Filantroper behøver at anse Menneskets Væsen som givet en Gang for alle. Og for den meget betydningsfulde empiriske Socialisme bliver der slet ingen Plads, skønt den synes at faa større og større Betydning. De fire Arter, jeg finder, betoner henholdsvis Fantasi, Følelse, Tænkning og Erfaring. Men da disse sjælelige Elementer aldrig virker isolerede hvert for sig, men stedse i Forbindelse *[95]* med hverandre, vil der ikke kunne være nogen skarp Grænse mellem de fire Arter. I Nutiden er den største Vægt at lægge paa Modsætningen mellem den spekulative og den empiriske Socialisme. Det er egentlig mellem dem, at Slaget nu staar. Det vil derfor være af Interesse for vor Opgave at karakterisere dem lidt nærmere.

Den spekulative Socialisme saaledes som Karl Marx efter flere Forarbejder havde fremstillet den i „Das Kapital" (1867), blev i Aarhundredets sidste Del af overvældende

Betydning i den sociale Kamp. Den anerkendte ikke Mill's Distinktion mellem Produktion og Fordeling. Staten burde paa Arbejdernes Vegne overtage Produktionsmidlerne og hele Arbejdet saavel som Fordelingen af Arbejdsudbyttet. Det materielle Arbejde er Kilde til al Værdi. Den sociale Udvikling, især Arbejdsdelingen, har ført til, at Arbejdsmidlerne (Jorden og Redskaberne) er gaaede ud af Arbejdernes Hænder og komne i nogle faa Kapitalisters Hænder, hvem saa den største Del af Udbyttet tilfalder. Men den fremtidige Udvikling vil føre til, at Kapitalismens Magt brydes gennem Arbejdernes politiske Magt, og Staten overtager da Ledelsen.

Marx Teori er en Katastrofeteori ligesom Cuvier's Geologi. Om den Tingenes Tilstand, der vil indtræde efter Katastrofen, udtaler han sig i sine senere Skrifter meget ubestemt. Han og hans Tilhængere mener, at det er tidsnok at tale om den fremtidige Tilstand, naar Katastrofen er overstaaet. Her svigter altsaa den spekulative Konstruktion, der anvendtes med Selvsikkerhed, saalænge der var Tale om Fortiden.

Medens ældre Nationaløkonomer mente at kunne paavise evige Love for Arbejdet, sociale Naturlove, hævder Marxismen, at alle sociale Love er betingede ved de økonomiske Forhold, som de til given Tid er. Og det gælder ikke blot Lovene for Arbejdets Ordning. Hele Statslivet, saavel som al Videnskab, Kunst, Moral og Religion er afledet af og betinget ved de til hver Tid forhaandenværende økonomiske Forhold, er egentlig kun et Spejlbillede af disse. Det er ikke Menneskenes Tanker, der ordner deres Liv, men det er de praktiske, økonomiske Livsforhold, der betinger deres Tanker, deres Fantasi og deres Følelse. Derfor er hele Historien en Række af Klassekampe.

Det storartede Billede, Marx har udkastet af Udviklingsgangen i Historien, er dog ikke, som han mener, Frugt af ren objektiv, intellektuel Undersøgelse, uden alle moralske eller „ideologiske" Forudsætninger. Marx er en stor etisk Idealist og
[96] taler tilsidst i Retfærdighedens Navn. Derved forstaas den Indignation, der bryder frem mellem Linierne i hans Bog, som ifølge Programmet skulde være en Logik paa evolutionistisk Grundlag. Et enkelt Sted udtaler han endog ligefrem et Princip, der direkte minder om Kant's Moralprincip. Han erklærer nemlig, at Arbejderen ikke er til for de økonomiske Produkters Skyld, men at omvendt de er til for hans Skyld. Dette „er til" maa betyde „bør være til", ti ifølge Marx er det jo netop ikke saaledes. Og selve dette Moralprincip udtrykker den Humanitetstanke, der har arbejdet sig frem i den nyere Tid, særlig gennem det 18. Aarhundredes filosofiske Diskussioner. Atter her viser en af det 19. Aarhundredes betydningsfulde Tanker sig at være Udførelse og Anvendelse af dets Forgængeres Tanker. Medens Kant særlig anvendte sit Moralprincip mod Livegenskab, blev det af Marx rettet mod Arbejdernes sociale og økonomiske

Afhængighed, der endnu bestod trods Proklamationen af den personlige Frihed.

Hvad der ifølge Marx skulde hidføre Katastrofen, var Koncentrationen af Kapitalen paa nogle faa Hænder, og tillige den stigende Nød i Arbejderbefolkningen. Spaadommen i disse to Henseender kan ikke siges at være slaaet til. Og dertil kommer, hvad Erfaringen viser, at Arbejdsproduktets Værdi ikke blot beror paa det Arbejde, det har kostet, men ogsaa paa den Brug, der er for det, og som hverken Arbejderen, Kapitalisterne eller Staten raader for. Endelig viser Erfaring ogsaa, at personligt Snille og energisk Initiativ er af saa væsentlig Betydning for Produktionen, baade paa det materielle og det aandelige Omraade, at den materielle Arbejder ligesaa lidt kan siges at være den egentlige Aarsag til Udbyttet, som Bælgetræderen kunde siges at være den egentlige Aarsag til Orgelmusiken. Paa saadanne Erfaringer lægger den empiriske Socialisme Hovedvægten, især overfor det Spørgsmaal, hvorvidt kollektiv Produktion paa de enkelte Omraader kan træde istedetfor individuel Produktion. Den lægger Vægt paa, at Forsøgene i denne Retning først gøres i mindre Kredse, saaledes i Kommunerne, før de gøres i de større. Den søger fremfor alt at forbedre Arbejdernes hygiejniske, huslige og intellektuelle Levefod. Den begynder fra neden, medens den spekulative Socialisme begynder fra oven. Det er karakteristisk, at medens Marxismen stammer fra Tyskland, hvor Statstanken i Teori og i Praxis staar ophøjet over det frie Kultursamfunds Idealer og Initiativer, er den empiriske Socialisme især tilhuse i England. Selve Udtrykket „empirisk Socialisme“ skyldes Sidney og Beatrice Webb. Den Opfattelse, dette Udtryk betegner, er iøvrig ikke meget forskellig fra den, Stuart *[97]* Mill i sin Tid gjorde gældende, naar han f. Ex. erklærede, at vi endnu hverken vide, hvad fri Selvvirksomhed i sin højeste Form kan udrette, eller hvad en gennemført Socialisering af alle Produktionsforhold vil kunne bevirke. Og han ser (hvad han især har udtalt i sin Selvbiografi), at der er en indre Sammenhæng mellem disse to Sider af Problemet. Sand individuel Frihed for alle bliver kun mulig gennem indgribende sociale Reformer, der kan give de enkelte en saadan Uddannelse og Undervisning, at de kan komme til at bruge deres naturlige Evner paa lige Grund med andre. Men paa den anden Side er Frihed og aandelig Udvikling ikke blot Resultater af sociale Forhold, men er selv en Betingelse for, at social Udvikling kan blive mulig og føre til det rette Maal. Heri ligger tillige et stadigt Vexelforhold mellem aandelig og materiel Kultur. Brodden, den stadig virkende Brod i det sociale Problem, ligger netop i Modsætningen mellem det Individuelle og det Sociale og i Modsætningen mellem aandelig og materiel Kultur. Der vil her stedse gøre sig et irrationelt Forhold gældende, selv om nok saa mange Mellemled findes.

Socialistiske Ideer kom dog ikke til at være eneraadende indenfor Arbejderklassen. Allerede tidligere i Aarhundredet havde der rejst sig en individualistisk Reaktion mod Socialismen i den saakaldte Anarkisme. Ordet Anarkisme var brugt af Proudhon i dets oprindelige, negative Betydning „Fraværelse af alt Herredømme". Der kan godt være Forbindelse mellem Mennesker uden Tvang og uden Herskermagt. Hvad der fører Anarkisten til Fælleskab med andre Mennesker, er dels Trangen til at hjælpes af dem, dels Trangen til at hjælpe dem. Hos Mænd som Proudhon og Kropotkin stod denne Side af Anarkismen i første Række. De lagde særlig Vægt paa Livet i de snevrere Samfund, hvor allerede Naboforholdet udvikler en Fællesskabsfølelse og den „gensidige Hjælp", som Kropotkin i sit interessante Skrift „Mutual Aid" 1902 stillede i skarp Modsætning til Statens paa Magt støttede Regulering af alle Forhold. Men der var Anarkister, hvis hele Liv gik hen i Kamp med al Myndighed i Verden, i hvilken Form den saa fremtraadte. Bakunin var en Type paa denne Art Anarkister. Han bekæmpede først det gamle Statssamfund, hvis Fordærvelighed hans Erfaringer i Rusland havde aabnet hans Øjne for, men senere bekæmpede han ikke mindre energisk den organiserede Socialisme og Karl Marx. I endnu højere Grad end Marxismen maatte
[98] han, hvad Fremtiden angaar, lade sig nøje med ubestemte Hentydninger til, hvad der skulde komme efter det Kaos, han ønskede at fremkalde.

I Frankrig optraadte henimod Slutningen af Aarhundredet den saakaldte Syndikalisme, en social Filosofi, der mere end nogen anden social Teori har udviklet sig indenfor selve Arbejdernes Kreds, selv om Filosofer af Fag for en Tid sluttede sig til. Syndikat er det franske Navn for Fagforening. Forskellige Syndikater i samme By slutter sig sammen til en Arbejdsbørs (bourse de travail); Syndikalister af samme Fag i et Distrikt til en fédération régionale; de forskellige regionale Foreninger har igen dannet en Conféderation nationale (1895), og de forskellige Arbejdsbørser har endelig sluttet sig sammen med den nationale Konføderation til Confédération générale du travail (1902). Indenfor disse Foreninger har Syndikalismens Teori udviklet sig. Den vigtigste Repræsentant for den er Arbejderen Ferdinand Pelloutier, som har udviklet den i flere Skrifter. (I en Afhandling „Le Syndicalisme revolutionnaire" har Challaye i „Revue de Métaphysique et de Morale", 1907, givet en interessant Fremstilling af Syndikalismens Teori. Foruden den revolutionære Syndikalisme er der ogsaa en Syndicalisme reformiste og en Syndicalisme jaune, der i denne Sammenhæng har mindre Interesse).

Hvad der binder Syndikalisterne sammen, er den fælles Faginteresse. Der tilstræbes Oprettelse af frie Værksteder, hvor personlig Pligtfølelse og Arbejdsglæde træder

istedetfor Mestrenes Autoritet og skaber en gensidig Sympati mellem de enkelte, der gør al Tvang overflødig. Ikke en mekanisk Nødvendighed, som Marx troede, men selve det frie Arbejde frembringer det nye Samfund, indenfor hvilket den rette Fordeling af Udbyttet kan finde Sted, som Staten aldrig kunde bringe det til. Et Samfund af frie Mennesker kan, ifølge Pelloutier, kun være levedygtigt gennem en Opdragelse, der baade foregaar paa det moralske, det administrative og det tekniske Omraade. Vel besidder de fleste Arbejdere endnu ikke den økonomiske Indsigt, som er den eneste sikre Fører for Arbejderforeningerne, men Pelloutier haaber, at der gennem Arbejderbørserne vil opsamles Erfaring og tilvejebringes en intellektuel Sans, der til sin Tid kan sætte Arbejdets retfærdige Suverænitet istand til at afløse Kapitalen i Ledelsen af de menneskelige Interesser. Filosofen Sorel, der en Tid sluttede sig til Syndikalisterne, udtrykte dette saaledes (i en vis Tilslutning til Bergson), at der vilde udvikle sig en Intuition angaaende sociale Formaal og Midler, og at der ved den instinktivt kunde løses Gaader, som den fra al umiddelbar Trang og Følelse isolerede *[99]* moderne Forstand forgæves søgte at gætte.

I de Motiver, den henviser til, og i de Idealer, den opstiller, er Syndikalismen af positiv Karakter. Kritiken af det bestaaende Samfund laaner den fra Socialismen. Men den er uenig med denne derved, at Begreber som Stat og Nation aldeles forkastes. Der anerkendes ingen historisk Udvikling, ti der er ingen Forskel mellem den nyere Tids Lønarbejder og tidligere Tiders Livegne og Slaver. Demokratiet forkastes, fordi det blander forskellige Klasser sammen i Kamp for fælles politiske Formaal. Der skal overhovedet ingen politiske Partier være mere, end ikke noget socialistisk Parti (som jo endog rummer Millionærer i sin Midte). Syndikalisterne vil overhovedet ikke deltage i Politik, da al Politik maa gaa ud paa en foreløbig Anerkendelse af det bestaaende Samfund.

Spørger man nu om Midler og Veje til at gøre dette frie, ideale Samfund muligt, frembyder den syndikalistiske Teori to Ejendommeligheder.

I Modsætning til Demokratiet indskærper Syndikalisterne, at det ikke kan gaa an at vente, indtil en fuldt bevidst Majoritet slutter sig til de nye Ideer. Pelloutier, som er bleven kaldt Syndikalismens Fader, indrømmer, som vi har set, at de fleste Arbejdere endnu ikke har den økonomiske Indsigt, som hører til for at kunne tage Stade efter begrundet Overbevisning. Derfor maa en lille Kreds af intellektuelt udviklede Syndikalister tage Ledelsen, en Elite, som handler paa Mængdens Vegne og til dens Bedste. Hvad der tilsigtes, vil jo være til Bedste for alle Arbejdere, ogsaa for de „gule“ Syndikalister, der anser fredelig Samvirken med Arbejdsgiverne for mulig. Et saadant

nyt Aristokrati er nødvendigt, fordi der maa handles hurtig; det rette Øjeblik for Demonstrationer og Striker maa gribes. Derfor er Syndikalismen ogsaa en Fjende af Voldgift, som fører til at trække Tiden ud ved Forhandlinger og Formaliteter, og som til Afslutning kræver Afstemning af hele Mængden. Førerne skal naturligvis have Mængden med sig; men den kan vindes ved rask Optræden i en Forsamling, hvor der stemmes ved Haandsoprækning og i Begejstring, medens hemmelig Enkeltafstemning opløser Solidariteten og let lader den enkelte i sin Ensomhed glemme, hvad han skylder hele Standen. I Modsætning til parlamentarisk Forhandling om nye Love og til fredelig Forhandling med Arbejdsgiverne stilles direkte Handlen

[100] (action directe) under forskellige Former, saasom Gadedemonstrationer, Arbejdsstandsning, Ødelæggelse af Maskiner (sabotage), Boykotting af Værksteder og Udsalg, og endelig som det sidste store Middel: Generalstriken. En almindelig Nedlæggelse af alt Arbejde maa være tilstrækkelig til at sætte alt igennem, som man ønsker. Ved denne økonomiske, ikke politiske Revolution vil den gamle Samfundsorden med ét Slag forsvinde og den nye Retfærdighed træde i dens Sted, med Lykke og Frihed for alle. — Filosofen Sorel, der en Tid sluttede sig til Syndikalismen, betragtede Generalstriken som en Myte, der havde sin Betydning ved at give Fantasien et stort Billede af en Katastrofe, der aabner den herlige Virkeliggørelse af de store Idealer. Men saaledes opfattes den neppe af Arbejderne selv; den øver sin lokkende og dragende Magt og kan let komme til at skyde al anden Stræben og Virken tilside, ligesom (for at bruge en af Challaye antydet Sammenligning) de første Kristnes Tro paa Kristi nære Komme viste sig stærkere end Interessen for Familieliv, Kultur- og Statsliv. —

Vi har her blot med Syndikalismen som Teori at gøre, og det er let at se de indre Modsigelser, den lider af. Der kan i den ligge Muligheden af et Tyranni i antik Forstand, hvor en enkelt intelligent Leder raader under uvilkaarlig Tilslutning af den store Masse. Og hvorledes Anvendelsen af Magt da kan udelukkes, er ikke godt at se. Den gamle Stat vil i en eller anden Form, kun ikke den demokratiske, stikke Hovedet frem igen. Det er i hvert Tilfælde et stort opdragende Arbejde, der forudsættes fra de Ledendes Side overfor Massen, et Arbejde, der stiller store Krav til den Taalmodighed, den Evne til at vente, som Syndikalisterne udtrykkelig fraskriver sig. Og ikke mindre Modstrid end mellem de frie Ledere og den passive Mængde er der mellem Syndikalismens etiske Ideal af Arbejdsglæde og Fællesfølelse paa den ene Side, de skarpe og nedbrydende Midler, der tilsidst appelleres til, paa den anden Side. Vil man kunne vende tilbage til det stille, ensformige Arbejde efter Sabotage og Generalstrike? Vil det nye Samfund

spontant staa der, naar Ødelæggelsesarbejdet er afsluttet? —

Disse Spørgsmaal maatte naturlig fremstille sig rent teoretisk. Det ligger udenfor vor Opgave at tale om, hvorledes Syndikalismens Idee har virket i det Kaos, Verdenskrigens Afslutning fremkaldte i store Dele af Europa. I kloge Ord har den engelske Arbejderfører Arthur Henderson udtalt, hvorledes Krigen har vænnet Folkene til Voldstanker og lagt det nær for de store Masser at anvende Magt for ad Genveje *[101]* at naa deres Maal, og hvorledes det især vil være Mænd af usikkert Temperament og utaalmodigt Sind, der vil forsøge at gaa saadanne Veje. Kun Historien vil engang kunne oplyse, hvilken Rolle Ideer, der allerede fremkom i de sidste Tiaar af det 19. Aarhundrede, har spillet i de Begivenheder, der — da denne Fremstilling afsluttes — endnu ikke har fuldendt deres Løb. Da vil det maaske ogsaa blive klart, hvorledes Ideer, der havde deres Hjemsted i Frankrig, pludselig kunde dukke op i den slaviske, magyariske og germanske Verden. —

Det 19. Aarhundredes Tanker om det sociale Spørgsmaal, har gennemløbet en Række af Faser, fra den historiske Skoles og den hegelske Statslæres Konservatisme gennem Liberalismens Tro paa Interessernes Harmoni og Socialismens Tro paa Staten som økonomisk Leder til Syndikalismens frie, af et Arbejderaristokrati ledede Værksteder. Dog passer Ordet „gennemløbe“ ikke. Ti der er ingen Tvivl om, at alle disse forskellige Synsmaader endnu stadig næres og hævdes, selv om det er i Stilhed. De har i hvert Tilfælde alle sat deres Præg paa Udviklingens Gang. Det maa overlades dem, der har profetisk Evne, at tale om, hvorledes det sociale Problem vil stille sig, naar der igen bliver Tid og Ro til saglig Forhandling og til det ærlige Arbejde i de enkelte Kredse af Samfundet, der stedse maa danne det solide Grundlag for videre Udvikling, i hvilken Retning denne saa gaar.

4. *Nationalitetsprincipet.*

Samfundslivet former sig i hvert enkelt Folk paa ejendommelig Maade, selv om det sociale Problem overalt fremtræder med visse almindelige Træk. Og Bevidstheden om saadanne Ejendommeligheder har i det 19. Aarhundrede givet sig Udtryk med større Styrke end i tidligere Tider. Foruden de forskellige andre Navne, man kan give det kunde man ogsaa med Rette kalde det Nationalitetens Aarhundrede. Ingensinde har Nationalfølelsen grebet saa stærkt ind i Begivenhedernes Gang som her. Der har maaske i tidligere Tider rørt sig voldsommere instinktivt Raseri overfor Krænkelser af fælles Love, fælles Guder, fælles Herskerhus. Men under sædvanlige Forhold gjorde

Instinktet sig ikke Rede for sit Udspring eller sin Ret. Der kunde derfor forholdsvis let gennemføres Erobringer eller ad andre Veje, f. Ex. ved fyrstelige Ægteskaber, foretages Forening af forskellige Nationaliteter, uden at nogen stærkere og varigere Modstand
[102] øvedes. Man havde ikke nogen klar Bevidsthed om, hvilken Fare der herved kunde hidføres for det enkelte Folk, dets Sprog, dets Minder, dets hele Maade at tage Livet paa. Saa forskellige Iagttagere som Bluntschli (Politik als Wissenschaft. 1876) og Bryce (Studies in History and Jurisprudence. 1901) har derimod udtalt, at Nationalitetstanken i det 19. Aarhundrede har havt større Indflydelse paa Statslivet end i nogen tidligere Tid. Søger vi Grundene dertil, ligger de i forskellige Forhold.

Sand Kultur er kun tilstede, hvor det Krav, der stilles til de menneskelige Evner, stemmer med Menneskenes ejendommelige Natur, og da især, naar disse Krav udspringer af selve denne Natur i umiddelbar Vexelvirkning med Livsforholdene. Det gælder for den enkelte, og det gælder ogsaa for Folkene. Rousseau's Kritik af den moderne Kultur grundede netop i den Betragtning, at den for de flestes Vedkommende var overført udefra eller ovenfra, ikke udsprungen af Selvvirksomhed eller dog vunden ved selvstændig Tilegnelse. Særlig protesterede han imod, at Kultur uden videre skulde kunne overføres fra et Land til et andet. Det er karakteristisk for ham, at da han fra Polen fik den naive Opfordring at skrive Landet en Forfatning, svarede han, at hvis han havde levet ti Aar i Landet, kunde han maaske skrive dets Historie, men en ny Forfatning for det havde han selv da ikke kunnet skrive. Hvad Rousseau her udtalte, gælder for alle Sider af Kulturen. Derved udelukkes ikke fremmed Indflydelse; men det fremmede maa først prøves og tilegnes, kan ikke uden videre faa Indpas, og det virker bedst, naar det tjener til at vække Folkets egne Kræfter. Selv Oversættelser lykkes jo bedst, naar de er Genfrembringelser. Sprogets Betydning bliver man sig idethele først efterhaanden bevidst, som Udviklingen skrider frem. Forudsætningen vil være, at der ikke blot er Trang til et aandeligt Indhold, men ogsaa til, at dette Indhold faar Udtryk ved de samme Midler, man uvilkaarlig anvender til at faa Luft for sine Oplevelser og til at meddele dem til andre. Sprogkampe spiller en stor Rolle i den nyere Tids Nationalitetskampe. Det føles som Hæmning og Krænkelse, naar det umuliggøres at benytte den Udtryksmaade, der uvilkaarlig ligger nærmest, og ved hvilken Forskellen mellem Tanke og Ord for den enkelte bliver den mindst mulige.

Sammen med Kultur og Sprog virker den stedlige Sammenhøren, Naboskabet. Det har til alle Tider gjort sig gældende, i de nomadiske Horder som i de græske Byer. Men under tidligere Tiders Forhold opstod dog ofte Isolation og Begrænsning af Sammenhøringsfølelsen til Kredse, der var langt snevrere end Folket som Helhed.

En dansk Forfatter, der har undersøgt Forskellen mellem Bondeliv forhen og nu, viser, *[103]* hvorledes Sammenhøringsfølelsen naturlig var og blev begrænset i tidligere Dage, især i afsides Egne. Man saa ikke ud over sine egne Marker, eller, naar det kom højt, over sit eget Sogn. Der manglede Syn for det større Samfund, for Folk og Stat (H. F. Fejlberg: Dansk Bondeliv, saaledes som det i Mands Minde førtes, særlig i Vestjylland. 1889). Isolationen og Begrænsningen ophævedes ved bedre Befordringsmidler, ved stigende Oplysning og ved Delagtighed i det politiske Liv. De frie Forfatninger medførte Ret og Pligt til at være medbestemmende ved de store Afgørelser om Folkets Livsvilkaar, saa at disse ikke blot kom til at staa som uforklarlige Skæbner. Derved udvikledes Solidaritets- og Fællesskabsfølelsen. Der kan opstaa fælles Haab og fælles Frygt, Bevidsthed om fælles Jord, fælles Minder, fælles Skæbner.

Foruden saadanne ved Folkets indre Udvikling betingede Forhold har ogsaa de Kampe, gennem hvilke Europas Folkeslag i Aarhundredets første Tid maatte hævde deres Bestaaen, været af stor Betydning, idet de baade bevirkede fastere Sammenhold indadtil og skarp fælles Modsætning udadtil. Den Broderskabsfølelse, Revolutionen vakte hos det franske Folk, har fundet Udtryk i Marseillaisens Opraab til „Enfants de la Patrie“, ligesom Følelsen overfor Udlandets Angreb fandt sit Udtryk i Opfordringen „Aux armes, citoyens!“ Og da Revolutionens og Kejserdømmets Krige førte langt ud over Selvforsvarets Ret og medførte Undertrykkelse af andre Folk, vaktes derved en tilsvarende Følelse hos dem, der ikke paa første Haand havde gjort Revolutionen med. Det blev Napoleons Nemesis, at han, der var baaren frem af den franske Revolutions og Nationalfølelses Bølge, selv faldt formedelst sin Ringeagt for de andre Folks Frihed og Nationalitet. Ogsaa senere har det vist sig, at et nationalt Gennembrud i den Grad kan beherske og forblinde Sindet, at man ikke opdager, at ogsaa andre Folk har Trang til Enhed og Frihed. Ligesom det enkelte Menneskes Selvopholdelsestrang kan udvikle sig til Egoisme, der intet Hensyn kender, saaledes kan Nationalfølelse føre til national Egoisme. Og dermed forbinder sig ofte en sentimental Selvbeskuen, en Nydelse af den egne formentlige Fortræffelighed.

For Tysklands Vedkommende fik den Nationalitetsfølelse, der udviklede sig under Napoleons Tyranni et stort og smukt Udtryk i Fichte's „Reden an die deutsche Nation“ (1808). Disse Taler, der holdtes i Berlin, medens Byen endnu var besat af et fransk Armekorps, kan betragtes som et Hovedværk i Nationalitetens Filosofi. Den *[104]* samme Tænker, der faa Aar forud stærkt og indtrængende havde karakteriseret det foregaaende Aarhundrede, har ogsaa sagt et afgørende Ord om Nationalitetsfølelsen, der skulde spille saa stor en Rolle i det nye Aarhundrede.

Fichte begynder med at spørge, om der overhovedet endnu gives et tysk Folk, og om dets fortsatte Bestaaen i saa Fald fortjener at sikres. Det tyske Folk er efter Freden i Tilsit afskaaren fra enhver selvstændig Optræden udadtil. Sejrherren bestemmer dets Politik og afgør, hvor stor en Hær det maa holde. Der er nu maaske dem, hvem det vil være behageligst at gøre sig til Træl og finde sig i Frihedsberøvelsen. Og der er vel ogsaa dem, der føler Beundring for Erobrerens Geni, for hans Overlegenhed, for den vældige Magt, hans Tanke kan sætte i Bevægelse. Men værdigst vil det være at hævde den indre Frihed, nu da den ydre er tabt. Og fremfor alt gælder det at fastholde den sande Maalestok for, hvad der er stort og ædelt, og ikke lade sig blænde af den blotte Magt. Den sande Storhed maa nu som før kun tillægges dem, der fostrer Ideer, som fører Folkene fremad, — og over de Nulevende lader vi Fremtiden dømme!

Erobreren har kun tænkt paa ydre Undertrykkelse. Tankelivet, og særlig Ungdommens Opdragelse, har han i sit Hovmod ladet upaaagtet. Paa dette, det mest frie Omraade er der endnu et Arbejde at gøre. Og det rette Grundlag for en Pædagogik, der kan tjene til Udvikling og Befæstelse af Aandens og Karakterens Selvstændighed, er givet af Pestalozzi. — Fichte giver da i Tilslutning til Pestalozzi, den tysk-schweiziske Reformator af Opdragelsesvæsenet, sine Ideer om national Pædagogik. —

Haabet om, at der ad denne Vej vil kunne komme en Fremtid for det tyske Folk, grunder Fichte paa, at dette Folk i umindelige Tider har boet paa sin egen Jord og talt sit gamle Sprog. Og saa er det et Folk, af hvilket Mænd som Luther, Kant og Pestalozzi er fremgaaede, Mænd, hvis hele Aandsretning vidner om dyb Sans for Oprindelighed, Inderlighed og Personlighed!

Et Folk er, hævder Fichte, aldrig helt udtrykt i den Stat, det danner. Folk og Fædreland ligger ud over Staten i dette Ords snevrere Betydning. Hvad der gør den enkelte til Led af hans Folk, bliver aldrig helt Genstand for hans egen klare Bevidsthed. Gennem usynlige Traade forbindes han med det, der ogsaa danner det sidste Grundlag for Folkets Opstaaen og Bestaaen, — den guddommelige Kilde til
[105] alt Liv. Ingen Statsorden kan lade denne indre Sammenhæng komme til dens fulde Ret; Staten er kun den sociale Ordning, der sikrer Retten og Freden og gør Handel og Haandværk mulige; den er kun Middel og Betingelse for det aandelige Indhold, som lever i Folket og betinger Fædrelandsfølelsen. En Universalstat er umulig, fordi den ikke vilde lade de enkelte Folks inderste Ejendommelighed, saaledes som den udtrykker sig i Aandsliv og Sprog, komme til dens fulde Ret. Det er en guddommelig Lov, at Menneskehedens Væsen kun kan komme til Aabenbaring i en Rigdom af individuelle og nationale Former. Derfor er det en foragtelig Trøst for Tabet af egen

Nationalitet, der kan søges i Opgaaen i en Universalstat. —

Det var dog ikke disse Tanker, der foreløbig blev bestemmende for Opfattelsen af Forholdet mellem Folk og Stat, end ikke i Fichte's eget Fædreland. Reaktionen efter Revolutionen og efter Napoleonstiden satte det historisk Overleverede i første Linie, glemmende de levende Kræfter, der i sin Tid havde frembragt det, der nu var Overlevering. Det var den „historiske Skoles" Glanstid. Alle Nutidsrørelser stod som betydningsløse i Sammenligning med Arven fra Forfædrene. I begrebsmæssig Form udvikledes denne Tankegang i Hegel's „Philosophie des Rechts" (1821), som hele Aarhundredet igennem, og ud over det, kom til at staa som den tyske Opfattelse af Forholdet mellem Folk og Stat. Fichte's store Tanker, der var blevne til i Nødens Tid, glemtes ligesom de Løfter, Tysklands Fyrster havde givet om Folkefrihed, naar Kampen mod den fremmede Erobrer var ført til Ende. Da der 1824, ti Aar efter Fichte's Død, paatænktes en ny Udgave af Talerne til den tyske Nation, blev den forbudt af Censuren. Men da i det 20. Aarhundredes andet Tiaar en ny Verdenskrig havde bragt ny Nød over Tyskland, da blev Fichte's Taler citerede af Rigskansleren paa den tyske Rigsdags Talerstol.

Hegel saa i den historisk udviklede Stat et Værk af tusindaarigt Arbejde, et Arbejde, i hvilket de enkelte Individer og Folkeslag med eller mod deres Vidende og Villie har medvirket, og ved hvilket der er frembragt en Verdensorden, overfor hvilken alle individuelle Interesser og Idealer blegner. En højere Magt har virket gennem de menneskelige Lidenskaber i Historiens Løb; Verdensaanden har brugt de historiske Personers bevidste Formaal som Midler og Veje for noget, der laa ud over deres Horizont. Det er Guds Gang i Verden, der ytrer sig i, at Staten existerer. I Staten finder nu de enkelte deres Opgaver, som bestemmes ved deres Stilling indenfor den. De behøver ikke at udspekulere, hvad der er deres Pligt, end sige, at de skulde have nogen Ret til at gøre deres formentlige „Besserwissen" gældende. Staten er for Hegel, som i *[106]* sin Tid for Hobbes, en dødelig Gud (mortalis deus). Og det er ikke et blot Ideal af en Stat, Hegel her tænker paa. I Fortalen til „Philisophie des Rechts" forekommer netop den berømte Sætning, at hvad der er fornuftigt, ogsaa er virkeligt, og hvad der er virkeligt, ogsaa er fornuftigt. I Staten — og særlig i den preussiske Stat — saa Hegel en fornuftig Virkelighed eller den virkeliggjorte Fornuft.

Hegel finder dog en Forskel mellem sit Statsbegreb og det antike deri, at han lader individuel Frihed og Overbevisning komme til Anerkendelse. Den moderne Stat skal netop være Frihedens Organisation. Den enkeltes Frihed har sit Virkeomraade indenfor Staten og under dens Love. Og Staten kan ikke naa sit Maal uden Tilslutning

fra de enkelte Individer og fra det borgerlige Samfund, der gennem Handel og Industri skaffer Tilfredsstillelse for de økonomiske Fornødenheder. Men denne Tilslutning maa betragtes som given en Gang for alle, og den kan ikke tages op til ny Drøftelse. Der kan end ikke tales om en Tro paa Staten hos de enkelte Individer; ti Tro forudsætter, at der er et Modsætningsforhold, der stadig skal overvindes, men Individets hele Væsen er — forsaavidt det overhovedet har Berettigelse — en Gang for alle Led i Staten og deltager i dens Liv. Hvor denne fuldstændige Enhed ikke raader, staar Individet, om det end nok saa meget beraaber sig paa sin gode Samvittighed, paa Springet til det onde.

Folket kan kun anerkendes som organiseret i Staten. Men saa er ogsaa Folket som Stat den højeste Magt paa Jorden. At denne Magt faktisk udøves af Bureaukratiet, er i Hegel's Øjne ingen Indvending: „es sollen die Wissenden regieren!" — At der i Julirevolutionen i Frankrig og i Agitationen for den engelske Reformbill rørte sig Elementer i Folkeslagene, som ikke mente sig at være komne til deres Ret i den moderne Stat, anfægtede ikke Hegel. Hans sidste Arbejde før sin Død (1831) var en Kritik af det engelske Reformforslag. Hvad man i de vesteuropæiske Lande nu arbejdede for, det havde man, mente Filosofen, i hans Fædreland forlængst opnaaet, og i fuldkomnere Form!

Hegel's Statsteori gjorde sig i Løbet af Aarhundredet gældende ikke blot hos Filosofer, men ogsaa hos Jurister og Historikere, især naturligvis i Tyskland. I sit store Værk „Das Selfgovernment in England" (1860) betragtede Gneist hele den nyere sociale og politiske Udvikling, især i England, som en stor Opløsningsproces, fremelsket ved,
[107] at det borgerlige (økonomiske) Samfund er trængt ind i Staten og vil benytte dens Magt for sine Interesser. Ganske i Hegel's Aand lærer han, at „hvad Striden mellem Pligter og Drifter betyder i den enkeltes Liv, det betyder i Folkenes Liv den evige Kamp mellem Stat og Samfund". — Paa Forhaand skal altsaa Retten være paa Statens Side, naar det borgerlige Samfund møder med sine Krav om Omorganisation af Staten, fordi Livets uvilkaarlige og uforudseelige Udvikling ikke længere fyldestgøres indenfor dens Rammer! Det er jo dog gennem Arbejdet for materiel Kultur, at Folkets mest elementære Kræfter rører sig og dets praktiske Tanker udvikler sig, og hvis Staten ikke skal svæve over det arbejdende Samfund uden at tage Hensyn til det, og derved tilsidst blive afmægtig, maa den forsøge at give disse Kræfter Plads indenfor sine Rammer som aktive Led. Det er den Vej, de vesteuropæiske Ideer om Staten peger. Hvor langt statslig Organisation af de frie Kræfter kan gaa, er, som vi har set, endnu et aabent Spørgsmaal. — I tysk Historieskrivning kommer, som vi har set, den af Hegel

hævdede Opfattelse frem i det Formaal, den preussiske historiske Skole sætter for historisk Forsken, idet den erklærer Staten for Historiens egentlige Emne og kun vil medtage Kulturens Historie, forsaavidt den faar Betydning for Staten.

Selv om det var muligt at gøre det materielle Kulturarbejde til et blot Middel for Staten, vil det ikke lykkes for det aandelige Kulturarbejdes Vedkommende. Allerede hist vil Trang og Evne til selvstændig Virken og til at slaa ind paa nye Baner gøre Modstand mod absolut Systematiseren, — mod den af Marx hævdede, saavel som mod den af Hegel hævdede. Men aandelig Kultur kan efter sit hele Væsen ikke gøres til blot Middel. Sproget f. Ex. gaar sine egne Veje, og forgæves vil i Nutiden Statsmagten hindre et undertvunget Folk i at bruge sit Sprog. Fichte henviste i sin Tid allerede til Sproget som Udtryk for et Folks Ejendommelighed og som unddraget en Erobrers Herredømme. Siden hans Tid har alligevel erobrende Magter ment, at Statens Enhed kræver tvangsmæssig gennemført Sprogenhed, — et Fremskridt i Brutalitet i Forhold til Napoleonstiden. — Hvad der gælder om Sproget, gælder om al aandelig Kultur. Den maa være national, forsaavidt den maa lægge Beslag paa alle indre Kræfter, ogsaa paa dem, gennem hvilke den enkelte hænger sammen med sit Folk og sin Race. Kulturens nationale Karakter har altsaa indre, ikke ydre Grunde. Sentimental Nationalfølelse forlanger undertiden, at Kunsten skal stille sig nationale Opgaver, hente sine Emner fra Folkets Natur, Liv og Historie. Men Kunsten maa selv stille sine Opgaver, og den *[108]* har sit eget umiddelbare Forhold til Livet. Løses dens Opgaver med Oprindelighed og Lidenskab, vil Kunstnerens Nationalitet ogsaa uvilkaarlig lægge sig for Dagen; den vil ytre sig sundest og dybest, jo mindre Kunstneren selv tænker paa den. Julius Lange har træffende udtrykt dette Forhold saaledes: „Betingelsen for fremragende og grundig Kunst beror mere paa, at Nationen lærer at gaa ind paa Kunstens ejendommelige Opgaver, end paa Kravet til, at Kunsten skal gaa ind paa Nationens". (Sergel og Thorvaldsen. 1886). Langt fra, at Kunstens nationale Betydning forringes ved denne Betragtning, bliver den netop større og dybere. I ejendommelig Modsætning til Gneist's, i Hegel's Spor udviklede Opfattelse af Staten staar den Anskuelse, Schweizerforskeren Jacob Burckhardt har gjort gældende i sine „Weltgeschichtliche Betrachtungen", hvis første Udkast stammer fra Aarene omkring 1870, medens Bogen først udkom 1905, efter Forfatterens Død. Burckhardt var i den misundelsesværdige Situation at høre til et lille Folk og dog at have et Verdenssprog til Modersmaal. Som hørende til et lille Folk og som Kulturhistoriker kommer han naturlig til en anden Synsmaade end en Stormagts Retsfilosofer og Historikere. Han saa klart, at Statsbegrebet i det 19. Aarhundrede er stedt i en Krise, der fremkaldes ved det Spørgsmaal,

om Staten skal bestemme Kulturens, eller om Kulturen skal bestemme Statslivets Retning. At dette Problem først er opstaaet i det 19. Aarhundrede, udleder han af, at Kulturen først da har naaet en saadan Udvikling, at den kan stræbe at tage Staten i sin Tjeneste. Vi ser gennemgaaende det frie Kultursamfund voxe paa Statens Bekostning og tillige forlange af denne, hvad det ikke selv er istand til at gøre. Al Kultur kan ikke overlades til de frie Kræfter, da de kan virke ustadig og ensidig; men Betingelse for gavnlig Indflydelse her fra Statens Side er, at Kulturens Selvstændighed anerkendes. Burckhardt er imod den Kultus af Staten, dens Enhed og dens Magt, som ret naturlig udvikler sig i Storstater. Den vil i Længden gaa ud over Kulturen. Det er ingenlunde blot hos Magthaverne, at Magtlysten udvikler en saadan Kultus; det er ogsaa hos de enkelte, idet deres Selvfølelse tilfredsstilles ved at høre til noget stort. —

Forholdet mellem Stat og Kultur er igen et af de store Problemer, som det 19. Aarhundrede overlader til sine Efterfølgere. Og formedelst den Spænding, der ved Overgangen til det nye Aarhundrede raadede mellem de store Stater indbyrdes, saavel
[109] som indenfor enhver af dem, stiller Problemet sig skarpere end før. Verdenskrigen vil maaske gennem sit Udfald og gennem sine Sidevirkninger føre til en ny Fase i det store Problems uafsluttelige Historie. —

Men hvorledes det end gaar med Forholdet mellem Nation og Stat, Nationalitetsprincipet vil ikke forsvinde og vil maaske endog overleve Statsprincipet, idet det staar i nærmere Forhold til de uvilkaarlig virkende Kræfter i Verden end Statsprincipet gør, saa sandt Livets Indhold er vigtigere og oprindeligere end Livets Former.

En fremragende fransk Sociolog, Émile Durkheim, har (paa den filosofiske Kongres i Bologna 1911) som de værdiskabende (og tillige Værdibevidsthed skabende) Tider fremhævet saadanne Tider, hvor Mennesker af en eller anden Grund nærmes til hverandre, føres til at udtale deres Tanker om fælles Kaar og derigennem bliver sig fælles Formaal bevidst. Det er de store Gæringsperioder, i hvilke Livet leves med særlig Styrke, og i hvilke de enkelte glemmer deres Særinteresser overfor de store Strømninger, der river alle med sig. Det er de for Samfundslivet grundlæggende Tider, som senere mindes ved nationale og religiøse Fester og Skikke. Selv om saadanne store Øjeblikkes Stemning ikke bevares, naar man vender tilbage til det daglige Livs Opgaver og Privatlivets Interesser, vil de dog ikke forsvinde uden Spor. De er i hvert Tilfælde Symptomer, og det, der kundgør sig i dem, kan senere komme frem under andre, maaske uforudseelige Former. — Hvad den franske Sociolog her peger paa, kaster Lys over Nationalfølelsens Udvikling, men forudsætter tillige, at den blinde Trang, det blotte Instinkt ikke længere raader. Der kan gaa vældige og indgribende Begivenheder

hen over et Folk, uden at der danner sig en klar Bevidsthed om de fælles Værdier, man samler sig om. Der maa kunne dannes Forestillinger baade om, hvad man besidder, og om, hvad man ønsker, for at Nationalfølelsen skal blive til. — Allerede tidligere havde Bryce (American Commonwealth. 1885) fremsat en lignende Opfattelse som Durkheim. Han fandt det karakteristisk for Amerikanerne, at de trods al tilsyneladende Optagethed af individuelle Interesser dog i alvorlige Øjeblikke skyder alt tilside for det, der socialt og politisk er det ene afgørende. De fleste, der taler om Amerikanerne, tager kun Hensyn til deres Forretningsliv og deres Optagethed deraf. Men i de afgørende Øjeblikke aabenbarer den Idealisme sig, som bor i dem. — Bryce har her peget hen paa den Modsætning, der i Psykologien kaldes Modsætningen mellem Sindelag og Sindsbevægelse, og paa Betydningen af at iagttage Mennesker i begge Tilstande. I Sindelaget kan det være skjult og potentielt tilstede, der i Sindsbevægelsen træder frem *[110]* i fuld Klarhed og Aktualitet. I og for sig er det at kunne gribes af stærk Sindsbevægelse, naar man staar overfor store og betydningsfulde Begivenheder, et godt Vidnesbyrd, og Kant, der ellers havde Vanskelighed ved at se lyst paa Menneskene, var i sin Ret, naar han i den Begejstring, den franske Revolution vakte, selv hvor Ytringen af denne Begejstring var forbunden med Fare, saa et Vidnesbyrd om, at den menneskelige Natur trods „det radikale Onde“ (Hanget til Sanselighed og Egoisme) rummede gode og ædle Elementer i sig. Det gælder naturligvis for Psykologen og Historikeren at finde Baandet og Vexelvirkningen mellem Sindelag og Sindsbevægelse; kun da kan han stole paa Vidnesbyrdet, der ligger i denne sidste.

Det Vidnesbyrd, Kant viste hen til, Begejstringen for den franske Revolution, pegede ud over den Begrænsning, der kan ligge i Nationalfølelsen. Der vil, naar Kulturen naar til Bevidsthed om sin af alle Magtfaktorer uafhængige Værdi, opstaa Ideen om et Samfund ud over de ved Nationalitet og Stat bestemte Grænser. Allerede i den klassiske Oldtids Slutning var en saadan Tanke tilstede. Det var især den stoiske Filosofi, der udviklede Ideer om et alment Menneskesamfund; Platon havde forberedt den ved at kræve en almenhellensk Bevidsthed, en Humanitetsfølelse, der skulde hindre de hellenske Stater i at behandle hverandre som Barbarer. I den kristne Kirke antog den almenmenneskelige Bevidsthed en religiøs Karakter, og den nyere Tids Videnskab, Kunst og Humanitet bragte ny Synspunkter og ny Begrundelse for den. I det 19. Aarhundrede begynder et internationalt Fællesskab at gøre sig gældende for Industriarbejdernes Vedkommende og Marx henvendte sig i sit kommunistiske Opraab om at forene sig til alle Landes Proletarer. Baade materiel og ideel Kultur muliggør, at en Gruppe, der indenfor et Folk har sluttet sig sammen om et fælles Maal,

kan føle sig nærmest beslægtet med en Gruppe indenfor et andet Folk, der har dannet sig om et lignende Maal. Tænker man sig dette gennemført for alle Kulturomraader, nærmer man sig den Tanke, at Nationaliteternes Tid kunde være forbi. Der stiller sig dog fra flere Sider praktiske Vanskeligheder herfor. Med Statssocialismen lader Nationaliteternes Bortfalden sig ikke forene. Marx appellerede trygt til alle Landes Proletarer. Han troede paa Harmonien mellem alle Proletarers velforstaaede Interesser. Men naar Staten skal organisere Arbejdet, vil Modsætningen mellem de forskellige Stater gøre sig gældende, idet det ene Lands økonomiske Interesser ikke uden videre
[111] kan forenes med de andres. Det er ikke blot med Hensyn til Vareomsætning, at dette Spørgsmaal kommer frem. Det stiller sig ogsaa, hvad selve Arbejderne angaar. Skal polske Arbejdere have Lov at underbyde de nordiske Landes Arbejdere, eller kinesiske Arbejdere de amerikanske, de italienske de schweiziske? De økonomiske Modsætninger, der bestod mellem de gamle Stater, og som dér ofte, om ikke altid, laa til Grund for Krigene, vil ikke være forsvundne mellem de nye, socialistiske Fremtidsstater. Og ifølge Marx affødes Nationalfølelsen tilsidst (ligesom al anden ideel Følelse) af økonomisk Interesse. De socialdemokratiske Partiers tvetydige Stilling under en Verdenskrig finder herved sin Forklaring. Ifølge Hegel, hvis Statsbegreb Marx har overtaget (kun med den Forandring, at Forholdet mellem Stat og økonomisk Samfund vendes om), er Staterne „absolut selvstændige Totaliteter", der vel kan indgaa indbyrdes Overenskomster, men stedse staar over disse Overenskomster, saa at de overfor hverandre er i Naturtilstanden. — Syndikalismen, der helt vil ophæve Statsbegrebet, er her konsekventere end Socialismen. Der vil være lettere Former for Samkvem og Vexelvirkning mellem de frie Kultursamfund, der skal afløse Staterne, end mellem de „absolut selvstændige Totaliteter". Og med den Centralisation, som Statssocialismen hylder, følger naturlig, maaske uundgaaelig, en vis Magtfølelse og en Isolering af det enkelte Lands Interesser. Magtfølelse rører sig, som Burckhardt rigtig har set, ikke blot hos Lederne, men ogsaa hos Enkeltpersoner i en stor Stat.

Den Ulighed i Kultur, som betinger Indvandring af Arbejdere fra Lande med mindste Arbejdsløn eller med færre Fornødenheder og Fordringer, stiller et nyt Problem. Hvorledes skal et Land med formentlig højere Kultur stille sig overfor et Land med formentlig lavere Kultur? Skal det blot komme an paa den Magt, et Land med „højere" Kultur kan være i Besiddelse af? Eller vil man i Fremtiden have den store pædagogiske Taalmodighed, der lader de Folk, hvis Kultur endnu er paa, hvad Europæerne kalder lavere Stadier, følge deres egen naturlige Udvikling, kun at der sørges for at holde ydre Hindringer borte? Hidtil har Europas Folk ikke fulgt denne Fremgangsmaade,

end ikke overfor hverandre indbyrdes. Det har væsentlig været Magtforholdet, der har været afgørende, og Nationer med færre Soldater og Kanoner er blevne erklærede for „undervægtige“ („minderwertig“). Overfor andre Verdensdeles Folk, som man efter curopæisk Maalestok kunde kalde „primitive“, har man ikke vist Menneskeagtelse. Religiøst har man betragtet dem som Materiale for Omvendelse, kommercielt som *[112]* Emner til Udbytning og militært som Genstande for Erobring. Her ligger et Problem, der i det 19. Aarhundrede berørtes af enkelte Forfattere (meget energisk af Herbert Spencer), men som ikke har fundet nogen principiel Løsning. Det skal først vise sig, om det ved Verdensfreden paatænkte „Folkenes Forbund“ kan tage Spørgsmaalet op for Alvor. —

Det er den materielle Kultur og dens Opgaver, Socialisme og Syndikalisme især har for Øje, og det er jo her, Skoen først og fremmest trykker. Men, som allerede antydet, bag Lønkravet og hvad det sætter i Bevægelse rører der sig mere og mere en Trang til Delagtighed i ideel Kultur. Og det er her den sidste og største Modstand vil blive gjort mod Nationaliteternes Udsletten. Ti her mærker man især, at et Livselement vilde falde bort med dem. Sprog og Minder, Stemningsliv og Tankesæt gør deres uvilkaarlige Krav gældende, og aandelige Værker vilde ved Nationalitetsforholdenes Bortfalden miste en stor Del af deres ejendommelige Klangfarve. Hvis der hertil siges, at aandelig Kultur kun er tilgængelig for nogle faa, gælder dette sikkert om den fulde Forstaaelse af de største Værker, især ved deres Fremkomst som noget for Tidsalderen nyt. Kunst og Videnskab fødes i Ensomhed. Men det er et socialt og nationalt Arbejde, de betegner; Kunstneren og Videnskabsmanden er ligesom Folkets udkaarne Spejdere, der paa deres ensomme Poster skal hilse det nye, der er i Frembrud. Kunst og Videnskab følger deres egne Love, der ikke uden videre begunstiger Tilgængelighed fra store, uforberedte Kredses Side. Men det er saa netop Opgaven for en særegen Kunst, en egenartet Kløgt, at finde Mellemled og Mellemformer, gennem hvilke det nye kan blive almentilgængeligt, saaledes at den Selvvirksomhed, uden hvilken ingen ideel Kultur er sand, kan blive vakt. Egne Erfaringer og Stemninger, eget uvilkaarligt Aandsarbejde maa mødes med det, der meddeles udefra. Opgaven maa ikke løses ved, at det, der staar højere, trækkes ned, men derved, at der i den primitive, uforberedte Sans findes Spirer til og udløses Stræben efter Sandhed og Skønhed, en Stræben, der i al sin Ringhed kan være beslægtet med de aandelige Kræfter, der frembringer de største Værker. I videnskabelig Henseende vil der her være Brug for, hvad man kalder en „ædel Popularisering“, der giver Undersøgelsernes vigtigste Resultater saaledes, at der derved fremkaldes et Tankearbejde hos Læserne. I kunstnerisk Henseende har man

taget Ordet for en nøje Forbindelse af Kunst og Arbejde, saa at Arbejdet selv kan øves
[113] som en Kunst. Og man har ment, at for Fremtidens socialt organiserede Samfund vil Arkitektur, Musik og Drama blive de vigtigste skønne Kunstarter. Man er derimod saa optimistisk at mene, at Romanernes Tid vil være forbi, da der vil mangle Stof! (Morris and Bax: Socialism, its growth and its outcome. 1893). —

Det vil ved en Bestræbelse i den her antydede Retning gælde om at faa fjernet den praktiske Utilfredshed, der hæmmer Sansen for, hvad Nationen sidder inde med af ideel Kultur. Det har man i den franske filosofiske Verden havt klart Blik for. I en interessant Forhandling i det franske filosofiske Selskab (1907) blev det drøftet, hvorvidt og hvorledes det var muligt at vække Forstaaelsen af og Kærligheden til Nationaliteten i Arbejderkredse. Forskellige Talere, der havde færdedes i saadanne Kredse, særlig i Syndikalistkredse, havde gjort den Erfaring, at det var umuligt at komme nogen Vegne ad Diskussionens Vej, naar man vilde overbevise en syndikalistisk Arbejder om den nationale Kulturs Betydning. Sociologen Bouglé udtrykte dette saaledes, at han i syndikalistiske Kredse ofte havde erfaret, at han og hans Modstandere ikke stemmede overens i nogen vurderende Dom (jugement de valeur). Arbejderne følte sig „desolidariserede", og de havde mere Interesse for udenlandske Begivenheder og Bestræbelser end for de hjemlige, naar disse ikke særlig angik deres egne Kaar. Man var i denne filosofiske Kreds enig om, at den eneste Vej, der var at gaa, var den at faa den bestaaende Stat til i langt højere Grad end hidtil at fyldestgøre Retfærdighedens Krav i alle Forhold: Le patriotisme ne peut se maintenir que par un réformisme décidé.

III. RELIGION

I. AUTORITETSTROENS RENAISSANCE.

[114] Paa det religiøse Omraade er Modsætningen til det 18. Aarhundrede langt større end paa andre aandelige Omraader. Den revolutionære Bevægelse i Frankrig indenfor Literatur og Politik og den store humanistiske Renaissance i Tyskland havde trængt religiøse Spørgsmaal i Baggrunden, ja, kunde synes at skulle skyde dem helt ud af de aandelige Interessers Rige. Fri Forsken og fri Samvittighed var blevne forkyndte som Ledestjerner, og blandt Forkynderne var der store Personligheder, nogle af Menneskehedens største, højt overlegne overfor dem, der paastod, at Menneskelivet

vilde opløses i Dyriskhed, naar Reglerne for Tænken og Handlen ikke fastsloges af overmenneskelige Autoriteter.

Men, som det allerede i Begyndelsen af denne Fremstilling bemærkedes, netop det 18. Aarhundredes betydeligste Mænd paa Tænkningens og Digtningens Aarhundrede pegede ud over, hvad der i de brede Kredse maa siges at være det 18. Aarhundredes Særkende, en Tørhed og Nøgternhed i Tankegangen, en Overvurdering af Forstanden paa Følelsernes og Fantasiens Bekostning. Den romantiske Trang, den Trang til Indholdsfylde og til at gaa op i store og betagende Forestillinger, der rørte sig ved Aarhundredets Begyndelse, kom ogsaa Religionen tilgode. Religionen blev anerkendt som Poesi, før man anerkendte den som Autoritet. I den romantiske Aandsretning skulde jo Poesi, Videnskab og Religion tilsidst være ét. Udviklingen i Aarhundredets første Tiaar er betegnet ved, at Religionen bryder ud af denne Harmoni og i stedse skarpere Former genoptager sine gamle Synspunkter. Paa det religiøse Omraade, ligesom paa det sociale, skærpes Modsætningerne i Aarhundredets Løb. Der følte efter det store Frafald en voldsom Trang til igen at bøje sig for overnaturlige Magter som raadende for alt i Livet. Autoritetsprincipet vaagner til nyt Liv. I fransk Literatur er De Maistre den vigtigste Ordfører for denne Retning. Han viste med fuld Ret hen *[115]* til den Kendsgerning, at „Syllogismen, Skafottet og Epigrammet" — det 18. Aarhundredes tre Hovedvaaben — havde vist sig magtesløse overfor Trangen til absolut Støtte og Tilhold. Kirkens Magt havde hævdet sig i det skjulte. Og desuden — paastod De Maistre — havde de forfærdelige Tider, man havde gennemlevet, ført Beviset for, at menneskelig Fornuft ikke har Magt til at lede Livet. Det nytter ikke at beraabe sig paa Videnskaben. Naturvidenskabens saakaldte Love er blotte Dogmer og lærer os ikke de egenttlige Aarsager at kende. Kun en guddommelig Villie kan være sand Aarsag til, hvad der sker i Verden. Og til at udfinde, hvad der er ret og godt, dertil er menneskelig Fornuft ikke tilstrækkelig. Der udkræves for at løse denne Opgave en aandelig Myndighed, som kun den katolske Kirke besidder, og som forudsætter Ufejlbarhed hos denne Kirkes Styrer. (Du Pape. 1820). I den følgende Tid fortsættes De Maistre's Tankegang under forskellige Nuancer af en Række begavede Ordførere for den stedse mægtigere Katolicisme i Frankrig. Man benyttede den nye Forfatning efter 1830 til at kræve Alburum for den katolske Tro. „Vi er" — sagde Montalembert i Pairskammeret — „Korsfarernes Sønner, og vi vil ikke vige for Voltaire's Sønner". Lacordaire virkede for Munkevæsenets Genopblomstring. Medens selv under Restaurationen ingen Munkedragt havde vist sig paa offentlig Gade, optraadte Lacordaire offentlig i sin Dominikanerdragt, endog ved en Ministers Bord og i Nationalforsamlingen 1848.

Tiderne havde forandret sig; endnu i de første Aar efter 1830 havde Gejstlige kun i civil Dragt kunnet besøge de døende paa Hospitalerne.

Medens De Maistre gav sit Autoritetsprincip baade politisk, intellektuel og religiøs Betydning, var John Henry Newman, Ordføreren for Autoritetsprincipet i England, en rent religiøs Skikkelse. Fra sin Ungdom af havde han stedse stærkere følt den anglikanske Kirkes Vaklen mellem Autoritet og Frihed, og det kom tilsidst til at staa klart for ham, at den havde svigtet sin Opgave, fordi den ikke havde Mod til at hævde sin guddommelige Autoritet, skønt den strengt fastholdt sin ubrudte Sammenhæng med den oprindelige Kirke. Det var i England ikke, som i Frankrig en ydre Revolution, man havde at bekæmpe; men det 18. Aarhundredes Tankegang var paa mange Maader trængt ind i selve Kirken, støttet til dennes protestantiske Karakter. Hvad Newman først og fremmest angreb, var Retten til at følge sin egen personlige Overbevisning (private judgment). Følgen heraf maatte blive Skepticisme. Og hvorledes skal der da
[116] kunne raades Bod paa den Angst, der har saa dyb en Rod i Menneskers Natur? Kun Kirken formaar dette, og formaar det kun i Kraft af den hellige Autoritet, hvorpaa den bygger. „Kirken“, siger Newman (Apologia pro vita sua. Being a history of his religious opinions. 1865), „har den Opgave at befri Menneskenaturen fra dens Elendighed ved at løfte den op paa et højere Grundlag. Kirken anerkender Menneskenaturen i dens virkelige, moralske Højhed, trods dens Nedværdigelse; men den kan ikke fri den fra Jorden uden ved at hæve den til Himmelen. Til dette Formaal er en genskabende Naade lagt i dens Hænder“. Og for at Kirken kan forvalte denne Naadegave, maa den besidde en absolut Myndighed. — I „Apologia pro vita sua“, en af de mærkeligste Bøger i det 19. Aarhundrede, beskriver Newman, hvorledes Nødvendigheden af absolut Autoritet Skridt for Skridt gik op for ham under tunge indre Kampe. Som saa ofte var den egentlige Afgørelse faktisk sket, længe før han med fuld Bevidsthed foretog Overgangen til den katolske Kirke (d. 8. Oktober 1845); man har vistnok med Rette sagt om ham, at han fra Barn af var Katolik af Instinkt. Der var for ham tilsidst kun Valg mellem Katolicisme og Ateisme. Den Mellemvej (via media), som den anglikanske Kirke, og Protestantismen idethele, vilde gaa, var for ham en Afvej. Allerede 1841, altsaa fire Aar før sin Overgang, betegner han Lutheranere og Kalvinister som Kættere. Af religionshistorisk Interesse er det, at den levende Forventning om Kristi Genkomst var et Hovedpunkt i hans Religiøsitet. Kristendommen har, siger han etsteds, siden den kom ind i Verden, stedse været ifærd med at gaa ud af den igen. Den store Forventning, der giver Urkristendommen dens Præg, maa stedse leve i Kirken — „ellers er det nye Testamente ikke skrevet for os!“ Og Newman fandt i Munken og Nonnen de eneste,

der strengt fulgte Buddet om at have sin Skat i Himlen. Dette udtalte han allerede i sin protestantiske Tid. — I Tyskland og i Norden kom Modbevægelsen mod det 18. Aarhundredes Rationalisme i Form af Tilbagevenden til den gamle Lutherdom.

Den holstenske Præst Claus Harms udstedte i Trehundredaaret (1817) efter Reformationens Begyndelse 95 Teser, samme Antal som Luther's. Men medens Luther havde talt mod Pavemagt og Aflad, talte Harms mod Fornuften og Samvittigheden. Han fandt Begyndelsen til Rationalismen i den Forskel, Calixtus havde indført i det 17. Aarhundrede mellem Dogmatik og Etik. Derved blev Tronstolen sat frem for Samvittigheden, og senere hen lod saa Kant den bestige Tronen ved sin Lære om *[117]* Samvittighedens Selvlovgivning, der gjorde den uafhængig af Troen. Der maa vælges mellem Bibelen og Fornuften; den saakaldte Fornufttro er enten blottet for Fornuft eller for Religion eller for begge Dele. —

Allerede før Harms traadte op, havde Grundtvig, der fra Rationalisme og Romantik gennem haard Sjælekamp var ført tilbage til den gamle Kirketro, forkastet Videnskabens Selvstændighed — overfor H. C. Ørsted Filosofiens og Naturvidenskabens Selvstændighed, overfor Chr. Molbech, den historiske Forskens Selvstændighed. Han forlangte, at al Forsken skulde bøje sig for Bibelordet. Men han blev senere betænkelig ved, at de Lærde ad Videnskabens Vej undersøgte de bibelske Bøgers Oprindelse og den Maade, paa hvilken de maatte fortolkes. En selvstændig Mening om disse Ting kræver jo en Lærdom, som ikke enhver Lægmand kan tilegne sig. Han søgte da en anden Myndighed end det skrevne Ords. Han kunde ikke tænke sig, at det havde været Guds Mening „at binde de Ulærdes Tro til de Lærdes Vidnesbyrd". Og han fandt da (1825) i den opostoliske Trosbekendelse, der fra gammel Tid lyder ved Daaben, den rette Norm for Kirkens Tro saavel som for Fortolkningen af Bibelen. Her var der et Vidnesbyrd, som var tilgængeligt for alle, og som kunde staa fast, hvilke Resultater saa de Lærde kom til i deres Undersøgelser om Bibelens Ægthed og Fortolkning. Trosbekendelsen stod i nøje Forbindelse med Kirkens Kultus, og i det, Grundtvig kaldte sin Opdagelse, ytrer der sig en Sans for, hvad Religionshistorien paaviser som fundamentalt for al positiv Religion, — den nøje Sammenhæng mellem Kultus paa den ene Side, Myte, Legende og Dogme paa den anden Side. —

Det var saaledes samme Princip i forskellige Former, man i den katolske og den protestantiske Verden beraabte sig paa. Hvad enten Autoriteten er at søge hos Paven, i Bibelen eller i Trosbekendelsen, kræver den Lydighed og Underkastelse af al egen Tanke og Følelse. I Løbet af Aarhundredet traadte Modsætningen mellem de forskellige Konfessioner stedse skarpere frem. Der var endnu ved Aarhundredets Begyndelse god

og hjertelig Forstaaelse mellem katolske og protestantiske Gejstlige; endog jødiske Gejstlige regnedes for Kolleger. Her virkede endnu den længe raadende rationalistiske Tankegang, for hvilken konfessionelle Forskelligheder tilsidst var betydningsløse. Senere hen i Aarhundredet blev det anderledes, især fra den katolske Kirkes Side. En katolsk Biskop i Schweiz udtalte saaledes, at den katolske Kirke ikke kan øve nogen
[118] Tolerance mod Protestanterne, ti den er nu engang den eneste sande Kirke, udenfor hvilken ingen kan frelses; derimod er Protestanterne forpligtede til at øve Tolerance mod Katolikerne, ti den protestantiske Kirke tør ikke sige sig at være den eneste sande Kirke. —

I den katolske Kirke kom dog Autoritetsprincipet ikke til at staa alene. En lidenskabelig eller stemningsfuld Trang til absolut Støtte i Liv og Tro var for den katolske Kirkes Ledere ikke et tilstrækkeligt Grundlag at bygge paa. Det var for personligt og for subjektivt et Stade. Afgørelsen af Autoritetstroens Værdi for Livet blev jo saa overladt de enkelte Individer! Man benyttede gerne foreløbig den Støtte, Forfattere som De Maistre kunde yde til at vække Trangen til en fast Grundvold; men man vilde have denne Grundvold muret op med rationel Teologi. Renan's Lærer paa det teologiske Seminarium St. Sulpice sagde til ham, da de læste De Maistre sammen: „Ah, comme on voit bien, mon cher, que M. de Maistre n'est pas théologien!" Det var og er for Katolicismen ikke nok, at Fornuften tages fangen under Kirkens Lære som under et Paradox, den i Grunden forarges over. Fornuften skal ad Tænkningens egen Vej nødes til at anerkende Kirkens Lære. Man skal ikke begynde med Troen, men med Fornuften; ti ad hvilken anden Vej end Fornuftens vil man kunne godtgøre, at Troen har Ret? Man finder sig derfor ikke i, at Fornuftens Evne til at bevise Guds Tilværelse benegtes. Naar blot dette Bevis er ført, kan Teologien bygge videre, idet den slutter til, at den saaledes beviste Gud maa have aabenbaret sig paa tilforladelig Maade, og at denne Aabenbaring foreligger i Kirkens Lære og gennem Kirken som Organ bliver hver enkelt tildel. Den katolske Kirke afviser bestemt den nyere Filosofis Behandling af Erkendelsesproblemet og gaar i Modsætning hertil tilbage til Middelalderens Skolastik. Thomas af Aqvino stilles overfor Kant. Det var det 13. Aarhundredes storstilede katolske Tænkning, man fornyede — eller rettere: prøvede paa at gentage. Medens der tidligere indenfor Katolicismen havde raadet en vis Frihed i filosofisk Henseende, naar man blot ikke rørte ved selve Dogmerne, blev det nu anderledes. I den af Pius IX 1864 udgivne „Syllabus errorum" erklæredes den skolastiske Filosofis Principer for stemmende med Videnskabens Tarv og Fremgang, samtidig med at den Opfattelse fordømtes, at Morallære og Filosofi skulde kunne dyrkes uden Hensyn

til overnaturlig Aabenbaring og kirkelig Autoritet. I „Vaticanum“ (1870), ved hvilket Pavens Ufejlbarhed fastsloges som Dogme, banlystes de, der negtede, at den sande Guds Existens kan bevises ud fra menneskelig Fornuft, saavel som de, der mente, at *[119]* man kunde komme til Troen ad den personlige Erfarings og Følelses Vej. Leo XIII, der allerede som Kardinal havde foreslaaet, at Thomas af Aqvino, doctor angelicus, skulde være Universiteternes Patron, erklærede 1879 hans Filosofi („Thomismen“) for den bedste Filosofi. Og senere, under Pius X, fordømtes i en pavelig Bulle (1907) den saakaldte Modernisme, der vilde indføre psykologisk-historisk Metode i Teologien og bygge Troen paa Erfaringer, der maaske ikke engang gjordes med fuld Bevidsthed. Bullen, der er et meget interessant Aktstykke og giver en indgaaende og sagkyndig Karakteristik af de moderne religionspsykologiske og religionshistoriske Metoder, den forkaster, finder Aarsagen til de Kætterier, der lægger sig for Dagen i Brugen af disse Metoder, i aandelig Fordærvelse, utidig Nysgerrighed, Hovmod og Uvidenhed. Som Midler herimod nævner den Underordning af al Videnskab under Thomismen og Forbud mod, at katolske Studenter hører Forelæsninger over Filosofi ved andre end katolske Universiteter.

Den katolske Kirke er altsaa ikke bange for at lade „de Ulærdes Tro være afhængig af de Lærdes Vidnesbyrd.“ Af Lægfolk kræver den kun barnlig og uudviklet Tro (fides implicita) paa, at Kirken sidder inde med Sandhedens Naadegave. Men denne Stilling hævder den saa gennem skarp og fast Afvisning af Tidens intellektuelle Stræben og aandelige Krav. I Løbet af Aarhundredet er en hel Række af katolske Tænkere blevne dømte, snart fordi de gav Fornuften for megen Indflydelse, snart fordi de gav den for liden Indflydelse. Abbé Bautain maatte saaledes tilbagekalde sin Lære om, at Fornuften ikke kunde bevise Guds Tilværelse. Det er ifølge Vaticanum en Trossag, at et saadant Bevis kan føres. Det er et tveægget Sværd, den katolske Kirke her har rustet sig med, idet en Kritik af de sanktionerede Beviser maa føre til Tvivl om Kirkens Autoritet. Om sin teologiske Studietid ved St. Sulpice siger Ernest Renan i sine Ungdomserindringer: „Sous le couvert de réfutations faibles, tout l'ensemble des idées modernes venait à nous.“ —

Saa konsekvent en Tilbagevenden til tidligere Tiders Stade formaaede Protestantismen ikke at gennemføre, end sige, at den turde tillægge Kirken Myndighed til at fastslaa nye Dogmer, saaledes som den katolske Kirke gjorde to Gange i Aarhundredets Løb (Marias ubesmittede Undfangelse 1854 og Pavens Ufejlbarhed 1870). Alligevel bestræbte den protestantiske Kirke sig for at hævde Begrebet om Kirken, dens Kultus og dens Overlevering som staaende over al individuel Stræben og Overbevisning.

[120] Men det blev stadig vanskeligt for den protestantiske Kirke at forklare, hvorpaa denne Autoritet egentlig beroede. Den formaaede ikke med afgørende Myndighed at fortolke sin egen Kultus og Lære. Herpaa beror baade Protestantismens Styrke og dens Svaghed. Den er stærk, naar den støtter sig til frie Personligheders selverhvervede Overbevisning; men den vil altid komme tilkort, naar det gælder at opstille et systematisk Kirkebegreb. Det vil ikke have stor kulturhistorisk Interesse at følge den protestantiske Kirkes Autoritetsbegreb gennem de forskellige Former og Grader, i hvilke det i Aarhundredets Løb er blevet hævdet. Derimod har det sin store Interesse at se, hvilke Motiver der idethele virkede ved den Tilbagevenden til positiv Religion og Kirke, der karakteriserer den første Halvdel af det 19. Aarhundrede. Disse Motiver træder ifølge Sagens Natur tydeligst og stærkest frem indenfor Protestantismen.

Allerførst maa bemærkes, at den almindelige Karakteristik, man kan give af et Aarhundrede, ikke uden videre gælder for alle Lag og alle Kredse, end sige for alle Individer. Der lever til enhver Tid store Mængder af Mennesker, der meget lidet berøres af det, der for en historisk Betragtning giver en Tid dens Præg. I selve „Oplysningen"s Aarhundrede levede mange i Stilhed i den gamle Tro og traadte kun afværgende op, naar de nye Tanker blev for paatrængende, og det var da intet Under, at de gamle Tanker kom op igen, naar Tidens Bevægelser sagtnede. De Forandringer, disse gamle Tanker er undergaaede i Mellemtiden og senere undergaar ved at træffe sammen med den nye Kreds af Tanker, indenfor hvilken de dukker op igen, blev ikke altid Genstand for klar Bevidsthed.

I selve de Kredse, der besjæledes af „Oplysningen", maatte der naturlig komme en vis Mathed eller Træthed og dermed Trang til Føde eller Bevægelse af anden Art. Hvor Oplysningen var mere end en passiv Modesag, krævede den Anspændelse, aktiv Brug af Tænkeevnen, stadig Selvvirksomhed. Der affødtes da efterhaanden en Trang til Afspændelse, til Hvile i det simple og enfoldige, til Hengivelse under Former, man ikke behøvede at frembringe i samme Øjeblik, man havde Trang til dem, — til at gaa ad Veje, der ikke først skulde banes. Og saadanne Former og Veje var i kirkelig Religion lagt til Rette gennem Aarhundreders Erfaringer. „Vore Fædres Tro" stod da som en Arv, man uden videre kunde tiltræde, ikke en Kapital, man først skulde frembringe.

Derhos var det, som allerede Rousseau midt i Oplysningstiden havde hævdet, en
[121] meget ensidig Kultur, det 18. Aarhundrede repræsenterede. Der var dybe aandelige Fornødenheder, som ikke kom til deres Ret, især Trangen til umiddelbar Leven i Fantasi og Følelse, til at følge sin Higen i dens frie Løb, ubekymret om alskens Kritik. Det store Tankearbejde, som allerede var ydet, og som fortsattes af Aarhundredets

største Aander, havde endnu ikke øvet sine Virkninger paa Sjælelivets dunkle Lag, var ikke nedfældet i Følelses- og Villieslivet, og var derfor endnu ikke blevet fuld personlig Ejendom. En saadan Gennemtrængen tager Tid, og den sker væsentlig ad indirekte Veje.

Hermed hænger det sammen, at det 18. Aarhundredes Oplysning havde en aandsaristokratisk Karakter; den var, og vilde kun være tilgængelig for en lille Kreds. Men Revolutionen havde fremkaldt en ny social Lagdeling, og desuden havde Nationalfølelsens stærke Opblussen vakt en Trang til Fællesskab, til at dele sit Folks aandelige Liv. Der rørte sig en voxende Trang til Former for Aandsliv, som — i bogstavelig eller billedlig Forstaaelse — kunde være fælles for alle. Alle skulde have Adgang til det højeste Aandsliv. Nu blev, som vi har hørt, den Fordring stillet, at de ulærdes Tro ikke skulde være afhængig af de lærdes Vidnesbyrd i Livets vigtigste Anliggender. Og den kirkelige Tro og Kultus syntes at tilfredsstille denne Fordring.

Endelig havde den saakaldte Oplysning en abstrakt og tillige en dogmatisk Karakter. Den byggede paa en Række almindelige Sætninger, som ansaas for sikre Resultater af Tænkning og Videnskab. Men det viste sig, at disse Sætninger, selv hvor de var rigtige, behøvede nærmere Gennemførelse og Bekræftelse. Og det 19. Aarhundrede var jo netop, hvis den i det foregaaende givne Karakteristik er rigtig, Gennemførelsens og Erfaringsbekræftelsens Aarhundrede. Dets Naturvidenskab, dets historiske og filosofiske Forsken havde den Hovedbetydning, i det enkelte at bekræfte og begrænse, hvad de foregaaende Aarhundreder havde indledet. Men det viste sig nu, at der maatte skelnes mellem Erkendelsens Ideal og den faktisk vundne Erkendelse, og at der var langt endnu til den Tid — om den ellers nogensinde skulde komme — da Livet kunde føres paa Tanker, der var fuldt gennemførte og gennemprøvede. Spørgsmaalet om Viden og Tro viste sig at være mere sammensat, end man havde tænkt sig.

Alt dette maatte bevirke, at man stod anderledes overfor Fortidens aandelige Arv end før. Man trængte til den, forstod den bedre og havde bedre aandelig Plads til den. Den romantiske Bevægelse virkede her sammen med den religiøse Reaktion. Poetisk og historisk Sans og personlig Trang til Støtte og Tilhold arbejdede for en Tid Haand *[122]* i Haand.

Det havde, for Protestantismens Vedkommende idetmindste, ikke blot været udenfor og mod Kirken, men ogsaa indenfor Kirken, at Oplysningen (Rationalismen) raadede, og Kirkens Historie i de første Tiaar af Aarhundredet er Historien om Rationalismens successive Tilbagetog. En udmærket Kirkehistoriker, Karl Hase, der langtfra hørte til de ortodoxe, har i sin Tid (Theologische Streitschriften. 1834) paavist, at den

i Kirken indtrængte og længe herskende Rationalisme i det nye Aarhundrede mødte Modstand af tre forskellige Grunde. — Den manglede historisk Sans. Den vilde sætte sine Fornuftslutninger istedetfor de ejendommelige Former, Aandslivet i Historiens Løb har iklædt sig. Hver Tid har sine naturlige og folkelige Maader at udtrykke sine højeste Sandheder paa, og hvor der er Sans for det oprindelige, for det, der virkelig fremgaar af Livet, vil man ikke prøve paa at sætte selvlavede, abstrakte Former i deres Sted. — For det andet gik Rationalismen ud fra, at man kun gennem Forstanden kan virke paa Følelsen, og den havde Sky for den religiøse Følelses rent uvilkaarlige Udbrud og for de Billeder, i hvilke den fandt Udtryk. — Og for det tredie forstod Rationalismen ved „Fornuft" egentlig kun den sunde Menneskeforstand, saaledes som den havde udviklet sig i en Tid, der ansaa sig selv for dannet og oplyst. Enhver Tid har sin sunde Menneskeforstand, som støtter sig til de Erfaringer, den har gjort eller mener at have gjort, til de Overleveringer, den tager for gode Varer, og til de videnskabelige Resultater, der er den tilgængelige. Den sunde Menneskeforstand kan aldrig være højeste Dommer. Den maa prøves efter den højeste videnskabelige Indsigt, Tiden har til Raadighed, og i denne Henseende havde den kirkelige Rationalisme altfor tidlig slaaet sig til Ro. —

Ser vi nu paa, hvilken Stilling Religionen efter Kampen med Rationalismen indtager i Aarhundredets Aandsliv, vil to Hovedpunkter træde frem. Det ene angaar Religionens Forhold til Kulturen, det andet selve Religionens psykologiske Grundlag.

Der var Tider, hvor Religionen var den højeste, ja, den eneste Værdimaaler. Den bestemte da enhver aandelig eller materiel Stræbens Plads indenfor Aandens Verden. Aandslivet blev dømt efter dets Forhold til Religionens Idealer og Interesser. Dette er, selv efter Religionens Opvaagnen til nyt Liv og ny Anerkendelse, ikke mere saa. Det er nu omvendt Religionen, hvis Værdi maales efter dens Betydning for et rigt og
[123] dybt Aandsliv, efter en Maalestok, der ikke er givet med Religionen selv, men hentes fra, hvad der efter Erfaringens Vidnesbyrd fremmer Enhed og Fylde, Inderlighed og Dybde i Menneskenes Sind. Den er blevet et Element blandt mange, og selv hvor man sætter dette Element i Højsædet, hentes Maalestokken fra Sammenhængen mellem alle Elementer, ikke fra dette særlige Element alene.

At Religionen overhovedet er blevet et væsentligt Element i store Kredses Aandsliv, efterat den en Tid syntes at skulle elimineres af dette, skyldes en personlig Trang, i Forhold til hvilken Religionens Indhold spiller en underordnet Rolle. Undersøger man religiøse Diskussioner fra det 19. Aarhundrede, vil man mærke, hvorledes dette personlige, subjektive Moment giver det hele dets Klangfarve. Selv hvor Autoritets-

principet (hvad enten det repræsenteres ved Pave, ved Bibel eller ved Trosbekendelse) betones med Styrke, er Hovedmotivet Trang til Støtte og Tilhold. Religionen er, som Pius X rigtig saa i Bullen mod Modernismen, bleven pragmatisk. Det er ingenlunde væsentlig objektive Grunde, der betinger Menneskets Tro. Comte har sikkert Ret i, at naar vi ikke længer tror paa Apollo og Diana, er det ikke, fordi disse Guders Existens er bleven gendreven, men fordi der ikke mere rører sig nogen Trang til at tro paa saadanne Guder. Gennem hele Religionens Historie er det tilsidst en sjælelig Trang, der er Religionens Grundlag; men dette Grundlag ligger skjult under Trosindholdets overvældende og betagende Magt. Det er netop karakteristisk for det 19. Aarhundrede, at Grundlaget bevidst drages frem og bruges som Argument. Det er en Vending i det religiøse Problems hele Stilling, som Rousseau og Kant havde forberedt i det 18. Aarhundrede. Vi ser derfor ogsaa, at klart skuende religiøse Tænkere i første Linie betoner Ærlighed og Redelighed i religiøs Henseende, advarer mod at mene sig i Besiddelse af en Tro, der ikke i Virkeligheden har sin Grund i en levende Trang. Tyngdepunktet er afgjort flyttet fra det objektivt, historisk Givne til det inderste i selve Personligheden. Vi vil faa Lejlighed til at vende tilbage til dette Punkt. —

Gammelt og nyt støder altid sammen med særlig Styrke paa det religiøse Omraade, og Religionens Genoptræden gik ikke for sig uden skarpe Brydninger saavel i det offentlige Liv som i snevrere Kredse. Fornyelsen af den gamle Tro antog ofte Former, der for dem, som var opvoxede i den aandelige Sfære, som det 18. Aarhundredes Humanisme havde dannet, nok kunde vække Anstød og Bekymring. I Aaret 1799 havde Schleiermacher udgivet sin Bog „Über die Religion. Reden an die Gebildeten *[124]* unter ihren Verächtern". Da han i Aaret 1821 udsendte den tredie Udgave erklærede han i Fortalen: „Tiderne har forandret sig saa paafaldende, at de Personer, til hvem disse Taler er rettede, slet ikke mere synes at være til. Naar man nu ser sig om blandt de Dannede, vilde man langt snarere finde det nødvendigt at skrive Taler til Hængehoveder og Bogstavtrælle, til uvidende og ukærlig fordømmende Overtroiske." I lignende Retning udtalte H. C. Ørsted sig i en Universitetstale (1826), hvor han hentydede til „visse af vor Tids stolte og haarde Mænd, der i Kristendommens Navn bryder Staven over det 18. Aarhundredes dristig granskende Mænd." Filosofen Rudolf Haym fortæller i sin Selvbiografi, at hans Fader, en rationalitisk Lærer, med Bekymring saa ham vælge det teologiske Studium. „Et eller andet grovt Ord fra den ortodoxe Lejr maa have vakt hans Vrede. Naar jeg vidste, sagde han saa, at du engang skulde komme over i den Retning, vilde jeg hellere se dig død." — Henimod Slutningen af Aarhundredet var det omvendt ortodoxe Fædre, der med Bekymring saa deres Sønner

gaa — i deres Bedstefædres Fodspor.

2. *Filosofi og Religion.*

Som Filosofiens Repræsentanter overfor Religionen staar i Aarhundredets første Trediedel Hegel og Schleiermacher. De søger begge at vise, at Religionen, særlig Kristendommen, er en væsentlig og uundværlig Bestanddel af det menneskelige Aandsliv. Men de Veje, ad hvilke de kommer til dette Resultat, er forskellige.

Det var, som vi har set, Hegel's Overbevisning, at det Virkelige og det Fornuftige er ét. Overfor Religionen, saaledes som den historisk har udviklet sig, søger han derfor at indtage et Standpunkt, der er hævet over Modsætningen mellem Ortodoxien, der holder sig til den bogstavelige Virkelighed af, hvad Dogmet lærer og Kultus vil udtrykke, og Rationalismen, der sætter sin formentlige Fornuft istedetfor den historisk udviklede Troslære. Ortodoxien ser ikke, at de bogstavelige Udtryk og Formler er mere eller mindre billedlige, og den undersøger ikke, hvilken aandelig Betydning de har ved en dybere Tilegnelse. Og Rationalismen anlægger en prosaisk, forstandsmæssig Betragtning paa det levende Aandsindhold, Religionen har at byde paa; den stiller sig i et rent udvortes Forhold til dette. „Nu er det," siger Hegel (Philosophie der Religion. Einleitung), „ganske vist ikke Filosofiens Sag at føre et Menneske til Religion. .... Den,
[125] hvis Hjerte ikke er naat ud over alt endeligt Væsen, — der ikke har hævet sig over sig selv i Længsel og Anelse eller i Følelse af det Evige, ikke har kastet et Blik ind i Sjælens rene Æter, — han kender ikke det Emne, Filosofien her vil begribe." Hvad Filosofien har at gøre med, er ifølge Hegel Religionens Forhold til Menneskets hele øvrige Verdensopfattelse. Det religiøse Problem fremkommer ved, at der her kan være en Modsætning tilstede. Hegel forlanger her, ligesom i Statslæren, at Filosofien skal leve sig ind i det historisk givne, i det, Virkeligheden frembyder, og det er her den positive Religion. Gør han det, vil han — derom er Hegel overbevist — finde, at hvad der lever og aander i Religionen, er det samme som det, der lever og aander i den sande Filosofi. Mennesket har ikke behøvet at vente paa Filosofien for at finde Sandheden; denne er allerede given i Religionen. Men den er der given i Fantasiens billedlige Sprog, og ved den saaledes skabte billedlige Form kan Filosofien ikke blive staaende. Indholdet maa oversættes paa Tankens eget Sprog. Det er ejendommeligt for Fantasien, at den anskuer som forskellige Ting, hvad der dog hører inderlig sammen. Den danner nemlig et Billede for hvert enkelt Led i den Helhed, som i Grunden er det, den vil udtrykke. Saaledes forestiller den sig først Gud som Fader, saa som Søn,

og saa som Aand, og dog er Meningen den, at der kun er én Gud. Det er fremdeles ejendommeligt for Fantasien, at den anskuer som en historisk, til given Tid og paa givet Sted foregaaende Begivenhed, hvad der i Grunden er en evig Sandhed, gældende til alle Tider og paa alle Steder. Den kirkelige Teologi fremstiller det som en Begivenhed, at Gud skabte Verden, og som en anden Begivenhed eller Række af Begivenheder, at han blev Menneske, led og døde. Men for Filosofien er det en evig Sandhed, at det Evige og Uendelige aabenbarer sig i og gennem en endelig Verden, og at det derfor kun gennem Forkrænkelse og Undergang kan naa til Fuldendelse. Trods denne Forskel mellem Religionens fantasifulde og Filosofiens begrebsmæssige Sprog, er Indholdet dog det samme. Det er Filosofiens Opgave at retfærdiggøre Religionen ud fra den tænkende Bevidsthed. Den barnlige Fromhed behøver ikke en saadan Retfærdiggørelse; den tager Sandheden paa Autoritet og føler sig i sin Tro tilfredsstillet og forsonet. Kun overfor Tvivl og Kritik er en tankemæssig Retfærdiggørelse nødvendig. Men selv om Religion og Filosofi, Tro og Viden kan forsones, gælder denne Forsoning netop kun for den tænkende Bevidsthed. Dersom Folket ikke længere hviler trygt i Troen paa Religionens Sandhed, og dersom det ikke kan naa til en filosofisk Forstaaelse, — *[126]* ja, saa er der en Spaltning i det aandelige Liv. Og Hegel slutter sin Fremstilling af Religionsfilosofien med den Erklæring, at hvorledes vor Tid skal finde ud over denne Spaltning, det maa man overlade til den selv; Filosofien har ikke med denne praktiske Opgave at gøre. Hegel saa altsaa, hvad man i Regelen har overset, en stadig Brod i Problemet, trods den Harmoni, han har proklameret. —

Schleiermacher's religionsfilosofiske Standpunkt er bestemt ved hans Udviklingsgang. Han var opdragen paa Herrnhuternes Læreanstalter og var senere bleven stærkt paavirket af Kant's Filosofi. Et overordentlig rigt og dybt personligt Liv var hos ham forbundet med den skarpeste Kritik, en Kritik, der øvede sin Kraft baade overfor det historiske og det filosofiske Grundlag for Teologien. Det var Følelsessiden af Religionen, han først og fremmest lagde Vægt paa. Religiøs Betydning kan for ham kun det have, der tiltaler Følelsen. Men de Forestillinger, i hvilke Følelsen i Hengivelsens og Betagethedens Tider skaffer sig Udtryk, maa Eftertanken siden prøve. Eftertanken søger at følge Følelsens Svingninger og bortskære alt, hvad der ikke er umiddelbart og nødvendigt Udtryk for det indre Livs virkelige Oplevelser. Schleiermacher havde lært af Kant, at vi ingen begrundede Tanker kan danne ud over mulig Erfaring. Religiøse Forestillinger, formulerede som Dogmar, har da kun den Berettigelse at være Udtryk for, hvad der er oplevet i det religiøse Følelsesliv; det gælder da om at drage Grænsen mellem Dogmer i denne Forstand af Ordet og mytologiske Fantasier, som gaar langt

ud over og udenfor det umiddelbart Oplevede. I denne Skelnen saa Schleiermacher Teologiens egentlige Opgave. I sine allerede omtalte „Reden über die Religion“ (1799) og i sin „Der christliche Glaube“ (1821) har han udviklet denne Opfattelse. Gudsbegrebet er for ham den Tanke, der svarer til den Følelse af absolut Afhængighed, der er det ejendommelige Træk for Religionen paa dens Højdepunkt. Tanken om Kristus som Forløser og Forbillede svarer paa samme Maade til den Følelse af Fred og Forsoning, Deltagelse i kristeligt Menighedsliv bevirker. Men af saadanne Tanker kan ingen teoretiske Slutninger drages; de kan kun faa symbolsk Betydning.

Ogsaa Hegel opfattede i Grunden alle Dogmer som symbolske. Baade for Hegel's og for Schleiermacher's Religionsfilosofi maatte det Spørgsmaal optræde, om den praktiske Bevidsthed kan lade sig nøje med et symbolsk Udtryk for Sandheden istedetfor den fuldstændige Løsning af Livets Gaader, som Religionen i sine klassiske Tider
[127] havde givet eller i hvert Tilfælde forjettet. Som vi har set, er det Hegel's sidste Ord i hans Religionsfilosofi, at dette Spørgsmaal bliver staaende. Det dukker da ogsaa frem selv hos dem, der ikke véd, hvad Filosofi er. Hvor begynder det Billedlige i Religionen, og hvor hører det Bogstavelige op? Fra Kirkens Side er der ikke givet noget klart Svar herpaa. Der er dog neppe Spørgsmaal om, at mange Mennesker, som holder sig til Kirken, i Virkeligheden hylder den symbolske Opfattelse. Hegel og Schleiermacher har, uden at vide og ville det, stillet Aarhundredet et af dets vigtigste Problemer.

Fælles for de to Tænkere, der gav Romantiken dens mest gennemklarede Udtryk, var Troen paa en Harmoni af de Modsætninger, Livet frembyder. En yngre Samtidig af dem, Arthur Schopenhauer, traadte i skarp Modsætning til dem ved at stille Disharmonien i første Linie. Indre Oplevelser og ydre Iagttagelser havde tidlig ladet ham føle Livets Modsigelser og Smerte. Inderst inde i alt Levende, og tilsidst i al Tilværelse, fandt han en aldrig tilfredsstillet, smertelig Higen, en „Villie til Livet“, som aldrig fandt Hvile. Derfor vakte alle Forsøg paa at paavise Tilværelsens Harmoni, hvad enten de fremkom i filosofisk eller i religiøs Form, hans Harme og hans Spot. Naar han med Iver og Begejstring fordybede sig i de store Religioners Kildeskrifter, var det deres Betoning af Livets Angst, Synd og Smerte, der betog ham. Han beundrede Urkristendommen formedelst dens Modsætning til det naturlige Menneskeliv, og han haanede den moderne Kristendom, der mente sig at være dens Fortsættelse. Men mest beundrede han Vedanta og Buddhismen, og som det Højeste stod for ham den fuldendte Ophævelse af Livets blinde, urolige Trang, den Tilintetgørelse af „Villien til Livet“, som Buddha havde kaldt Nirvana. Intet positivt Udtryk kan betegne den Tilstand, som derved opnaas, og som ligger ud over enhver mulig Erfaring; men

derfor er den ikke at sætte lig det rene Intet; ligesaa lidt som overhovedet det, der ligger ud over enhver mulig Erkendelse, bliver til intet, fordi den ikke kan erkendes. Intet er det kun for den, der betragter Sanseverdenen som et og alt. Men det er kun faa, der naar den fulde Ophævelse af Villien til Livet, og Schopenhauer var sig vel bevidst, at han ikke hørte til dem. Han ansaa det for sit Livs Opgave at aabne Blikket for de Afgrunde og for de Højder, mellem hvilke Livet bevæger sig, og som den gængse Optimisme ikke lader os faa Øje paa. For hans eget Vedkommende var det den æstetisk-intellektuelle Maade at tage Livet paa, der hjalp ham ud over dets Uro. Hans Tanker øvede i Aarhundredets sidste Halvdel stor Indflydelse i vide Kredse. De udtrykker et Grundtema i Richard Wagner's store Kunst, og de gav Friedrich *[128]* Nietzsche det Problem, der blev hans Livs Skæbne gennem et krampagtigt Forsøg paa at overvinde Pessimismen i dens inderste Rod. Ved sin klare og glimrende Stil blev Schopenhauer tilgængelig for større Kredse end Hegel og Schleiermacher, og han kom paa Mode. Hans Betydning ligger i, at han har henledet Opmærksomheden paa andre Sider ved det religiøse Problem end dem, der sædvanlig paaagtes. Og han har været opmærksom paa, at Forholdet mellem Filosofien og Livet er mere sammensat, end man i den romantiske Periode mente. Hans Forhold til Buddhismen fik et Sidestykke i Kierkegaard's Forhold til Urkristendommen.

3. *Religionshistorie og Religionspsykologi.*

Den romantiske Religionsfilosofi havde allerede stillet sig den Opgave at undersøge Religionen i dens Forhold til det menneskelige Aandsliv. Men skønt den ofte ved et genialt Greb kastede Lys over enkelte Elementer i den religiøse Bevidstheds Natur, havde den dog ikke formaaet at lade den træde frem efter dens hele sammensatte Væsen. Hegel gik ud fra Religionen som fuldt færdig, med systematisk Dogmatik og udviklet Kultus; den var for ham i denne Skikkelse en Virkelighed, hvis Fornuftighed skulde paavises. Den Formforskel, han fandt mellem Religion og Videnskab, var i hans Øjne uvæsentlig, skønt han indrømmede, at den for Ikkefilosofer kunde være meget væsentlig, maaske uovervindelig. Schleiermacher og Schopenhauer gik mere ind paa den praktiske og komplexe Karakter af Religionen, og deres Bidrag til dens Psykologi er af blivende Betydning; men de agtede ikke tilstrækkelig paa Religionens historiske Karakter. I Løbet af Aarhundredet har man søgt at raade Bod paa denne Ensidighed gennem et objektivt, historisk Studium af Religionerne som faktisk foreliggende aandelige Fænomener. Sprogvidenskaben gav her det solide Grundlag, og

for første Gang kom nu de store Folkereligioner til at foreligge i deres karakteristiske Ejendommelighed og i deres historiske Sammenhæng. Religionshistorien blev en særegen Videnskab, der anvendte samme Metode som al anden historisk Forsken. Enhver Religion betragtes i Forhold til sin Tid og til dennes materielle og aandelige Kultur, og ved Sammenligning mellem de forskellige Religioner søger man at finde de sjælelige Elementer og Tendenser, der betegner religiøse Fænomeners Ejendommelighed i Forhold til andre aandelige Fænomener. Det viser sig da, at der foruden den historiske Sammenhæng, der anviser hver enkelt Religion dens bestemte Plads, ogsaa er visse Grundmotiver, der i forskellige Grader og Former atter og atter kommer igen i alle Religioner fra de laveste til de højeste.

[129]

Medens man var enig om, at de lavere Religioners egen Fremstilling af deres Tilblivelse ikke kunde gælde for virkelig Historie, forholdt det sig i manges Øjne anderledes med de bibelske Bøgers Fremstilling af Kristendommens Tilblivelseshistorie. Rationalister og Supranaturalister havde været enige i, at der her forelaa virkelig Historie; deres Uenighed gjaldt kun, om de Begivenheder, der fremstilledes, var af overnaturlig Karakter, eller om Beretningerne om dem kunde fortolkes saaledes, at det Mirakuløse forsvandt. I denne Strid greb David Strauss ind med sin Bog „Leben Jesu“ (1835). I det Valg, de Ortodoxe hævdede, naar Talen var om bibelske Beretninger, at de nemlig enten maatte være historisk rigtige eller opdigtede, finder Strauss et falsk Dilemma. Historiske Begivenheder berettes stedse saaledes, at Fortællerens Forudsætninger, Stemninger, Ønsker, og Idealer bestemmer baade Valget af, hvad der meddeles, og det Lys, i hvilket det meddelte ses. De nytestamentlige Forfattere lededes af Troen paa en forventet Messias; Jesus har paa dem — eller paa deres Hjemmelsmænd — gjort et saadant Indtryk, at de i ham saa den, der skulde komme og bringe al Tings Fuldendelse. En Beretning, i hvilken Begivenheder uvilkaarlig fortolkes gennem Forestillinger og Stemninger hos Fortælleren, kaldes en Myte eller en Legende. Supranaturalismen faar da Uret, naar den tager Beretningen om Jesus som bogstavelig Historie, og Rationalismen faar Uret, naar den paa kunstlet, ofte snusfornuftig Maade bortforklarer det overnaturlige. Begge Parter overser den religiøse Fantasis Evne og Trang til at danne Myter og Legender. Spørges der, hvad vi da véd om Jesus fra Nazareth, blev Svaret: vi véd, hvilken Virkning han har havt paa de Mennesker, der stod ham nær, og fra hvem Beretningerne om ham stammer, maaske gennem flere Mellemled. Det er „Troens Kristus“, vi kender, ikke „Historiens Jesus“, — saaledes udtrykker Strauss senere (Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. 1865) sin Opfattelse. Foruden Indskærpelsen af Mytebegrebet overfor Ortodoxes prosaiske Bogstavtro og Rationalisters

prosaiske Omforklaring har Strauss den Fortjeneste at indskærpe, at Kristendommens Grundlægger har set sig selv som den, med hvem en ny, overnaturlig Verdensorden skulde træde i Kraft. Det er Forventningen om de yderste Ting (Eschatologien), der er Grundtanken i Jesu Forkyndelse og betegner hans Stilling i Religionens Historie. *[130]* Det er dette Hovedpunkt, hvortil ogsaa den nyeste historiske Forsken har sluttet sig, efterat den saakaldte liberale Teologi havde gjort en Række af Forsøg paa at fremstille Jesus som en Humanitetens Profet, et etisk Forbillede. Den eschatologiske Opfattelse af Jesus som den, der gennem mægtige Visioner bebuder sig selv som Grundlægger af et nyt, overnaturligt Rige, der allerede var nært, i umiddelbart forestaaende Gennembrud, har tillige det Fortrin, at man ud fra den kan forstaa den nytestamentlige Etik i dens Retning mod det ene Fornødne, overfor hvilket alle rent menneskelige Forhold bliver ligegyldige, forsaavidt de ikke er Hindringer. Man forstaar, at den samme, der stillede Kærlighedsbudet i Spidsen for sin Etik, tillige maatte indskærpe, at det kunde blive nødvendigt at hade sine nærmeste, naar Forholdet til dem hindrede den fulde Hengivelse til det Store, der skulde komme.

Medens i tidligere Tid Kristendommens Problem stod som et metafysisk Problem, idet der spurgtes om, hvorledes Gud kunde blive Menneske, nærmer det sig nu mer og mer til at blive et psykologisk Problem, idet der spørges om, hvorledes den, der i sine Taler og Lignelser fremsatte de milde og trøstende Tanker og forkynder Ydmyghedens og Kærlighedens Etik, kan være den samme, der i mægtige Syner ser sig som den, der skal komme paa Himmelens Skyer som Verdensdommer og som Verdensfrelser. Paradoxet gaar over til at blive et psykologisk Problem. Om dette er uløseligt, kan ikke her undersøges. Jeg skal kun bemærke, at det i og for sig ikke er uforstaaeligt, at netop den, der fører sit Liv og finder sin Opgave i Ly af store Syner og under levende Forventning, kan føle Ynk og inderlig Medlidenhed med Mennesker, især naar et inderligt og kærligt Sind staar som den bedste Betingelse for at kunne samle sig om det ene Fornødne. Men det bliver tillige klart, at om menneskelige Opgaver paa langt Sigt, ud over det enkelte Individs og den samtidige Slægts Liv, kan der ikke blive Tale. Den urkristelige Etik kunde ikke faa noget positivt Forhold til det store Kulturarbejde, der har været Nerven i den menneskelige Udvikling i de følgende Tider.

Drøftelsen af Urkristendommens Problem fortsættes stadig. Den ortodoxe Teologi har ikke rømmet Marken. Men ogsaa fra dens Side anerkendes det mere og mere, at Problemet rent historisk set samler sig om hint psykologiske Spørgsmaal. Det er en Oprejsning for Strauss i hans Grav, at det fra meget modsatte Sider indrømmes, at han har slaaet det afgørende Punkt fast. Senere Undersøgelser har, selv om de i mange *[131]*

Henseender delte hans Synsmaader, paa adskillige Punkter maattet tage Afstand fra ham. Han anstillede ingen indgaaende Undersøgelse af de enkelte nytestamentlige Bøgers Tilblivelse. Han har selv erkendt, at denne Undersøgelse først ret blev optagen af F. C. Baur, Grundlæggeren af den saakaldte Tübingerskole. Denne Skole har opstillet, efter dens Modstanderes Paastand konstrueret, en Hypotese, som den historiske Kritik siden har opgivet. Men Tübingerskolen har med Energi taget Ordet for Anvendelsen af almindelig historisk Metode paa Spørgsmaalet om Kristendommens Tilblivelse og første Udvikling. Saaledes siger Baur (Die Tübingerschule und ihre Stellung zur Gegenwart. 1859): „Kristendommen er nu engang et historisk Fænomen, og som saadant maa den finde sig i at blive historisk betragtet og undersøgt. Den fremtræder i en historisk Sammenhæng, som den paa ingen Maade kan fornegte ..... Hvorledes kan man vide, hvad den er, hvorledes den er opstaaet og indtraadt i Verden, uden ved at gaa tilbage til de Veje, ad hvilke den er indledet og forberedt, til de Aarsager, der har medvirket ved dens Opstaaen, og saa af alle disse Momenter tilsammen at forklare dens Oprindelse og Væsen, forsaavidt det overhovedet er muligt." — Tübingerskolens Løsning af Problemet er vel nok forladt af de fleste. Men videnskabelig set staar den Opgave stadig fast at forstaa Kristendommen som Led i den hele historiske Udvikling. Der gives tilsidst kun en eneste historisk Metode, og følger man ikke den, faar man ikke Historie i Ordets videnskabelige Betydning.

Om Metoden har der for andre Religioners Vedkommende ingen Tvivl været i denne Henseende. Det Studium, der har været anvendt paa historisk Belysning af de forskellige Religioner, har været overordentlig lærerigt. En væsentlig Side af det menneskelige Aandsliv er herigennem bleven belyst. Tylor, Frazer og Durkheim har kastet Lys over de primitive Religioner, Burnouf og Oldenberg over den indiske Religion, Erwin Rhode over den græske, Goldzieher over den muhammedanske, — for blot at nævne nogle enkelte Navne. Den historiske Sans, som er en af det 19. Aarhundredes Ejendommeligheder, har her fundet en overmaade vigtig Anvendelse. Vi føres ud over den blotte Polemik og Kritik, end sige over Spot og Haan, og føres ind i Livs- og Tankeretninger, der vilde være aldeles uforstaaelige, naar man stod overfor dem som fuldt færdige Systemer, men som bliver forstaaelige, naar man ser dem i deres Udvikling og i Forhold til, hvad der ellers bevæger sig i Menneskelivet. Af særlig
[132] Betydning for Forstaaelsen af Religionernes Udvikling har Belysmingen af Forholdet mellem Kultus, Legende og Dogme været. Undertiden kan, som i Madonnadyrkelsen, Legenden føre til Kultus, og Kultus igen (i Kraft af den Forudsætning, at man kun kan dyrke den, der er af overnaturligt Udspring) til Dogmet. Eller Kultus kan selv

være umiddelbar Kilde til Dogmer, som naar i Brahmalæren den Trang og Higen, der fører til Kultus, selv bliver den højeste Gud. Eller Kultus kan fremkalde Legende, som i de mytiske Forklaringer af, hvorfor Menneskeofre afløstes af Dyreofre. Et af de vigtigste Resultater af religionshistorisk Forsken er det, at Kultus — hvorledes den saa er opstaaet — er det centrale i al positiv Religion. Det kan endog siges at være en Definition af positiv Religion, at den finder Udtryk i en bestemt Kultus, om hvilken Legender og Dogmer samler sig. Kultus staar som et fast Udgangspunkt, øvende sin Magt over alle, der deltager i den. Dogmer kan gendrives, Kultus ikke; den bestaar eller den bestaar ikke. Gennem den Magt den øver, er den det vigtigste Grundlag for Religionens Bestaaen. Mange, der ikke kan forlige sig med en Religions Dogmer, og maaske endnu mindre med de Prædikener, der bygges over dem, finder Berigelse og Fred ved at deltage i Kultus. Hvorvidt det kan være berettiget at tale om Religion, hvor Kultus enten ikke øves eller betragtes som symbolsk Handlen, er et Spørgsmaal, der fører over fra Religionshistorie til Religionspsykologi.

Grænsen mellem historisk og psykologisk Undersøgelse af Religionen er ikke let at drage en Gang for alle. Historikeren maa være Psykolog, og Psykologen maa her være Historiker. Dette sidste behøver ingen nærmere Forklaring. Hvad det første angaar, overses det ofte, og Religionshistorien mener at være strengt videnskabelig, naar den holder sig til de til hver Tid og paa hvert Sted foreliggende Dogmer, Legender og Kultusformer. Men den egentlige Betydning af disse religiøse Fænomener kan dog først opdages, naar man gaar tilbage til, hvad der bevæger sig i de Menneskers Sind, som deltager i Kultus, lytter til Legenderne og tror paa Dogmerne. Der maa gaas tilbage fra det objektive til det subjektive; man maa søge at bestemme, hvori den religiøse Værdi af de givne Former bestaar. Tillige kan Religionshistorikeren ikke undgaa at anstille en vis Vurdering af Religionerne i Forhold til hverandre, eller af de forskellige Udviklingstrin af samme Religion i deres indbyrdes Forhold. Naar en Religion eller et Udviklingstrin af en Religion kaldes højere eller lavere i Forhold til andre Religioner eller Faser, saa forudsættes herved en Maalestok, om hvis Berettigelse der maa spørges.

Schleiermacher var allerede inde paa en psykologisk Undersøgelse af Religionens *[133]*
Grundlag i det menneskelige Sjæleliv, og hans Henvisning til Afhængighedsfølelsen er af blivende Betydning, skønt den trænger til nærmere Bestemmelse, især fordi Afhængighed forudsætter, at der er noget, man vil eller higer efter, noget, man tillægger Værdi, og hvis Opnaaelse støder paa Hindringer. Allerede Schopenhauer fremhævede Villieselementet, og senere har Ludwig Feuerbach ikke blot hævdet Følelse, Trang og

Ønske som psykologisk Grundlag for Religionen, men som frembringende Aarsager til Religionen. Medens han har saare liden Respekt for Dogmerne, har han stor Sympati med det sjælelige Grundlag i Frygt og Haab, Længsel og Trang, hvoraf de tilsidst udspringer. I Religionen skuer Mennesket sine Ønsker og Forhaabninger som fuldt virkeliggjorte. Derfor kan man i de forskellige Religioner studere det menneskelige Hjertes hemmeligste Higen i dens mangfoldige Former. Det er jo dette Grundlag, der bærer Livet ogsaa udenfor Religionen, og som rører sig i os alle. (Wesen des Christentums 1841. — Theogonie 1857).

Forskellen mellem det 19. og det 18. Aarhundredes Fritænkere viser sig klart, naar man sammenligner Feuerbach med Voltaire. Feuerbach er radikalere i sin Sysmaade end Voltaire, men har en Sympati med Religionens Grundlag, som Voltaire, der kun betragtede Religionen fra den intellektuelle Side, ikke kunde have. Tillige stod Feuerbach overfor Religionen som Naturforskeren overfor Naturen; han er optagen af at forklare de religiøse Fænomener ved Hjælp af Aarsager, der stadig viser sig at virke i det menneskelige Sjæleliv. Ligesom Lyell forklarede Fortidens geologiske Processer ved Kræfter, der virker den Dag idag i Naturen, søger Feuerbach at finde Nøglen til Forstaaelse af Religionen i Kræfter, psykologisk Erfaring stadig paaviser. Det dogmatiske hos Feuerbach fremkommer, naar han uden videre slaar fast, at al Teologi er Psykologi. Det er ligesaa uberettiget, som naar man paa Forskningens nuværende Trin uden videre vilde sige, at Fysiologi ikke er andet end Fysik og Kemi. Men ligesom der i den moderne Fysiologi ikke gives anden Forklaringsmaade af organiske Fænomener end at føre dem tilbage under fysiske og kemiske Love, saaledes gives der for Religionsvidenskaben ingen anden Metode end den psykologisk-historiske, uden at man derfor paa Forhaand kan paastaa, at alt kan forklares ad den Vej. Feuerbach's Metode er desuden abstrakt psykologisk og ofte uhistorisk. Religionshistoriens store Udviklingsperiode ligger ogsaa efter hans Tid. —

[134] Lige ved Aarhundredets Grænse har Amerikaneren William James anvendt den nyere Psykologis Synspunkter til Forstaaelse af religiøse Fænomener, idet han navnlig har lagt Vægt paa det, der virker i os uden at komme ind over Bevidsthedens Tærskel. (Varieties of religious experience. A study in human nature. 1902). Særlig Opmærksomhed har James anvendt paa pludselige og tilsyneladende umotiverede Ændringer i Sjælelivet, især i saadanne Tilfælde viser det sig, efter hans Opfattelse, at hvad han kalder „det Ultramarginale", det, der ligger ud over Bevidsthedens Rand (margin), kan være en Kilde, hvoraf nye og maaske højere Retninger i Sjælelivet vælder ud. Til Religion regner James enhver Sindsbevægelse, der bliver af Betydning for vort

fulde Opgør med Livet og hvad det har bragt os, og som tillige bringer Enhed og Samling ind i vort Væsen. — Det er den pragmatiske Retning i Erkendelsesteorien, der her faar et Sidestykke i Religionspsykologien, hvilket er saa meget des naturligere, som Pragmatismen idethele har den Betydning at belyse Erkendelsesproblemet fra et psykologisk Synspunkt. Til en fuldstændig Religionsfilosofi vil ikke blot høre en psykologisk Undersøgelse af religiøse Emner, men ogsaa en erkendelsesteoretisk og en etisk Undersøgelse, da Religionens Forhold til Videnskab og til Moral til enhver Tid vil være et Hovedpunkt til dens Karakteristik. James gaar meget lidet ind paa dette Punkt. I min Religionsfilosofi, der udkom Aaret før James's Bog, har jeg søgt at fremdrage alle de tre Synspunkter, hvorom der her kan være Tale. Religionsfilosofien har ingen speciel Metode, men er en Anvendelse af erkendelsesteoretiske, psykologiske og etiske Synspunkter paa det religiøse Problem.

Jo mere Religionsfilosofien fjerner sig fra den dogmatiske Teologi, des mere opgiver den ethvert Forsøg paa at begrunde den religiøse Tros Indhold, og dens Hovedemne bliver de psykologiske Motiver, der i Fortid og Nutid har holdt, og i Fremtiden kan antages at holde Religion (i snevrere eller i videre Forstand) oppe. Fra filosofisk Side har man ofte ene holdt sig til den negative Side, til Uerkendeligheden af det religiøse Indhold, den videnskabelige Umulighed af at begrunde religiøse Forestillingers Gyldighed. Herbert Spencer skelnede mellem Videnskab og Religion, saaledes at hins Genstand var det Erkendelige, dennes det Uerkendelige, og han saa det væsentlige i Religionen i dens Anerkendelse af, at det, der ligger til Grund for alt og rører sig i alt, er et Mysterium, en Anerkendelse, han fandt stigende i Bestemthed, naar man gaar fra de lavere Religioner til de højere. (First Principles. 1861. — Ecclesiastical Institutions. 1885). For en saadan Opfattelse dannede Spencer's Ven Fysiologen Huxley *[135]* Betegnelsen Agnosticisme (Ikkeerkendelseslære), fordi enhver præsentabel Lære om saadanne Ting maatte betegnes ved Ord, der ender paa -isme. Spencer hævder dog et altfor udvortes Forhold mellem det Uerkendelige, der skal ligge til Grund for alt, og den Tilværelse, vi erkender, og han overser den religiøse Følelses Betingethed ved bestemte Ønsker og Interesser, der ikke tilfredsstilles ved den blotte Viden om, at der er et Mysterium. Comte's engelske Discipel Frederic Harrison hævdede i Modsætning til Spencer, at Religion forudsætter en Genstand for Ærefrygt, og ligesom sin Mester fandt han denne Genstand i Menneskeheden. (Harrison's Humanitetskultus er senere udførlig fremstillet i hans „Creed of a Layman". 1907). Hertil maa dog bemærkes, at hvad der kan gøre Menneskeheden til Genstand for Ærefrygt, er, at den under sin historiske Udviklingsgang har fostret de aandelige og materielle Goder, der gør Livet

værdifuldt for os; derfor føler vi det bedste, vi kender, betinget ved dens fortsatte Bestaaen og Udvikling. Men denne Bestaaen og Udvikling betinges igen ved, at Naturens Gang stadig medfører Mulighed for en Udvikling i Retning af de Idealer, der affødes af menneskelig Værdifølelse, — en Retning, som haabes fortsat ud over det Punkt, hvor vore Idealer enten er naaede eller har vist sig begrænsede og foreløbige. I videste Betydning maa Religion ikke blot have en humanistisk, men ogsaa en kosmologisk Karakter. —

Teologien kan som saadan ikke tillægge historiske og psykologiske Synspunkter afgørende Betydning. Den maa stedse gaa ud fra en bestemt Religion som den sande, og den har derved en Maalestok, der udelukker den universelle Karakter, en historisk psykologisk Synsmaade kan faa. Som vi har set, peges der ad forskellige Veje hen til Kultus som det centrale Element i de positive Religioner, og enhver Teologi maa tilsidst blive et Forsøg paa at retfærdiggøre en vis Kultus. Men det bliver vanskeligere og vanskeligere for Teologer, der har nogen Berøring med den nyere Tids videnskabelige Udvikling, at fyldestgøre de Krav, Menigheden, d. v. s. den Kreds, der samler sig om en vis Kultus, stiller. En moderne Teolog, Troeltsch, har træffende udtalt, at Kirken hverken kan undvære Teologien eller finde sig i den. Kirken maa have en sammenhængende Lære, men ethvert Forsøg i denne Retning indeholder en Fare for Omtydning eller for Konsekvenser, der fører ud over de kultusbundne Forestillinger. Det er et fint Blik, der ytrer sig i Schleiermacher's Sætning, at „ingen dogmatisk
[136] Sætning har sin Grund i en anden, men enhver enkelt saadan Sætning maa findes ved Betragtningen af den kristelige Selvbevidsthed". Allerede ved at bringes i indbyrdes logisk Forbindelse kan Sætningerne komme til at staa anderledes, end naar de hver for sig hentes ud fra Livets egen Erfaring; den psykologiske Totalitet, et Menneskes Tro altid til en vis Grad maa udgøre, vil være mere eller mindre forskellig fra den logiske Totalitet, Eftertanken kunde bygge op af de enkelte Bestanddele af hans Tros Indhold. Endnu lettere vil Ændringer indtræde, naar man forsøger at bringe Dogmerne i Forbindelse med Tanker, der har deres Udspring fra helt andre Omraader end det religiøse. Og dog kan der i Længden ikke være nogen fuldstændig Modsætning, ej heller et blot Ligegyldighedsforhold mellem religiøse Forestillinger og de Tanker, Mennesker danner sig under Livets Gang og under Arbejdet paa videnskabelig Forstaaelse af Livet. Der opstaar et religiøst Problem, naar en Kreds af saadanne Tanker har dannet sig, og naar Forholdet mellem denne Kreds og Kredsen af de religiøse Forestillinger trænger paa for at vinde klar Bestemmelse. Forskellen mellem kirkelige Lægmænd og videnskabelige Teologer vil væsentlig bero paa, at hine ikke har den Trang, disse maa

have, til at finde logisk Sammenhæng mellem Trosindholdets enkelte Led og til at finde en vis Sammenhæng mellem Trosindholdet og det øvrige Aandsindhold, der staar til Raadighed. Nu er netop Lægmænd i Løbet af Aarhundredet komne til at spille en større Rolle i Kirkens Liv. Kirken er bleven mere demokratisk; det var, som vi ovenfor har set, en Betingelse for dens fornyede Liv. Dette medfører en Decentralisation, som Pius X i sin ovenfor omtalte Bulle protesterede imod, særlig, naar man vilde gøre Lægmændene til en Fremskridtsfaktor. Foreløbig staar Lægmændene dog som en god Støtte for Kirken. En katolsk Teolog, den tidligere Rigskansler v. Hertling, har saaledes udtalt, at vort Aarhundrede har kaldt Lægfolk til Forsvar for Kristendommen paa en Maade, som ikke var kendt i tidligere Tider. Denne Bevægelse fører, i hvert Tilfælde foreløbig, til en Skærpelse af Ortodoxien. Det er lettere at fastholde Bogstaven end at sætte sig ind i Forholdet mellem Billede og Tanke. Men den Støtte, Lægfolk kan yde, bliver tillige til en Kontrol, og Situationen bliver, især i Protestantismen, der ikke har noget fastslaaet Autoritetsbegreb, mere og mere den, at det ikke er Forkynderne, der kommer med Budskab og Belæring, som tages til Følge, men at det er Lægfolket, der afgør, hvorledes Budskabet og Belæringen skal lyde. Teologiens Stilling nutildags beror mere paa dens Stilling til Lægfolket end paa dens Stilling til Videnskaben. Det er jo ogsaa tilsidst ved de Erfaringer, de enkelte gør om, hvad der kan holde dem oppe *[137]* under Livets Kamp, at det religiøse Problems Fremtid vil betinges. Dette fører os over til en af de betydningsfulde Tanker, det 19. Aarhundrede har fostret.

4. PERSONLIGHEDSPRINCIPET

Naar det 19. Aarhundrede karakteriseres som Erfaringsbekræftelsens Aarhundrede, gælder denne Karakteristik ogsaa for det religiøse Omraade. Det har vist sig i tre forskellige Henseender. Berettigelsen af den religiøse Reaktion, som præger Tiden (rytmisk skiftende i Løbet af Aarhundredet), maa søges deri, at der vendes tilbage til den gamle Tro for endnu engang at prøve dens Bærekraft, eller som en af Reaktionens mest geniale Ordførere har udtrykt det: „læse det Gamle, Bekendte, fra Fædrene Overleverede igennem endnu engang, om muligt paa inderligere Maade." Det gjaldt for det andet om at bestemme Religionens Plads i Forhold til det Aandsliv, som har udviklet sig uafhængig af Religionen, og som ikke kan og vil ofres for denne. Det gjaldt endelig om at undersøge det historiske og psykologiske Grundlag, hvorpaa Religionen bygger, og paa hvis fortsatte Bestaaen ogsaa Religionens Bestaaen beror.

Men der er endnu en saare vigtig Side, paa hvilken den nævnte Karakteristik ses i sin Gyldighed. Der er af fremragende Ordførere paa energisk og genial Maade peget paa selve den individuelle menneskelige Personlighed — „den Enkelte" — hvis Tarv og Trang Religionen (hvad enten dette Ord tages i videre eller i snevrere Betydning) skal fyldestgøre. Her foregaar den egentlige Verifikation paa det religiøse Omraade. Kirkelighed og Teologi, Filosofi, Historie og Naturvidenskab kan i og for sig ikke sige den enkelte noget om, hvorledes han — med sin Natur, sine Kaar, sine Erfaringer — skal stille sig i religiøs Henseende. Og ingen Tro, ingen Maade at tage Livet paa (den være religiøs eller ikke) har nogen virkelig Værdi, naar den ikke er fremgaaet af egen Livserfaring og svarer til den gennem Livserfaringen vakte personlige Trang. Det er Personlighedsprincipet, som heri udtaler sig, og som det 19. Aarhundrede har knæsat med større Energi og med klarere Bevidsthed end nogen af dets Forgængere. Thomas Carlyle er den mest kendte Repræsentant for denne Tankegang, der snart forkyndtes i hans Fodspor af hans amerikanske Ven Emerson og uafhængig af ham i de nordiske
[138] Lande af Erik Gustaf Geijer, Frederik Christian Sibbern og Søren Kierkegaard, for saa hen imod Aarhundredets Slutning at strømme fra nye Kilder.

Carlyle vendte sig efter en svær Krise i sit indre Liv baade mod Videnskabens og mod Kirkens Fordring om at bestemme et Menneskes hele Tro. (Sartor Resartus. 1833). Hver enkelt maa finde sin Religion, ligesom hver enkelt maa finde sin Livsopgave. Det kommer ikke an paa Bekendelser og Trosartikler, men paa, hvad et Menneske praktisk tror, maaske uden at være sig det bevidst. Det afgørende er, hvad der virkelig rører sig i et Menneskes Sind overfor den Tilværelse, af hvilken det er et Led, men som det ikke formaar at overskue eller at gennemskue. Overleveringer og kirkelige Skikke indeholder mangt og meget, den enkelte ikke fuldt ud vil kunne gøre til sin personlige Ejendom; det gælder da at blive klar over, hvad af alt dette overleverede man virkelig har tilegnet sig og fastholder i sin Tro. Allervigtigst i Carlyle's Øjne er det at udrydde den Uærlighed, der raader paa det religiøse Omraade, og som førte Carlyle til i en Samtale med Emerson at erklære, at der ikke mere fandtes nogen Religion i England. At der gøres Ende paa Uærligheden, er den første Betingelse for, at de virkelige Aandsværdier, Fortiden har overleveret, kan blive bevarede, og for, at nye Værdier i Stilhed kan udfolde sig. I Stilhed — ti alt stort sker i Stilhed, fordi dets første Spire danner sig dybt inde i det personlige Livs Helligdom.

Uafhængig af Carlyle opstod lignende Tanker hos den svenske Historiker og Filosof Erik Gustaf Geijer. Han havde tilhørt den romantiske Skole og havde længe delt dennes konservative Opfattelse paa det religiøse, det pædagogiske og det politiske

Omraade. Men selve det historiske Studium frigjorde ham fra Afhængighed af det historisk Overleverede. Hans „Affald“ fra den romantisk-konservative Retning (1838) hang sammen med, at Personlighedsprincipet (et Udtryk, han har skabt) gik op for ham. Nogle Aar efter (1844) skriver han: „Vor Tid har mere end nogen anden været mærkelig ved store Forandringer. Det er dog ikke det, som mest udmærker den, men derimod det, at disse uhørte Forandringer tydeligere end nogensinde udspringer af indre Aarsager. Det er den indre Verden, der svigter i sine Grundvolde, i sin Tro, sin Overbevisning, sin Viden. Vor Tid er en Tid, der lider under sine egne Tanker. Og vil man søge et Navn til den Grund- og Modertanke, der her vil frem og baner sig Vej, saa er den ingen anden end Personlighedsprincipet, hvis Indtrængen i det almindelige politiske Liv vi har oplevet.“ Og da Geijer nogle Aar senere (1847), kort før sin Død, kaster et Blik tilbage paa sit eget Liv, udtaler han: „Der ligger en Grundtanke i mit hele *[139]* Liv, som træder stedse tydeligere frem; den er ikke mit eget Værk, men den har ledet og ført mig lige til den Dag idag. Skulde jeg give den Navn, saa er den ingen anden end det saa meget omtvistede Personlighedsprincip, hvis Profet jeg næsten mod min Villie er bleven.“ Om Anvendelsen af dette Princip paa det religiøse Omraade siger han i et Brev fra 1843: „Jeg er hverken Kirkekristen eller Bibelkristen, skønt saa meget af en Kristen, at jeg kan finde Opbyggelse baade i Kirke og i Bibel. Tusinde befinder sig i samme Tilfælde som jeg, — alle, der ikke kan nøjes med en blot Autoritetstro, men nødes til at bygge sig deres egen Religion paa Grundlag af egen Erfaring og Eftertanke. Dette individuelle, som nu er det eneste levende i Religionen, peger — saa spredt det end kunde synes — dog frem mod et fælles Maal.“

Geijers Udtalelser om det individuelle som det eneste levende i Religionen svarer til Carlyle's Erklæring om, at hvad det nu gælder om i Religionen først og fremmest er Ærlighed. Begge Udtalelser peger i samme Retning. Og Sibbern mødes, uden at vide det, med den skotske og den svenske Tænker. Hans Indlæg for, hvad Geijer kaldte Personlighedsprincipet, bygges ikke blot paa Kritik af Autoritetstroen og paa en varm Følelse for Personlighedens Værd, men (som vi allerede har berørt) paa en hel Verdensanskuelse, hvis Hovedsætning er, at al Udvikling og alt Liv, aandeligt som legemligt, foregaar ud fra sondrede Udgangspunkter, og at de almene og fælles Former bliver til ved Sammenslutning og Vexelvirkning mellem de sporadisk opdukkende Momenter. Fra 1828 af er Sibbern inde paa disse Tanker. I Universitetsprogrammer fra 1846 til 1849 har han anvendt dem paa det religiøse og det sociale Omraade. Der er efter hans Overbevisning et Omraade i det menneskelige Aandsliv, hvor almene Regler ikke naar hen, og hvor man maa afvente, hvad den individuelle Udvikling

fører med sig. Han gør Indsigelse imod, at noget skulde have Gyldighed, blot fordi det hævdes og anerkendes i store Kredse og formuleres i Lærdomme, der overleveres fra Slægt til Slægt. Og selve dette fælles og almene har i sin Tid havt sit første Udspring i enkelte Personligheders Indre. Alt Aandeligt, der skal komme til Herredømme i Verden, maa gaa Subjektivitetens Vej, røre sig med gribende og betagende Magt hos enkelte Individer. Gennem indbyrdes Brydning mellem forskellige Personligheder og Retninger gaar det religiøse Liv fremad. Foreløbig er enhver stærk og levende Tro berettiget som kraftigt Udslag af Livets indre Magt.

[140] Omtrent samtidig med de her fremdragne Udtalelser af Sibbern opstillede Kierkegaard sin berømte Sætning „Subjektiviteten er Sandheden" (Uvidenskabelig Efterskrift. 1846). Sandheden var for ham ikke en Genstand, man kunde gaa hen og beskue, ikke et en Gang for alle givet Indhold. Den bliver kun til ved at frembringes og fastholdes med Energi og Inderlighed. Om saaledes den Gud, Mennesket beder til, er den sande Gud, beror paa, om Menneskets Sind er ærligt og alvorligt eller vanebehersket og overfladisk. Den, der tilbeder en Afgud, beder dog til den sande Gud, naar der er Ærlighed og Inderlighed i Tilbedelsen. Allerede som ung Mand skrev Kierkegaard i sin Dagbog: „Hvad nyttede det mig, om jeg fandt en saakaldet objektiv Sandhed, naar den for mig selv og for mit Liv ikke havde nogen dybere Betydning." Kierkegaard taler kun om Sandhed af denne sidste Art, Genstand for, hvad han kalder „væsentlig" Erkendelse. Den „uvæsentlige" Erkendelse er den, der bestaar i Logik, Matematik, Naturkundskab og historisk Viden; al saadan Erkendelse har ifølge Kierkegaard ingen Betydning for det personlige Liv. Hvad Religion angaar, erklærer han ligesom Carlyle Ærlighed for det, der først og fremmest trænges til. Da han i sin sidste store Polemik mod den officielle Kirke skulde sige, hvad han egentlig vilde, svarede han: „Ganske simpelt, jeg vil Redelighed." Og ved Redelighed mente han det, at man bliver sig bevidst, hvor man staar i Aandens Verden, ikke mindst, i hvilket Forhold man staar til de store Forbilleder, man vedkender sig, — hvorvidt den egne, personlige Maade at tage og føre Livet paa dækker den Tro, man mener at bygge paa.

De her nævnte Tanker hører hjemme ved Aarhundredets Midte, i de mærkelige Aar mellem 1840 og 1850, hvor saa meget i Stilhed forberedtes. Medens Newman i sin Præstegaard stred den sidste Kamp for at naa frem til Katolicismen, havde Ernest Renan sin Kamp i Seminariet St. Sulpice for at arbejde sig ud af den Tro, han havde medbragt fra det middelalderlige Bretagne. Samtidig brød Geijer, Sibbern og Kierkegaard med Romantiken; den Harmoni, den hidtil havde bragt dem, stod nu for dem som en stor, maaske fordærvelig Illusion. Henimod Aarhundredets Slutning

kommer i noget andre Former Personlighedsprincipet til Orde, især som Reaktion mod den tiltagende Arbejdsdeling paa det aandelige Omraade. Der lægges Vægt paa den umiddelbare og uvilkaarlige Livstrang og Livsfylde, der aldrig ganske kan finde Udtryk og komme til sin Ret indenfor nogen af de Rubriker, i hvilket Aandslivet truer med at udstykkes. Guyau hævder den uvilkaarlige Udfoldelsestrang, den overstrømmende og *[141]* dog samlede Energi i Modsætning til de specielle Formaal, Livets Praxis fører til at stille, og til den Inddeling og Begrænsning, Eftertanken fører med sig. En beslægtet Tanke har fundet Udtryk i Bergson's Fremhæven af den instinktive Intuition i Modsætning til Analyse og Abstraktion (Les données immédiates de la conscience. 1888). Hos Nietzsche stilles Livets uvilkaarlige Magt og Fylde over alle de Former, Kunst og Videnskab raader over. I sin symboliserende Tænkning udtrykker han denne Vurdering ved at sætte Apollon over Sokrates, men Dionysos over dem begge.

Medens det for de Tænkere, der henimod Midten af Aarhundredet arbejdede sig ud af Romantiken, gjaldt om Selvbesindelse, Ærlighed og, som Følge deraf, om Begrænsning, gjaldt det for disses Efterfølgere henimod Aarhundredets Slutning (Guyau, Nietzsche, Bergson) om at modarbejde den Mekanisering af Livet, som moderne Experimentalvidenskab og filosofisk Kriticisme syntes at true med, og som begunstigedes ved den industrielle Tekniks storartede Udvikling. Det gælder om begge Grupper af Tænkere — baade den antiromantiske og den antirealistiske — at de sætter for skarp en Grænse mellem Personlighed og Videnskab. Videnskab er selv et Værk af personligt Arbejde og bærer den menneskelige Aands eget Præg. Og man kan ikke en Gang for alle skelne mellem den Erkendelse, der er af væsentlig Betydning for det personlige Liv, og den, der ikke har væsentlig Betydning for dette. Den Kendsgerning, at videnskabelig Forstaaelse af Tilværelsen er mulig i saa stort Omfang, som det viser sig at være Tilfældet, er af stor Betydning for et Menneskes personlige Tro, der jo dog maa betinges ved Forholdet til Tilværelsen, saaledes som denne efter nøjeste Undersøgelse viser sig at være beskaffen. Saaledes har da ogsaa den kopernikanske Hypotese og den Udvidelse af Verdensbilledet, hvortil den førte, øvet stor Indflydelse paa den nyere Tids Livsopfattelse, og det 19. Aarhundredes Videnskab, der baade i Omfang og i Dybde har fortsat Verdensbilledets Omdannelse, kan ikke uden videre regnes for uvæsentlig Erkendelse. Desuden kan Videnskaben ikke fraskrive sig Ret til ogsaa at drage selve det personlige Liv ind under sine Undersøgelser, selv om den her kommer til at staa over et af sine mest individuelle og komplicerede Emner. — I en Række Forelæsninger over Personlighedsprincipet i Filosofien (udkommen paa Svensk 1911) har jeg søgt at hævde Personlighedsprincipets Betydning saaledes, at

den her antydede Betragtning af Forholdet mellem Personlighed og Videnskab dog kom til sin Ret. —

[142] Det er et meget væsentligt Træk til det 19. Aarhundredes Karakteristik, at en Tankegang som den, de nys nævnte antiromantiske og antirealistiske Forfattere repræsenterer, har fundet saa energiske Udtryk. I en tidligere Sammenhæng (Afsnittet om Psykologi) betragtede vi nogle af disse Forfattere som mærkelige Emner for Psykologien, hvortil de egnede sig ved den kraftige, modsætningsrige Karakter af deres Personligheder. Her har vi draget dem frem igen som Talsmænd for et Princip, de netop paa Grund af deres egne subjektive Ejendommeligheder, egnede sig til at hævde. Personlighedsprincipet, saaledes som de opfatter det, er for det første et Middel til Udrensning af alt uægte, udvortes og vanemæssigt. Men det indeholder tillige den Sandhed, at alt hvad der er frembragt eller tilegnet med personlig Kraft og Dybde, allerede derved faar sin Værdi, ganske afset fra, hvad en nærmere Prøvelse fører til. Og det aabner endelig Blikket for Menneskelivets Rigdom, for de mange individuelle Udgangspunkter for aandeligt Liv. Det fjerner maaske foreløbig Udsigten til Fællesskab og Enhed paa Aandslivets Omraade, men aabner til Gengæld Udsigt til rigere og mangfoldigere Former for Aandslivet. Der vil kunne komme en Nybegrundelse af hvad man i videste Forstand kan kalde det religiøse Liv (hvad enten dette Navn vil blive bibeholdt eller ikke), naar Grundlaget bliver Menneskenes virkelige Livserfaringer, tydede efter hver enkelts Personlighed, og naar det ikke er tidligere Slægters Erfaringer og Tydninger, der uden videre lægges til Grund. Det er det 19. Aarhundredes Ære, at det har havt Blik for Nødvendigheden og Muligheden af en saadan Fornyelse, skønt Maalet er stort og fjernt.

5. RELIGION OG MORAL

Der blev, som ovenfor omtalt, i Trehundredaaret efter Luther's Optræden protesteret fra et kirkeligt Synspunkt ikke blot mod den frie Fornuft, men ogsaa mod den frie Samvittighed. Det vil nu have sin Interesse at se, hvorledes Forholdet mellem Religion og Moral stillede sig i Løbet af Aarhundredet.

Efterat Revolutionen og Napoleon var slaaet til Jorden, forkyndte den hellige Alliance Kristus som Statens Overhoved, Fyrsterne som hans Delegerede og Bibelen som Rettesnor for indre og ydre Politik. Men afset fra, at Fyrsterne efter den Maade, de var optraadt paa overfor hverandre paa Wienerkongressen og sidenefter overfor
[143] deres Undersaatter, ikke just egnede sig til guddommelige Delegerede, stred den hele

Forestilling i den Grad mod det moderne Stats- og Folkelivs Karakter, at den var og blev en Drøm, selv hvor den var alvorlig ment. End ikke de teologiske Etikere, der sympatiserede med denne Drøm, vovede at gaa saa vidt. Den tyske Retsfilosof Stahl opstillede dog Ideen om en kristelig Stat. I en saadan er den kristne Kirke den eneste Kirke, der beskyttes; den kristelige Ægteskabsret gælder; Skolen ledes af Kirken, og kristelig Trosbekendelse er Betingelse for Adgang til Embeder og for Valgbarhed til Folkerepræsentationer. Senere hen i Aarhundredet tog ogsaa Martensen i sin „kristelige Etik" Ordet for en kristelig Stat; men da var Fordringerne betydelig nedstemte. Han forlanger kun, at Staten skal bygges paa et religiøst Grundlag, da den ellers ikke vilde have nogen etisk Myndighed, ti al Etik beror paa religiøs Autoritet. I Grunden kan kun Kristendommen give Grundlag for saadan Autoritet; men det kræves ikke, at alle i Folket er Kristne, kun at Folket bøjer sig for den kristelige Overbevisnings Autoritet. Statens Kristelighed viser sig i, at den støtter Kirken, hævder kristelig Sæd og Skik i Folket og lader sin Lovgivning besjæle af kristelige Forudsætninger.

Det var, som Stahl og Martensen er Exempler paa, især den spekulative Teologi og den højkirkelige Retning, der hævdede Statens Kristelighed. Naar man derimod lægger Vægten paa Folkets frie Sammenslutning om Kultus og den dertil knyttede Trosbekendelse, vil man naturlig komme til at se anderledes paa Forholdet mellem Folk, Stat og Kirke. Grundtvig, der efter sit Besøg i England havde vundet et frit og naturligt Blik paa menneskelige og borgerlige Forhold, indsaa, at Samfundsforholdene maatte ordnes efter Erfaringen om den menneskelige Natur, Historien paa hvert givet Sted aabenbarer (Fortalen til „Mands Minde". 1838). Den sociale Etik, og indirekte al Etik blev derved stillet paa selvstændig Fod. I bevidst Modsætning til enhver teologisk Begrundelse af det moralske og borgerlige Livs Ordning stod den saakaldte Nyttelære (Utilitarianismen), der i Bentham's, James Mill's og Stuart Mill's Hænder blev et mægtigt reformatorisk Organ, medens Forsøgene paa en spekulativ Begrundelse af Moralen i Regelen havde en konservativ Karakter; den hegelske Retsfilosofi, som er omtalt i en tidligere Sammenhæng, er et klassisk Exempel herpaa. Men hvad enten man opfatter Etiken som en strengt rationel Videnskab, eller man anser det for nødvendigt at bygge paa den stadig voxende Erfaring om Handlingers og Institutioners Virkninger, saa har der i Aarhundredet rørt sig en afgjort Bestræbelse for at hævde Etikens, og dermed Samfundslivets Uafhængighed af dogmatiske Forudsætninger. (Se ovenfor *[144]* Afsnittet om Etik). Det er dog i Livets Praxis ikke altid nødvendigt at gaa tilbage til de sidste Principer. Hvad der i det enkelte Tilfælde udspringer af konfessionelle Motiver, kan i sine Virkninger meget vel stemme med, hvad der fra et rationelt eller utilitarisk

Synspunkt maatte kræves. Vurderingsmotivet behøver ikke altid at falde sammen med Handlingsmotivet. Et stort Exempel er den Maade, paa hvilken den kirkelige Filantropi i mange Henseender har banet Vejen for den humane. Allerede Vincent de Paul i det 17. Aarhundrede har udtalt de vigtigste af den moderne Filantropis Hovedtanker. Hvad enten der gaas ud fra religiøse Handlingsmotiver eller ikke, vil det være et menneskekærligt Sind om at gøre, at der udrettes noget til virkelig Gavn for de lidende, saa at Vurderingsmotivet tilsidst bliver rent menneskeligt.

Det er da ikke paa det filantropiske Omraade at Forskellen mellem Religion og Moral behøver at træde frem. Alle vil være enige om, at det staar ilde til, naar Mennesker sulter, tørster og fryser. Anderledes vil det stille sig, naar det gælder hele det menneskelige Kulturlivs Værk, — Betydningen af Arbejdet i og for Videnskab og Kunst, borgerlig Frihed og teknisk Udvikling. Kan alt dette begrundes fra strengt kirkelige Forudsætninger? — Vi staa her overfor et Problem, som har sysselsat tænkende Aander i det 19. Aarhundrede paa mere afgørende Maade end i tidligere Tider. Det er naturligvis ikke for alle Mennesker, at dette Problem har kunnet stille sig. I Praxis lever de fleste paa en uvilkaarlig Sammensmeltning af Overlevering, Erfaring og Eftertanke, uden at de bliver sig de sidste Kilder til deres Anskuelser bevidst. At Problemet er kommet frem, skyldes dels en historisk Sammenligning mellem Urkristendom og den nyere Tids Kristendom, dels en etisk Undersøgelse af, hvorledes den moderne, af Kirken sanktionerede kristelige Praxis forholder sig til urkristelig Etik. Det er mere Filosofer end Teologer, der blev førte til at opkaste disse Spørgsmaal og derigennem lededes til at paapege den principielle Modsætning mellem oprindelig og moderne Kristendom i etisk Henseende. Schopenhauer og Feuerbach saa klart denne Modsætning, og fra et fra deres meget forskelligt Standpunkt hævdede Kierkegaard i sin Polemik mod den bestaaende Kirke, at det nye Testamentes Kristendom — hvorved han særlig tænkte paa den nytestamentlige Etik — ikke var til. Det afgørende Punkt for disse Tænkere var netop Forholdet til den højere menneskelige Kultur, til Arbejdet
[145] for Videnskab og Kunst, for Statsliv, socialt Fremskridt og personlig Frihed. Saadant Arbejde har ingen Rod i urkristelig Etik. Og den nyere historiske Undersøgelse af urkristelig Literatur har (som allerede omtalt ovenfor) paavist den store Indflydelse, Forventningen om Kristi nære Genkomst, og dermed om Afslutning af al menneskelig Stræben, har haft paa den urkristelige Tankegang. Alt kom til at bero paa, at man med hele sin Sjæl levede i denne Forventning og i Forberedelse paa, hvad dens Opfyldelse skulde bringe. Arbejdet paa fortsat Udvikling af menneskelig Kultur og menneskelige Livsforhold kunde da ikke blive af afgørende Betydning. Det er paa eget Ansvar, at

Kirken senere har søgt at inddrage hele den humane Kultur under de Synspunkter, dens Dogmer angav. Flere fremragende Teologer har følt den Vanskelighed, der her ligger for kristelig Etik. Et Brev fra Kirkehistorikeren Hase fra hans Ungdom er i denne Henseende saa karakteristisk, at det maa anføres. „Naar jeg," siger han, „tager den kristelige Fromhed i dens ejendommelige historiske Karakter som den udelukkende Higen efter det Evige, som en overjordisk Længsel, for hvilken Jordelivet kun er en Pilgrimsfærd til Himmelen, saa forstaar jeg nok en saadan Stemning og véd at agte den, ligesom jeg agter alt, hvor kun én eneste Ting dygtig villes, én eneste Ting elskes over alle Ting; men i mig selv er der dog ogsaa et godt Stykke Hedenskab, som har Verden kær og dykker ned i dens Skønhed og i dens Smerte, — og det ikke, som de Fromme saa ofte gør det, uvilkaarlig og halvt med slet Samvittighed, men uden at føle Anger, med bevidst Hensigt og i fuld Bevidsthed, fordi jeg betragter Modstykket som en Ensidighed, hvor ophøjet denne end ofte har været." Hvad der hos den aandfulde Kirkehistoriker kommer som en oprigtig Selverkendelse, har senere Teologer villet opstille som kirkelig Teori. Ritschl skelner saaledes mellem et videre og et snevrere Indhold af det nye Testamente. Til det snevrere Indhold regner han saa, hvad der nu ikke mere svarer til Menighedens Tarv, bl. a. „das Detail urchristlicher Hoffnungen". Harnack vil udskille det egentlige „Evangelium" fra det hele urkristelige Indhold, og til dette „Evangelium" regner han ikke Forkyndelsen af Gudsrigets bogstavelige Nærhed. Men Harnack har saa klart set, at naar man tager Eschatologien (Troen paa den snare Afslutning) bort, falder Grundmotivet i den kristelige Etik ogsaa bort, og at der mangler et etisk Princip, der kan orientere overfor det borgerlige Liv og den moderne Kultur, og han vil derfor supplere „Evangeliet" med Tanker, der hentes fra Grækerne og fra Goethe. Det højeste vilde, mener han, være naaet, naar man kunde „forbinde Augustins Fromhed, Inderlighed og Fordybelse med Antikens Aabenhed *[146]* overfor Verden, med dens rolige, kraftige Virken og dens klare og lyse Stemning." Ogsaa hos Teologer, der langtfra er enige med Ritschl og Harnack, kommer Problemet frem, saaledes i den tidshistorisk mærkelige Brevvexling mellem to danske Præster (Otto Møller og Skat Rørdam). Den kristelige Tros Indhold staar for dem som givet en Gang for alle, og Afslutningen af al jordisk Tilværelse kan komme naarsomhelst; de ser med inderlig Længsel hen til denne Afslutning — men hvis nu Kristus kommer inden Fuldendelsen af den folkelige og kulturelle Udvikling, de (ogsaa) havde deres Hjerte og deres Haab knyttede til, og som kræver uoverskuelige Tiders Arbejde! —

Det Problem, der her rejser sig, angaar paa én Gang den moderne Kristendoms Forhold til Urkristendommen og Kristendommens Forhold overhovedet til den Kultur,

den ikke selv har frembragt. Ved Siden af det tidligere omtalte Problem om Forholdet mellem det Bogstavelige og det Billedlige i de religiøse Forestillinger, er dette et Hovedspørgsmaal, hvis praktiske Besvarelse vil blive af stor Betydning for den aandelige Udvikling i det nye Aarhundrede.

6. DET RELIGIØSE PROBLEM VED OVERGANGEN TIL DET TYVENDE AARHUNDREDE

Der var en Tid i Aarhundredets syvende og ottende Tiaar, da mange var tilbøjelige til at tro, at det religiøse Problem en Gang for alle var skudt tilside og vilde dø en stille Død, som saa mange andre Problemer, der til deres Tid havde optaget Menneskenes Sind, men beroede paa Forudsætninger, der ikke længere var tilstede. Det var især Virkningerne af Naturvidenskabens kraftige Opsving ved Aarhundredets Midte, der nu øvede deres Indflydelse paa større Kredse. I de nordiske Lande forenede denne Indflydelse sig med den Bevægelse, en kraftig Renaissance paa det poetiske og æstetiske Omraade vakte. Man følte en ny Begejstring for aandelig Frihed og dyb Uvillie overfor de romantiske Epigoner, der ikke forstod, at deres Tid var forbi. Filosofisk set var den hele Bevægelse lidet dybtgaaende. Man glædede sig ligesom Faust's Famulus over, hvor deilig vidt vi var komne. Faust selv var jo ikke saa glad som Wagner. Og de virkelige Forskere delte ikke den Tillid til, at alt nu var klappet og klaret, der især i literære Kredse var hyppig. Det var Positivismens Tid, men hverken Comte eller Mill,
[147] hverken Darwin eller Spencer mente, at alle Gaader var løste, saa sikre de end var paa, at Videnskaben idethele var paa rette Vej, og saa fast de end som ærlige Forskere troede paa Berettigelsen af deres egne Hypoteser. Ligesom man henimod Slutningen af det 18. Aarhundrede ofte havde en overdreven Tillid til den „Oplysning", man havde naaet, saaledes var nu i mere realistisk Form en tilsvarende Aandsretning ret udbredt i de nævnte Tiaar af det 19. Aarhundrede. Der kan nu heller ikke være Tvivl om, at saare meget i de gængse religiøse Forestillinger ikke kunde bestaa med Videnskabens sikre Resultater eller forliges med dens Synspunkter, end sige paavises efter dens Metoder. Og det var især det, at der var saa meget, man ikke mere kunde tro paa, der optog manges Sind. Det var den negative Side ved den frie Forsken, man kom til at lægge mest Vægt paa. Jeg skrev derom saaledes i min Etik (1887): „Kun dersom vor Tanke og vor Følelse virkelig er blevne udvidede, har Frigørelsen fra den positive Religions Lærdomme nogen etisk Betydning. Det ikke at tro noget er saa omtrent det ringeste, der kan siges om et Menneske, og kan ikke give ham nogen positiv

Værdi, især da en negativ Trosbekendelse kan antages paa en ligesaa uselvstændig og tankeløs Maade, som den positive kan antages." Men selv hos dem, der ikke havde nok i at blive klare over, hvad de ikke troede paa, og som heller ikke holdt af at optræde som emanciperede Skoledrenge, der gør Løjer med deres Katekismus, selv hos dem raadede der dog en mere eller mindre fuldstændig Ligegyldighed overfor religiøse Spørgsmaal. Den Realismens Aand, der raadede, kan endog siges at have grebet selve Teologien, der nu — efter de filosoferende Teologers Uddøen — søgte en rent, positiv Grund i en skærpet Autoritetstro. Den katolske Kirke proklamerede Pavens Ufejlbarhed og Eneberettigelsen af middelalderlig Teologi; den protestantiske Kirke holdt sig til sine Bekendelseskrifter, benyttede Ordet „positiv" som Slagord og en Henvisning til „Menigheden" som sidste Argument. I Aarhundredets sidste Tiaar, i 90'erne, spores i de forskellige Lande en ny Strømning udenfor Kirken og en tiltagende Selvtillid indenfor Kirken. For endel Aar siden har jeg herom udtalt mig paa følgende Maade og kan ikke nu udtrykke mig bedre.

Det er aabenbart for enhver uhildet Iagttager, at der har været aandelige Fornødenheder, som den foregaaende Literatur og Strømning ikke tilfredsstillede, og som nu melder sig stærkere og stærkere. Og da nu Verden, efter hvad allerede Luther erfarede, er lige som den fulde Bonde, der, naar man har hjulpet ham op paa den ene Side af *[148]* Hesten, falder ned paa den anden Side, saa gør denne nye Retning, der ligesom den foregaaende taler meget om, „hvad der bevæger sig i Tiden", sig fra sin Side og paa sin Maade, ofte skyldig i tilsvarende Fejl som dens Forgænger. Dens Sprog præges ofte af endnu større Overmod end dens Forgængers, hvilket hænger sammen med, at den ikke som denne har Følelsen af at være en stridende Kirke, men uden videre mener at kunne tage Aartusinders Overleveringer til Indtægt.

En saadan Bevægelse er, baade hvad det naturlige og berettigede, og hvad det overspændte og overfladiske angaar, at spore i alle Lande. Særlig fremtrædende er den i Frankrig, som en Modbølge efter Antiklerikalismens Sejr og Overgreb. Det mærkelige er først og fremmest, at Bevægelsen ikke kan føres tilbage til nye Tanker og Synsmaader. Ingen overlegne Personligheder optræder her som Førere, og ingen ny Løsning gives af Dogmatismens gamle Vanskeligheder. Man har intet lært og intet glemt. I det højeste gaar man udenom Vanskelighederne. Hvad Motiverne angaar, er det vanskeligt at afgøre, i hvilken Grad personlig Trang til Tilhold, til Ro, Hjælp og Trøst er det bestemmende, og i hvilken Grad, særlig for de manges Vedkommende, Trang og Lyst til aandeligt Fællesskab og Kammeratliv, altsaa et socialt Element, der ikke ganske falder sammen med det religiøse Element, gør sig gældende. En gammel

Kierkegaardianer kan ikke lade være at ryste paa Hovedet over den hyppige Tale om „disse Tiders talrige Kristne“, som har afløst forrige Tiders „lille Flok“.

Et er der dog, som selv Kierkegaard, om han endnu kunde færdes iblandt os, maatte anerkende, og det er det store Arbejde, der af Kirken og dens Mænd er sat ind paa at bringe Hjælp og Trøst ud der, hvor den mest tiltrænges, til dem, „som sidder i Vraaerne og sniger sig om paa Vejene.“ Kirken benytter sig her af sit Tag i Folk og af sin store Organisation til at øve Filantropi i stor Stil, og sikkert med mere Skønsomhed end forhen. Dette er al Ære værd. Men Kirken maa ikke glemme, at den har et intellektuelt Regnskab at aflægge, som den ikke klarer ved Henvisning til sin opbyggelige og filantropiske Virksomhed. Da Scipio Afrikanus blev anklaget i Folkeforsamlingen for Uorden i sine Regnskaber, sagde han: „Paa denne Dag slog jeg Hannibal ved Zama; lad os gaa til Kapitolium og takke Guderne!“ Folket fulgte ham. Men det forlyder ikke, om det hjalp paa Regnskaberne. —

[149] Bevægelsen kan minde om den, der opstod ved det 19. Aarhundredes Begyndelse, kun at den hidtil ikke har baarét saa rig Frugt for Aandslivet idethele som hin. Vi savner endnu Materiale til at danne os en klar Forstaaelse af Bevægelsens egentlige Aarsager, medens et saadant Materiale ved Bevægelsen for hundrede Aar siden foreligger ret rigelig. Hvis det, som Undersøgelse synes at godtgøre, især er fire Elementer, der samvirke ved en religiøs Tros Opstaaen, — ærværdig Overleverings Indflydelse, egen Eftertanke, Erfaringskundskabens Resultater og Hjertets inderste Trang, — saa har det nu været det første og det fjerde Element (Overlevering og personlig Trang), der har spillet Hovedrollen, medens det andet og det tredie (Eftertanke og Erfaring) virkede i første Linie i den nærmest foregaaende Tid.

Det vil være af Interesse at høre et Vidnesbyrd i denne Sag fra en Tænker, der i høj Grad havde bidraget til at bestemme Tankegangen i store Kredse i syvende og ottende Tiaar af Aarhundredet. Herbert Spencer nedskrev i Aaret 1893 (i sit 73. Aar) følgende Bemærkninger i sin Selvbiografi.

Spencer omtaler først en Forandring, der er gaaet for sig paa hans ældre Dage i hans politiske Anskuelser. „Medens jeg i den ungdommelige Entusiasmes Dage tænkte, at alt vilde gaa vel, naar Regeringsformen blev forandret, mener jeg nu, at Forandringer i Regeringsformen kun kan være til Gavn, forsaavidt de er Udtryk for Borgernes ændrede Natur.“ Han bemærker derefter, at en tilsvarende, maaske noget mindre udpræget Forandring er foregaaet i hans Opfattelse af religiøse Institutioner. „Medens den gængse Tro langsomt mistede sit Hold i mig, syntes mig det eneste Spørgsmaal at være det om Sandhed eller Ikkesandhed af de specielle Lærdomme,

jeg var bleven oplært i. Men efterhaanden, og især i de senere Aar blev jeg klar over, at dette ikke var det eneste Spørgsmaal. For en Del foraarsagedes dette ved det mere omfattende Kendskab til forskellige menneskelige Samfund, jeg havde vundet ..... Saa slaaende er Beviserne for, at hos Racer paa forskellige Dele af Jorden uden indbyrdes Forbindelse er Fremskridt i Civilisation gaaet sammen med Udvikling af et religiøst System, som var absolut i sine Dogmer, frygtelig i sine Straffetrudsler og ledet af et mægtigt Præsteskab, at man nødvendigvis maatte slutte, at uden en saadan Faktor vilde Hævdelse af social Underordning have været umulig. Vel maa man føle megen Forundring over den ringe Virkning, Trusler og Løfter, der antages at stamme fra en overnaturlig Kilde, har havt. Europas Historie, der helt igennem er badet i Forbrydelser, synes at vise. at Frygt for Helvede og Haab om Himmelen har havt *[150]* liden Indflydelse paa Menneskene ..... Men de maa dog have havt nogen Indflydelse, og havde de ikke været, vilde Tingene sikkert have været værre. Og i hvert Tilfælde ligger de rette Grunde til god Handlen altfor fjernt og er altfor dunkle for Folk, som Folk har været og er, til at de kan øve nogen Virkning ..... Fremdeles viser det sig mere og mere klart, at virkelig Tro stadig er forskellig fra Bogstavtroen og tillemper sig efter nye sociale og individuelle Forhold ..... I moderne Prædikener træder teologiske Dogmer mere og mere i Baggrunden og etiske Lærdomme kommer i Forgrunden, saa at vi kan mene, at vi i Tidens Løb skal naa et Udviklingstrin, hvor det anerkendes, at Tilværelsens Gaade er uløselig, og hvor saa religiøse Institutioner vil blive stillede i den etiske Kulturs Tjeneste. Ad disse Veje er jeg kommen til mere og mere at se med Ro paa Former for religiøs Tro, overfor hvilke jeg i yngre Dage følte en afgjort Uvillie. Idet jeg tror, at de idethele er naturlig formede i Forhold til de forskellige Folk og Tider, anser jeg det for godt, at de hver for sig lever og virker, saalænge Betingelserne tillader det, og tillige, at pludselige Forandringer af religiøse Institutioner sikkert vil følges af Reaktioner ..... Men i stort Omfang, maaske hovedsagelig, er denne Ændring i min Følelse overfor religiøs Tro og de Institutioner, der holder den oppe, udsprungne af en stedse dybere Overbevisning om, at den Plads i Sjælelivet, den har indtaget, aldrig kan staa tom, men at de store Spørgsmaal om os selv og om den Tilværelse, vi er Led af, stadig maa rejse sig paany, og at, selv om der ikke kan findes positive Svar paa dem, der dog stedse maa gøre sig sjælelige Tilstande (modes of consciousness) gældende, der kan træde istedetfor positive Svar ..... Religiøs Tro udfylder en Plads i Sjælelivet, som Tænkningen stræber at udfylde, men uden at formaa det, — og mindre og mindre formaar at udfylde, jo mere den stræber derefter. Jeg er derfor kommen til at betragte den med en Sympati, der har sit Udspring i en Trang, jeg ogsaa føler. Min

Afvigelse fra den kommer af, at jeg ikke kan gaa ind paa de Løsninger, den bringer, men jeg nærer tillige det Ønske, at en Løsning kunde findes!“ —

Spencer har sikkert Ret i, at religionshistorisk Kendskab maa virke i Retning af Forstaaelse af positiv Religions Plads i det praktiske Menneskeliv. Den gør os det lettere at føle os ind i det Sindelag, de historiske Religioner hviler paa. Og naar dertil kommer den genopvaagnende Indsigt i Erkendelsesproblemets Natur og i Grænserne for dets
[151] Løsning, forstaas det, at man kommer til at se anderledes paa religiøse Spørgsmaal end før. De gamle Indvendinger mod religiøse Lærdomme ligger nu saa nær og er blevne saa trivielle, at der naturlig opstaar Ulyst til at tage dem frem, saa lidet de end er besvarede og kan besvares. Det er en Kritik, ethvert Barn kan øve. Men for den, der har Sans for Jubelen over Livets bærende Magter eller for Angsten for hvad der kan true Livsværdierne, saavel som for Trofastheden overfor det, man har knyttet sit Hjerte til, — Følelser, som alle har fundet Udtryk i Religionernes Kultus, deres Legender og deres Dogmer, — for den vil Kritiken aldrig faa det sidste Ord, men vil følges af et Haab om nye aandelige Livsformer, der kan føre ud over den Disharmoni, hvorom ogsaa det religiøse Problems Historie i det 19. Aarhundrede vidner.

Hvorledes de vældige Oplevelser i det 20. Aarhundredes andet Tiaar har virket og vil virke i den Tid, som kommer, maa overlades til Besvarelse af dem, der har profetisk Evne. Det kan tænkes, at disse Oplevelser har bragt mange Mennesker i et umiddelbart Forhold til Livets mest elementære Modsætninger, Lyst og Smerte, Glæde og Sorg, Jubel og Angst, Liv og Død, — og at det vil føre til, at man bygger sin personlige Tro paa det, hvis Kraft man, som nærmere eller fjernere staaende, har prøvet i Livets Kamp. Om dette da igen fører tilbage til en gammel Tro eller over til helt nye Tanker om Livet, vil Tiden vise.

SLUTNING

[152] Der er neppe nogen Tid, der har tænkt mere over sig selv og over sit Forhold til sine Forgængere end det 19. Aarhundrede. Andre Tider har ment at have Ret til at føle deres Modsætning til Fortiden med Stolthed eller dog med Troens Vished om at være paa den rette Vej. Det gælder for den græske Oldtid overfor Barbarerne, kristelig Tro overfor Hedenskabet, Oplysningens Tid overfor Middelalderens Mørke. Vel har det nittende Aarhundrede ogsaa havt sin Selvfølelse. Det har undertiden betragtet sin Videnskab som en Afslutning, i Forhold til hvilken forrige Tiders intellektuelle Stræben stod som en Række foreløbige Stadier, eller den har været glad ved Bevidstheden om sin

ydre Kulturs Mangfoldighed, ogsaa ved Tanken om, at Kundskab nu udbredes i langt større Kredse end før. Men formedelst sin historiske Sans har det 19. Aarhundrede en Forstaaelse af tidligere Tiders Kultur og af dens Berettigelse som Udtryk for deres Liv, en Forstaaelse, som forhen manglede, og som maatte føre til Besindighed under Selvvurderingen. Det store Spørgsmaal maatte jo nu egentlig blive, om det, man kaldte sin Videnskab, sin Kunst, sin Religion, sin Kultur, virkelig stod som Form og Udtryk for et energisk indre Liv, for Dybde og Alvor i Forhold til Opgaverne. Der var — og det tjener afgjort til Aarhundredets Ære — kommet en Maalestok frem, som gjorde det vanskeligere end før at have udelt Følelse af egen Fortræffelighed. Der var mange utilfredse Aander i det 19. Aarhundrede, og der var især mange, som savnede den Livets Fylde og Kraft, som alle intellektuelle Fremskridt og al Fuldkommengørelse af Livets ydre Apparat dog burde tjene. Og hvis det er berettiget at karakterisere det 19. Aarhundrede som Erfaringsbekræftelsens Tid, saa er det forstaaeligt, at det aldrig kunde føle sig helt fyldestgjort ved sin egen Stræben. Ti fuld Erfaringsbekræftelse paa de største og betydningsfuldeste Tanker kan aldrig faas. Selv det Held, en Hypotese har, er — som allerede Leibniz har set — intet Bevis for dens Sandhed. Selve de Begreber, man gør sig om Sandhed og om Humanitet, maa atter og atter staa deres Prøve. Ideen om Kampen for Tilværelsen, en af det 19. Aarhundredes mærkeligste Tanker, belærer *[153]* om, at der stadig kræves Arbejde og Kamp for at hævde, hvad der er vundet. De herligste Typer kan gaa under, naar de ikke fyldestgør, hvad Forholdene kræver.

Allerede nogle af det 18. Aarhundredes ypperste Mænd havde Blik for, hvor lang Vejen var til det, der med Rette kunde staa som menneskelige Idealer. Rousseau fordømte sin Tids Kultur, men saa frem til en af selve Livet fremgaaet „naturlig Kultur“. Lessing var frastødt baade af Rationalisme og Ortodoxi og haabede paa „en tredie Tidsalder“, „det nye, evige Evangeliums Tid“. Og Kant saa klart, at de færdige Menneskeværker — de fuldstændige Trosformer og Tankesystemer, de bestaaende Stater — let bliver døde Skatte og Hindringer for Udviklingen, og hans Stræben var at frigøre de Kræfter, der i sin Tid havde frembragt disse Værker, for at nyt Arbejde kunde blive muligt. I det 19. Aarhundrede var baade Romantikere og Positivister undertiden tilbøjelige til at mene, at „det tredie Rige“ var umiddelbart forestaaende, om det ikke allerede var midt iblandt os. Man mente, at man havde anerkendt det Værdifulde i tidligere Tiders Kultur og gjort det frugtbringende i nye Former. Men det var dog saa et væsentligt Moment for disse Retninger, at der stadig var en Modstand at overvinde. Hegel lagde udtrykkelig Vægt paa Negationernes og Modsætningernes Betydning; uden Gennemgang gennem en Skærsild kunde man ikke komme ind i

den „højere Enheds“ Paradis. Det rokkede dog ikke ved hans Optimisme, der paa karakteristisk Maade lægger sig for Dagen i hans Opfattelse af det Tragiske (i Kunsten som i Livet); dette beroede for ham i en Konflikt mellem to hver for sig berettigede Magter, som saa netop gennem saadan Konflikt saa deres rette Begrænsning. Det Tragiske betyder hos Hegel ikke Katastrofe. For Comte var der vel stadig Modstand at overvinde fra teologiske og metafysiske Tendenser, men det positive Stadium, der skulde blive det definitive, var paa de fleste Punkter allerede naat, og det Stade, hvor baade Videnskaben fik sin fulde Ret og Humanitetsreligionen sin fulde Udfoldelse var ikke langt borte. Og skønt Herbert Spencer skelnede mellem Udvikling og Fremskridt (efterat han fra først af havde gjort de to Begreber til ét), bevarede han dog Troen paa, at der gennem Sondringen (Differentiationen) som Mellemled skulde danne sig nye, ordnede Helheder. Forskellen mellem Romantikerne og Positivisterne bestod paa dette Punkt især deri, at Romantikerne mente, at det Nye allerede var tilstede i det Gamle, naar man kun aabnede sit Blik, medens Positivisterne stillede det Nye i større
[154] Modsætning til det Gamle, skønt det bragte fuld Ækvivalens for dette. Hos begge Parter raadede der en tillidsfuld Stemning overfor det Problem, det 19. Aarhundredes aandelige Fædre i det foregaaende Aarhundrede havde efterladt, — nemlig Bevarelsen af den primitive Kulturs Sluttethed og instinktive Energi under den fremskridende og rastløse Forsken og den gennemførte Arbejdsdeling. Kun en enkelt Stemme lød i Aarhundredets første Halvdel i modsat Retning, men den blev foreløbig lidet hørt. Arthur Schopenhauer søgte i sit Værk „Welt als Wille und Vorstellung“ (1819) at vise, hvilken dyb Irrationalitet der kundgør sig, naar vi aabner Blikket for alle de Hindringer og Hæmninger, enhver Tendens til Udvikling møder, og fremfor alt, naar vi vender Blikket mod alt Levendes dybe, umættelige Trang til at existere for enhver Pris, og naar vi tillige i Medlidenhed gør os til et med den Trang, andre Væsener føler ligesom vi selv. Det var en skurrende Lyd, der kun for en Tid overdøvedes af Romantikens og Positivismens Harmoniorkester. Den skaffede sig dog senere hen Ørenlyd, og den blev endog Anledning til, at Ordet „Pessimisme“ nu blev brugt til at betegne en hel Livsanskuelse, efterat det forhen kun var bleven brugt (i engelsk Literatur) i mere begrænset Betydning. Det kan siges at være karakteristisk for Udviklingsgangen i det 19. Aarhundrede, at dette Udtryk efterhaanden har skaffet sig Udbredelse. I Aaret 1878 anerkendtes det af det franske Akademi, medens det modstaaende Ord „Optimisme“, der var dannet for at betegne Leibniz's lyse Blik paa Tilværelsen, allerede 1762 anerkendtes af Akademiet. Naar Schopenhauer, og senere (1869) i hans Fodspor Eduard v. Hartmann, kunde vinde saa stor Opmærksomhed for deres Systematisation

af Pessimismen, maa det komme af, at det almindelige Stemningsliv var forberedt i den Retning ad selve Erfaringens Vej. Politiske og sociale Forhold virkede her paa afgørende Maade. Tiden efter Napoleonskrigenes Ophør var i mange Henseender en tom og trykkende Tid; en Storhed var forsvunden; smaa Mennesker traadte i hans Sted; brudte Løfter og skuffede Forventninger vakte Harme og Lede. Det var Leopardi's, Byron's og Heine's Tid. En tilsvarende Periode kom efter 1848, efterat Folkerejsningerne var kuede, og efterat den revolutionære Idealisme havde vist sig afmægtig overfor en altid vaagen Reaktion. Og for Tyskland var det saa langt fra, at det nye Riges Oprettelse efter den sejrrige Krig med Frankrig bragte Lykkefølelse med sig, at netop 70'erne i dette Land blev en Tid med pessimistiske Stemninger. Bismarck spurgte engang i den tyske Rigsdag, om nogen af de Herrer nogensinde havde set en tilfreds Tysker. Ser man bort fra saadanne Tidsstemninger, kan der peges paa *[155]* forskellige Grunde, som forklarer, at det 19. Aarhundrede har givet Ordet Pessimisme Borgerret, medens det var det 18. Aarhundrede, der knæsatte Ordet Optimisme.

Det var en mandig Tro, der i Aarhundredets første Halvdel næredes af Romantikere og Positivister paa, at en Harmoni kunde naas trods al Tvivl, alle Modsigelser og alle Hindringer. Men det blev ved nærmere Undersøgelse klart, at der var et vanskeligt Punkt i deres Begrundelse af denne Tro. Ser vi nærmere paa den Treleddethed i al Udvikling, som baade Hegel, Comte og Spencer antog, saa er Overgangen fra andet til tredie Led ikke saa sikker eller nødvendig, som Overgangen fra det første til det andet. Man kan komme fra Tro til Tvivl uden gennem Tvivlen at naa til en højere Form for Tro. En koncentreret og ensartet Tilstand kan afløses af en differentieret Tilstand, uden at Deltheden siden kommer til at være Mellemled til en højere Art af Koncentration. Videnskabens fremskridende Specialisering er ikke gunstig for et stort og samlet Blik paa Tilværelsen. I Samfundslivet truer Arbejdsdelingen med at føre til Opløsning eller dog til Ensidighed og Isolation. Det er jo ogsaa ude i Naturen langt fra, at der altid er gunstige Betingelser for Dannelsen af Totaliteter, i hvilke de spredte Elementer forenes til samlet Virken. Der kan desuden være Fremskridt paa enkelte Omraader og i enkelte Henseender, uden at Livet som Helhed derfor gør Fremskridt. Og det er ikke altid, at sociale og tekniske Fremskridt i Virkeligheden betyder sande og varige Goder for alle enkelte Individer. Det kunde endelig tænkes, at der for menneskelig Kultur gjaldt den Lov, ligesom for fysiske Processer, at Energien efterhaanden fordeler sig og der opstaar Ligevægt, som umuliggør Udløsning af Energi; Følgen vilde da blive Sløvhed, tilsidst aandelig Død. Saadanne Muligheder maa man se under Øjne, og det var intet Under, at der kom pessimistiske Strømninger, da de begyndte at gaa

op for Bevidstheden. Man forstaar, hvorfor Hamletskikkelser er saa hyppige i det 19. Aarhundredes Literatur, skønt de ikke har den Storhed, Shakespeare's Genius gav den Skikkelse, Typen opkaldes efter.

Det er det 19. Aarhundredes Ære, at det ikke har trængt saadanne Tanker tilbage, skønt de truede med at sprænge den Harmoni, hvormed Aarhundredet begyndte sit Løb. Under Tankens og Fantasiens Arbejde kan de for en Tid træde tilbage, ligesom Prospero i „Stormen" er saa optagen af sine Syner, at han glemmer, at Kaliban stadig er paafærde. Man fortvivler ikke, fordi Kaliban er der, og fordi han ikke kan omvendes i en saadan Fart, som det sker hos Shakespeare. Og de store Tanker, Romantiken
[156] og Positivismen hver paa sin Maade udformede, mister ikke deres Værdi, fordi „den højere Enhed" endnu ikke har aabenbaret sig. Hvem siger, at den skal være saa nær? Og hvem siger, at vi paa Forhaand kan konstruere den? Paa intet Omraade kan man udlede et Heles specielle Beskaffenhed af de Elementer, man kun kender i deres sondrede Existens. Men derfor kan man dog ikke paa Forhaand negte Muligheden af, at der af Elementerne kan opføres en ny Bygning.

Det vilde være urigtigt at kalde det 19. Aarhundrede for Pessimismens Tid. Dertil er det for mangesidigt. Hvis det 19. Aarhundrede i den foregaaende Fremstilling med Rette er karakteriseret som Erfaringsbekræftelsens Tid, saa er dermed givet, hvorledes en Søn af dette Aarhundrede vil stille sig overfor de Betænkeligheder, det selv har rejst. Der er ingen anden Udvej end den: i Livet at blive ved at kæmpe for at overvinde det Spredte og det Disharmoniske, og i Tanken at blive ved at forske for at udvide Erfaringen og for at se, om ikke den udvidede Erfaring — selv om den skulde bringe nye, uanede Problemer — fører til Løsning af de Problemer, vi nu stanser ved, eller maaske til Indsigt i deres Ubegrundethed. Vi kan beholde Troen paa et tredie Rige, selv om det ikke er saa nært eller saa let at beskrive, som man har ment. De Bedste og de mest Trofaste i det 19. Aarhundrede har levet og virket i en saadan Tro.