MINDRE ARBEJDER

ANDEN RÆKKE

Harald Høffding

MINDRE ARBEJDER

ANDEN RÆKKE

KØBENHAVN

GYLDENDALSKE BOGHANDEL

— NORDISK FORLAG —

1905

AARHUS STIFTSBOGTRYKKERI

INDHOLD.

Side

Filosofien og Livet. (1901) 1
Psykologiens nuværende Stilling og dens Forhold til dens Nabovidenskaber. (1904) 21
Begrebet Analogi i dets filosofiske Betydning. (1904) 33
Forord og Efterskrift til min Religionsfilosofi. (1905) 47
Om nogle religionsfilosofiske Arbejder fra den nyeste Tid. (1903) 58
Parmenides fra Elea. (1901) 141
Holberg som Filosof. (1903) 150
Henrik Steffens (1902) 162
Henrik Steffens i det danske Aandsliv. (1902) 172
Søren Kierkegaard. En Karakteristik. (1903) 181
Fichtes »Taler til den tyske Nation« og de danske Nordslesvigere (1899) 192
Harnack om Kristendommens Væsen. (1901) 203
Tale for Georg Brandes. (1891) 209
Tale for Henrik Ibsen. (1898) 213
Anmeldelse af Bjørnson's »Poul Lange og Tora Parsberg«. (1898) 217
Julius Langes Breve. (1902) 224
Goethe. (1899) 226

[1]

FILOSOFIEN OG LIVET.

Engang i sine unge Dage mødte Søren Kierkegaard F. C. Sibbern paa Gammeltorv og spurgte ham, hvorledes Filosofien forholder sig til Livet i Virkeligheden. Sibbern blev, som han selv har fortalt, forundret over Spørgsmaalet, fordi al hans Filosofi gik ud paa at studere Liv og Virkelighed; men han forstod, at En, der var stærkt paavirket af Hegel, kunde spørge saaledes. Dog falder Spørgsmaalet ikke bort, fordi Livet og Virkeligheden blive Genstande for Filosofien. Tvertimod stilles det netop derved endnu skarpere. Thi Livet skal jo først og fremmest leves, ikke studeres, og Virkeligheden stiller os først og fremmest Opgaver for vor Villen og Handlen. Forat studere og tænke maa man stille sig udenfor Livet, se paa dette som paa en Genstand. Da Wieland raadede den unge Arthur Schopenhauer fra at studere Filosofi, svarede denne: »Livet er en mislig Sag; jeg har besluttet at tilbringe mit med at tænke derover.« Schopenhauer var altsaa enig med Sibbern i, at Filosofen skal studere Livet; men han glæder sig over, at dette Studium kan lægge Beslag paa hele Livet, saa at man slipper for det »virkelige Livs« Pinagtigheder. Schopenhauer kunde til sin Filosofis Motto have brugt Goethes Ord: »Was im Leben uns verdriesst, man im Bilde gern geniesst«. Det kommer da an paa Forholdet mellem Billedet af Livet og selve Livet. Uenigheden mellem Sibbern og Schopenhauer bestaar i,
[2] at Sibbern er begejstret over, at han gennem Filosofien staar i Forhold til Livet, medens Schopenhauer vil benytte Beskæftigelsen med Billedet af Livet til at slippe fra selve Livet.

Klarest vil maaske det hele Spørgsmaal kunne belyses, naar Vægten lægges paa, at det at filosofere selv er en Form for aandeligt Liv. Den Strid, der synes at bestaa mellem Videnskaben og Livet, kommer for en stor Del af, at man fra deres Side, der mest føre Ordet »Liv« i Munden, overser, at ogsaa Tænken og Forsken er en Form for aandeligt Liv, medens Tænkerne og Forskerne ere tilbøjelige til at stille Tankelivet over eller dog udenfor de andre Former for aandeligt Liv. Ved Spørgsmaalet om Filosofiens, eller idethele Videnskabens Forhold til Livet, spørges der altsaa egentligt om Forholdet mellem to Former af aandeligt Liv.

I.

Grunden til, at man ved Filosofien snarere end ved andre Videnskaber kommer til at spørge om dens Forhold til Livet, ligger i, at Filosofien særligt beskæftiger sig med Spørgsmaal, der vedkomme Livet i dets Helhed og ligge paa Grænsen mellem Tankelivet og de andre Livsformer. Filosofiske Problemer angaa Erkendelsens Natur, Betingelser og Grænser, Tilværelsens Væsen og Værd, samt Grundlaget for Vurderingen af menneskelige Handlinger og Samfundsforhold. Det er Filosofiens Opgave at samle og bruge Alt, hvad der kan tjene til at belyse disse Spørgsmaal, og derigennem at orientere os overfor Livets og Tilværelsens sidste Gaader. I sine Forsøg herpaa træder Filosofien op som en selvstændig Form for Aandsliv, der virker bestemmende tilbage paa Aandslivets andre Former. Saaledes har Vedantafilosofien været af stor Betydning for den indiske Aandsudvikling; Platonismen har vældigt paavirket den kristne Kirkes Udvikling i Oldtid og Middelalder, og i det forløbne Aarhundrede have Spinozas og Kants Ideer baade direkte og indirekte paavirket den aandelige Udvikling, selv hos dem, der mente slet ikke at have Noget med Filosofi at gøre. Der er her stadigt et Tankearbejde at gøre, uden hvilket Aandslivet vil miste Klarhed og Dybde. Og dette Arbejde kan kun gøres ret, naar *[3]* det gøres med fuld Frihed, — naar Tankearbejdet staar som en selvstændig Form for Livet, ikke blot som et Middel, men som Formaal, altsaa som det, der har umiddelbar Værdi. Filosofien skal søge at gøre Regnskabet op med Hensyn til Menneskets Stilling i Tilværelsen som erkendende, følende og villende, og en saadan Opgørelse kan kun have Betydning, naar den gøres uhildet, hensynsløst, med fuld Frihed, — hvilket Resultat den saa end fører til. Tanken er den Del af Livet, der skal kaste Lys over de andre Dele af Livet, og det kan da ikke nytte, at disse andre Dele af Livet kalde sig selv for »Livet« og ville hovmesterere Tanken. De Erfaringer, Tanken behøver forat kunne behandle sine Opgaver, maa den selv søge og selv anerkende: kun ved Tankens Hjælp kan der skelnes mellem virkelig Erfaring og blotte Forestillinger eller Illusioner. I sit Forsøg paa at komme til Klarhed, det vil sige til fuld Bevidsthed om Menneskets Stilling i Tilværelsen, arbejder Filosofien Haand i Haand med al anden videnskabelig Forsken og har, i sine betydningsfuldeste Perioder, ikke skilt sin Sag fra dennes.

Men hvor vanskeligt er det ikke at komme til fuld Bevidsthed! Bag vor klareste Bevidsthed ligger der stedse ubevidste Tendenser og Dispositioner, der først senere kunne drages frem. Vor Bevidsthed arbejder sig stedse frem af et dunkelt Kaos, hvis spredte Elementer formes ved en uvilkaarlig Sammenfatten. Selv vor klareste Tænken har derfor sin Akilleshæl, nemlig det Punkt, hvor de ubevidste Kræfter virke. Denne Akilleshæl kan siden opdages, og Tænkningen kan maaske undgaa at blive oftere saaret paa dette Sted.

Da Tetis dyppede sin Søn i Ild forat gøre ham usaarlig, holdt hun ham i Hælen; hun var ikke saa klog at dyppe ham to Gange og anden Gang holde ham i den anden Hæl. Denne Klogskab har Filosofien vundet paa sin Vej, jo mere den har frigjort sig fra Dogmatismen. Ethvert filosofisk Forsøg hviler paa visse Forudsætninger, som den Filosoferende ikke kan være sig fuldt bevidst, og som udtrykker den Afhængighed, Tanken trods al sin Energi stedse staar i til andre Sider af Livet. Men saadanne Forudsætninger kan saa senere Tænkning drage frem, og derpaa beror — afset fra det nye Stof, den fortsatte ydre
[4] og indre Erfaring kan bringe — den filosofiske Forskens Fremskridt. Akilles maa stedse paany gøres usaarlig, da der stedse forestaar nye Kampe, og derfor bliver der altid en Akilleshæl, saalænge Livet og Udviklingen varer. Filosofen kan ikke undgaa at være Barn af sin Tid og sit Folk. I sit mest aktive Tankearbejde ledes han ofte af en uvilkaarlig Trang til at finde Udtryk for Ejendommeligheder og Tendenser, han ikke agter paa — netop fordi de ligge ham saa nær. Fra denne Side set staar Filosofien i et passivt, modtagende Forhold til Aandslivets andre Sider. De filosofiske Tanker blive her Symptomer eller Symboler, saa meget Arbejde deres Udformning end har kostet. Platons Idelære staar overfor Erfaringsverdenens Dunkelhed og Uro, ligesom Olympen i sin evige Glans staar over Menneskelivets Kampe og Omskiftelser, og i Kants »Kritik der reinen Vernunft« staar den evige Stræben som det forløsende Ord, ikke mindre end i Goethes »Faust«. Hvad Myten og Digtningen udtrykke i Billedets Form, udtrykker Filosofen i sine Ideer. Og hvor det væsentligt er Livets dunkle Trang, der driver Tanken frem, alt medens denne mener at følge sine egne Love, — der kan det blive vanskeligt at afgøre, hvor Tænkningen hører op, og hvor Poesien begynder. Maaske kunne de sidste Gaader kun besvares i Poesiens symbolske Form. Det bliver da Kritikens Sag at agte paa, at Grænsen mellem Tænkning og Poesi overholdes.

Det er altsaa et dobbeltsidigt Forhold, Filosofien staar i til Livet, — et aktivt i det bevidste Tankearbejde paa Grænseproblemernes Omraade, og et passivt i den uvilkaarlige Symboliseren. Begge Sider af Forholdet have deres store Betydning, og begge ville stedse kunne paavises, hvor Filosofiens Gerning øves i større Stil. Efter de forskellige filosofiske Retningers Ejendommelighed vil Vægten komme til at ligge snart mere paa den ene, snart mere paa den anden af disse to Sider. I Romantikens Filosofi fik — trods det betydelige Tankearbejde, der øvedes, og som man nutildags ikke altid tilstrækkeligt anerkender — Symboliseringen Overvægten over den egentlige Tænken, medens Positivismen stræbte at holde sig saa nær som muligt til de bestemte, givne Erfaringer. Mellem disse to Retninger har Kampen staaet i det 19. Aarhundredes Filosofi. Vi kunne nu ved
[5] Aarhundredets Slutning se tilbage paa denne Kamp uden Partiskhed og forstaa den

udfra de historiske Forhold, under hvilke det filosofiske Arbejde skulde øves. Hvad der ganske særligt karakteriserer det nu forløbne Aarhundrede, i Sammenligning med dets Forgænger, var nu ogsaa netop dets Blik for denne historiske Betingethed af alt Aandsliv, altsaa ogsaa af Tankelivet. Det har indskærpet det Afhængighedsforhold, i hvilket den Enkelte stedse staar til hele Slægten. Romantiken og Positivismen fremdrog hver paa sin Maade denne Afhængighed. Johann Gottlieb Fichte, der kan betragtes som Grundlægger af Romantikens Filosofi, udtalte, at ved Valget af de Principer, der tilsidst bestemme vor Verdensanskuelse, er det Tænkerens Personlighed, der gør Udslaget. Et filosofisk System var for ham ikke et dødt Bohave, man paa udvortes Maade kunde anskaffe sig en Gang for alle, men det var en Tankeverden, der fødtes i Menneskets inderste Sjæl. Hvilken Filosofi man har, beror paa, hvilket Menneske man er. Hegel førte denne Tankegang videre i sit geniale, men dunkle Skrift »Phänomenologie des Geistes«, der skulde vise, hvorledes Tænkningens Art, Grad og Retning bestemmes ved det Udviklingstrin, til hvilket Aandslivet var naat. I Comtes Lære om de tre Stadier indskærpes det, at Erkendelsens Metode og Resultater blive forskellige efter Menneskets Udviklingstrin: i det »teologiske« Stadium anvendes andre Forklaringsmaader end i det »metafysiske«, og det »positive« Stadium, den nyere Erfaringsvidenskabs Standpunkt, stiller sine Spørgsmaal og fordrer sine Svar efter andre Forudsætninger end de to tidligere Stadier. Hvad der i det ene Stadium er god Forklaring, er det ikke i det andet. Erkendelsens Fremgangsmaade, Opgaver og Resultater afhænge saaledes stedse af Aandslivets og Kulturens almindelige Udvikling. Det mest omfattende Synspunkt herfor er givet i Udviklingsfilosofien, der betragter al Erkendelse i Lyset af Kampen for Tilværelsen og af Tillempelsens Nødvendighed. Livets og Livskampens Vilkaar bestemme gennem mange Mellemled de Former, i hvilke Problemerne stilles, og de Løsninger, man mener at finde.

At Filosofien saa klart er bleven opmærksom herpaa, betegner et stort Fremskridt i Forstaaelsen af Forholdet mellem Tankelivet og Livets andre Former. — Jeg gaar nu over *[6]* til at undersøge dette Forhold mere i det Enkelte.

II

Filosofen er først og fremmest Logiker. Man har endog forsøgt den Definition af Filosofien, at den er Videnskaben om den menneskelige Erkendelse. Denne Definition er ikke udtømmende, men den fremhæver et Hovedpunkt. En Undersøgelse af vore Begrebers, Dommes og Slutningers Natur og Oprindelse og af hele den Maade, paa hvilken de hænge sammen med vor Bevidstheds Væsen og Virkemaade, vil altid være af afgørende

Betydning i Filosofien. Det er tilsidst Logikerens Opgave at sige, hvad det er at *forstaa*. Hvad kræves der til fuld Forstaaelse af en Sag, og hvorvidt er fuld Forstaaelse mulig? Det er Bestræbelsen for at forstaa, der fører til Udviklingen af Begreber, Domme og Slutninger, og naar vi søge at forstaa Noget, omsætte vi det i vore Begrebers, Dommes og Slutningers Former, idet vi danne saa sammenhængende Tankerækker, som vi formaa, paa Grundlag af det i Erfaringen givne Indhold. Men med hvilken Ret omsætte vi saaledes Tilværelsens Indhold, som vi jo dog ikke selv have frembragt, i vor Tænknings Former? Dersom Tilværelsen skulde være fuldt forstaaelig (rationel), maatte alt dens Indhold kunne fremstilles som et stort System af Begreber, Domme og Slutninger, og hver enkelt Begivenhed i Verden maatte kunne stilles i samme Forhold til andre Begivenheder, som Konklusionen i en Slutning staar i til Præmisserne. Paa alle Videnskabens Omraader arbejder Tanken utrætteligt paa gennem Iagttagelse og Analyse at føre Tilværelsens Indhold tilbage til saa simple Synspunkter, at en rent logisk Formulering bliver mulig. Erkendelsesproblemet opstilles, naar det Spørgsmaal opkastes, hvorvidt Tilværelsesindholdet paa udtømmende Maade kan omsættes i Tankens Former.

For Logiken har kun det Gyldighed, der paa modsigelsesfri Maade kan indordnes som Led i en Tankerække. Men selvom en saadan rent logisk Formulering var mulig af Alt i Tilværelsen, vilde Tilværelsens Indhold og Beskaffenhed ikke derved være udtømmende
[7] karakteriseret. Vi vilde i det Højeste kunne sige, at Tilværelsen kan opfattes eller forstaas, *som om* dens Tilstande og Begivenheder forholdt sig til hverandre, ligesom Leddene i en Slutningsrække forholde sig til hverandre. Men Tilstandene og Begivenhederne indeholde stedse Andet og Mere end de rent logiske Forhold, efter hvilke de kunne ordnes i vor Forstaaelse. De specielle Egenskaber (Kvaliteter), hvormed de optræde, ere ikke forklarede, fordi vi med strengeste Nøjagtighed kunne paavise deres Forhold til andre Egenskaber. De specielle Farvekvaliteter f. Ex. ere ikke forklarede i deres Ejendommelighed, fordi det lovmæssige Forhold mellem Farverækken og Lysets Brydningsgrader er paavist. Og der bliver i hvert Tilfælde den store Forskel tilbage mellem en Tankerække og en Række af Begivenheder eller Tilstande, at i Tankerækken forholder det ene Led sig til det andet blot som Grund til Følge, men i Begivenhedernes Række forholder det ene Led sig tillige til det andet som Aarsag til Virkning. Den Begivenhed, vi kalde Aarsagen, gaar i Tiden forud for den Begivenhed, vi kalde Virkningen. Tidsforholdet har her afgørende Betydning, medens i Tankerækken Konklusionen egentligt er given, saasnart vi have Præmisserne, hvor lang Tid vi end behøve forat indse det. I den rene Logik har Tidsforholdet ingen Betydning. Men i Tilværelsen *sker* der noget; Forskellen mellem Fortid og Fremtid har her real Betydning. Der gives her et »endnu ikke« og et »ikke mere«; der opstaar derved

en Modsætning mellem Erindring og Forventning, og det bliver Spørgsmaalet, om vi med Rette grunde vore Forventninger paa vore Erindringer, og om de Forventninger, vi saaledes begrunde, blive bekræftede ved de følgende Begivenheder. Saasnart Filosofien — med Hume og Kant — blev klar over den væsentlige Forskel mellem Forholdet mellem Grund og Følge paa den ene Side og Forholdet mellem Aarsag og Virkning paa den anden Side, var Erkendelsesproblemet stillet for Alvor, og det blev et stort Spørgsmaal, om Tilværelsen kunde antages at være forstaaelig, rationel i sig selv.

Som Logiker tager Filosofen kun Hensyn til en eneste aandelig Fornødenhed, Trangen til Forstaaelse. Det er hans Opgave at afstikke Grænsen mellem *det* Forstaaelige og det *[8]* Uforstaaelige. Men der gives andre aandelige Fornødenheder end Trangen til at forstaa, og det hører til Filosofiens Opgaver ogsaa at undersøge disse andre Fornødenheder og deres Forhold til hin rent intellektuelle Trang. Filosofen skal ikke blot være Logiker, men ogsaa Psykolog. Selve Begrebet Forstaaelse er et psykologisk Begreb, da al Forstaaelse bliver til ved en Bevidsthedsproces. Al Forstaaelse er en Ytring af *det personlige* Liv, hvis mangfoldige Former og Trin Psykologen skal følge Skridt for Skridt fra dets mest elementære Ytringer til dets højeste. Her optræder Filosofen som Iagttager og skal øve en Beskrivelsens Kunst, der snart kan kræve Evner af lignende Art som Digterens, snart fører til Anvendelse af den experimentale Metode. De ofte zarte og halvt skjulte Nuancer, i hvilke sjælelige Fænomener fremtræde, maa opsøges ad højst forskellige Veje. Og naar Iagttagelsen og Beskrivelsen lykkes, staar endnu Forklaringen tilbage, Paavisningen af Aarsagsforholdene paa det sjælelige Omraade. Her har Filosofen det for ham mest nærliggende Exempel paa et Tilværelsesindhold, som ikke udtømmende kan fremstilles i rent logisk Form. Og dog arbejder han stadigt paa en saadan Fremstilling. Selv de højeste sjælelige Tilstande søger han at finde Love og Betingelser for; selv deres skjulte og stille Fremvæxt søger han at efterspore. Han søger en Kontinuitet i det *personlige Livs* Udvikling, der kan gøre det muligt at opfatte de forudgaaende Tilstande, *som om* de forholdt sig til de følgende som Præmisser til Konklusion. Men hans egen direkte Erfaring viser ham her tydeligt, at de virkelige Tilstande ikke ere udtømmende karakteriserede, fordi deres indbyrdes Forhold kan fremstilles paa denne Maade. — —

Baade som Psykolog og som Logiker kommer Filosofen i Berøring med andre Videnskaber, idet han benytter Naturvidenskaben og de historiske Videnskaber til at belyse Sjælelivets Udvikling, og idet han i de specielle videnskabelige Metoder finder Anvendelser af de almindelige logiske Principer. Og i begge Egenskaber vil han ogsaa tilsidst føle sig stillet overfor *det metafysiske* Problem, Problemet om Tilværelsens inderste Natur og Væsen. Den Maade, paa hvilken dette Problem behandles, vil væsentligt afhænge af *[9]*

det Resultat, man er kommen til ved Behandlingen af Erkendelsesproblemet, og af den Opfattelse, man har dannet sig om Sjælelivets Natur og om dets Forhold til andre Sider af Tilværelsen. Og hvis man helt afviser dette Problem, saa vil det ogsaa væsentligt være af Grunde, der ere hentede fra Logik eller Psykologi. I denne Sammenhæng vil det især være af Interesse at se, hvilken Betydning et Forsøg paa at behandle Tilværelsesproblemet, altsaa paa at danne en metafysisk Hypotese, kan have.

En saadan Hypotese kan tjene som en Ide eller et Princip, en ledende Tanke, der stiller os videregaaende Spørgsmaal og Problemer, hvor en ængstelig Begrænsning til de enkelte foreliggende Erfaringer vilde stanse Forskningen. Der vil kunne gives os en større Horizont for vort Arbejde paa de specielle Omraader, — en Advarsel mod at stanse for tidligt. Saaledes vil den Antagelse, at Tilværelsen baade fra sin materielle og sin aandelige Side danner en stor Kontinuitet, et stort, ubrudt System af Aarsagsrækker, naturligt opfordre til at vedblive at søge, indtil man i det Enkelte har fundet de bestemte Mellemled og derved udfyldt de Huller, der syntes at være i de ydre eller indre Begivenheders Rækker. Derimod ville spiritualistiske og indeterministiske Antagelser indeholde en Fristelse til at stanse Forskningen for tidligt og slaa sig til Ro med »Sjælens« eller »den frie Villies« Indgriben i Begivenhedernes Gang. Dette er den ene Betydning, en metafysisk Hypotese kan have.

En anden Betydning har den ved at være et Forsøg paa at gøre vort intellektuelle Regnskab op. Vi drage i den metafysiske Hypotese de sidste Konsekvenser af vor Erkendelse og se, hvorhen de pege. En saadan Opgørelse vil være af stor Betydning for det hele Aandsliv. Det er en fundamental Orientering, der foretages. Tænkningens Historie viser os, at der her er visse Hovedsystemer, mellem hvilke Kampen staar. Deres Tal og deres specielle Karaktermærker ere ikke de samme til enhver Tid. Nogle metafysiske Muligheder kunne falde bort som ugyldige eller ufornødne, og andre komme i deres Sted, eller de ældre Hypoteser maa omarbejdes for at kunne harmonere med de Krav,
[10] nye Erfaringer stille. Maaske er det en evig Strid, vi her staa overfor, men saa er det dog af Betydning, at vi blive klare over, hvad Striden angaar, hvorfor den er nødvendig, og hvorledes den maa føres.

Paa det Grænseomraade, hvor de metafysiske Hypoteser bevæge sig, og hvor Tænkning og Poesi ofte saa umærkeligt kunne gaa over i hinanden, vil Filosofens Individualitet, hans »personlige Ligning« uundgaaeligt komme til at spille en Rolle. Overfor det menneskelige Hang til Dogmatisme, — det vil sige, til at gøre sine Forudsætninger til de eneste rette eller eneste mulige, — er det af Vigtighed at være opmærksom herpaa. Men deraf følger ikke, at ethvert Forsøg paa at opbygge en Tankeverden paa Grænsen af vor

sikre Erkendelse er uberettiget og unyttigt, naar Forsøget foretages baade med kritisk Sans og med dyb Følelse af Problemernes Brod. En borneret Skepsis kan være ligesaa betænkelig for Aandslivets Klarhed og Sundhed, som en borneret Dogmatisme. Hverken nye Tvivl eller gamle Dogmer bør hindre os i at se os frit omkring, selv naar vi ere komne ud i Grænseregionerne. Kun den uafviselige Fordring gælder, at der maa tilstræbes en Harmoni mellem den videnskabelige Forstaaelse af Tilværelsen og den Tankeverden, den Enkelte opbygger paa Videnskabens Grænser. I Længden kan en Strid mellem Videnskabens og det personlige Livs Krav ikke bestaa. — Der er en Ting, man i Regelen overser, naar man taler om Modsætningen mellem »Tro og Viden«. Videnskabelig Forsken er ikke et rent upersonligt Anliggende. Det har den aldrig været for de store Forskere, hvem Videnskabernes grundlæggende Tanker skyldes. I Bestræbelsen for at finde Sammenhæng i Naturens Gang og i Aandens Liv, og mellem begge, ytrer sig en personlig Trang, en aandelig Livsfornødenhed. Vor Sjæls uvilkaarlige Stræben efter at bevare Enheden med sig selv under alle Forandringer, der opleves og erfares, og efter at sammenfatte alle de forskellige Elementer, der røre sig i den, er den sidste Forklaring, der kan gives af den Utrættelighed, med hvilken der arbejdes paa at finde Aarsagerne til Alt, hvad der sker. Jo mere det Nye kan opfattes som Fortsættelse eller Omsætning af det, der forud kendtes, des bedre fyldestgøres hin Trang. Ønsket om at finde naturlige, det vil sige: i Erfaringen kendte og paaviselige, Aarsager til Begivenhederne, er derfor ikke *[11]* blot paatvunget Erkendelsen udefra, men udtrykker en væsentlig Side i vort Aandlivs Natur. Videnskabelig Forsken er et Personlighedsarbejde, ligesaa vel som Kunsten er det, og ligesaa vel som den praktiske Karakterudvikling er det. Der er en Analogi, og mere end en Analogi, mellem Tænkning og Karakter: begge fordre Sammenhæng og Konsekvens og bekæmpe det Sporadiske, det Isolerede og det Fragmentariske. Kun ved denne Betragtning forstaas den dybe Glæde, der opstaar, naar Tankearbejdet gaar frem, og naar Forstaaelse vindes.

III

Filosofen er ikke blot Logiker og Psykolog; han er ogsaa Etiker. Det er ikke blot hans Opgave at konstruere Tankerækker og finde Aarsagsrækker, men ogsaa at prøve Værdier, at gennemføre en sammenhængende Vurdering af menneskelige Egenskaber, Handlinger og Samfundsformer. Al Vurdering bestemmes tilsidst ved en Grundværdi, en umiddelbar Værdi, i Forhold til hvilken al anden Værdi gælder. Hvad der for Mennesket har umiddelbar Værdi, det vil sige: medfører umiddelbar Tilfredsstillelse, søger han at fastholde,

og hvis det ikke umiddelbart kan fastholdes eller opnaas, søger han efter Midler til at virkeliggøre det og fæstne det. De Formaal, Mennesket stiller sig, bestemmes ved, hvad der har umiddelbar Værdi for ham, og af de Formaal, han stiller sig, bestemmes igen de Normer, den Maalestok, som han anvender ved Vurderingen af Egenskaber, Handlinger og Livsforhold. Begreberne: Værdi, Formaal og Norm ligge saaledes i samme Række. Udfra en vis Grundværdi kan Tænkningen skride frem med logisk Nødvendighed, naar der raades over den fornødne Erfaring til at faststille den Maade, paa hvilken en Egenskab, en Handling eller en Samfundsordning griber ind i det menneskelige Liv. Spørgsmaalet bliver, om Egenskaben, Handlingen eller Samfundsordningen ligger i en Række, der i sin Fortsættelse fører til Grundværdiens Virkeliggørelse.

Den etiske Tænkning er altsaa kun en speciel Anvendelse af logisk og psykologisk
[12] Tænkning. Forholdet mellem Formaal og Middel er egentlig ikke forskelligt fra Forholdet mellem Grund og Følge og mellem Aarsag og Virkning. Formaalets Værdi indeholder Grunden til Midlets Værdi, og Midlet er Aarsag til Formaalets Virkeliggørelse. Den, der har stillet sig et Formaal, fordi Noget staar for ham som værdifuldt, kan ikke uden at komme i Modsigelse med sig selv undlade at vælge de Midler, der vise sig nødvendige til Formaalets Opnaaelse; i hvert Tilfælde maa han tillægge disse Midler en afledet Værdi. Alt hvad der har Værdi for os, søge vi uvilkaarligt, dog ikke altid med Bevidsthed, at hævde, og denne Hævden ytrer sig først og fremmest i en Anerkendelse af Værdien af de Egenskaber, Handlinger og Samfundsordninger, der kunne være Midler og Veje til det Værdifuldes Bestaaen. Fuldkomnest vil denne Hævden være, naar selve Bestræbelserne for at finde saadanne Midler og Veje, ja, naar selve disse Midler og Veje kunne faa umiddelbar Værdi for os. Afstanden mellem Værdi og Norm og mellem Formaal og Middel bliver da saa ringe som muligt.

Det er af Betydning at fremhæve dette indre Slægtskab mellem Etik, Logik og Psykologi. Den Fordom er endnu ikke forsvunden, at man ved Overgangen til Etiken maa afføre sig sin ellers sædvanlige Maade at tænke og forske paa. Den etiske Tænkning indfører kun den specielle Forudsætning af en Grundværdi, men behøver ellers ingen særegne Love eller Principer. Vanskelighederne for Etiken bero dels paa, at vor Erfarings Omfang og Sikkerhed ikke altid tillader os at drage ganske nøjagtige Konsekvenser, dels paa, at enhver etisk Tankegang kun gælder under Forudsætning af bestemte Grundværdiers Gyldighed. Den etiske Undersøgelse stanser, naar Spørgsmaalet om selve disse Grundværdier rejses. Hvorledes vi filosofisk maa stille os, naar Diskussionen har naat dette Punkt, ville vi i det Følgende vise.

IV

Baade som Logiker, som Psykolog og som Etiker støder Filosofen paa Vanskeligheder, der hænge sammen med vor Erkendelses Begrænsning. Det vil være af Interesse at se, hvorledes han maa stille sig til disse Vanskeligheder.

Det er allerede ovenfor bemærket, at Tilværelsen ikke kan omsættes til et logisk *[13]* System, den fuldkomneste Form for Forstaaelse, vi besidde. Den exakte Naturvidenskab nærmer sig til dette intellektuelle Ideal paa de Omraader, hvor nøjagtig Maaling og Beregning kan afløse den blotte Iagttagelse og Beskrivelse, og hvor det derfor er muligt at føre Lovene for Begivenhedernes Gang tilbage til en Række af Ligninger. Men selvom en saadan Reduktion af det Kvalitative til det Kvantitative kunde gennemføres paa alle Omraader, vilde Forskellen mellem den logiske Form og det reale Indhold dog stedse blive tilbage. Det reale, kvalitative Indhold maa stedse forudsættes og tages som givet, men kan ikke udledes af selve den logiske Form: det er altsaa rigere end denne Form, saa betydningsfuld denne end maatte være. Der bestaar tilsidst et irrationelt (i matematisk Forstand irrationelt) Forhold mellem vor Erkendelses Form og dens Indhold. Tanken er selv en Del af Tilværelsen, og vi benytte denne Del som en Form, i hvilken hele Tilværelsen skal udtrykkes. Men denne Opgave kan ikke udtømmende løses, da Tanken stedse søger og finder nyt Indhold, Indhold, den maa tage, som det kommer, og ikke kan hexe frem af sine rene Former. Selvom det Indhold, den hidtil har haft at bearbejde, nogenlunde villigt har ladet sig udtrykke i Tankens Former, saa ligger deri ingen Garanti for, at det vil gaa ligesaa let for det fremtidigt givne Indhold. De rette Linjer, ved hvilke Tanken beskriver Tilværelsens Bevægelse, kunde maaske være forsvindende smaa Dele af en uendelig Kurve, hvis Formel det ikke er den muligt at finde.

Det var dette irrationelle Forhold mellem Erkendelsens Form og Indhold, Kant paa en noget uheldig Maade udtrykte ved at opstille det meget omdisputerede »Ding an sich«. I den bestemte Skikkelse, i hvilken han opstillede dette Begreb, kan det ikke fastholdes. Men som Udtryk for det irrationelle Forhold mellem Erkendelsens Form og Indhold kan det ikke forsvinde fra Filosofien, men vil, saa ivrigt man end vil søge at dække over det, stikke Hovedet op paa et eller andet Punkt i enhver filosofisk Opfattelse. Det udtrykker den Kendsgerning, at der intet Bevis kan føres for Tilværelsens Rationalitet. Det kunde jo være, at hele vor stolte Videnskab kun blev mulig ved, at Tilværelsen i lange Tider *[14]* saa at sige kun havde vendt sin rationelle Side ud imod os, men at vi, hvis den engang vendte en af sine andre Sider ud imod os, vilde staa overfor en fuldstændig Umulighed af at opstille sammenhængende Tankerækker, der kunde anvendes paa den. Tilværelsens logiske Istid vilde da begynde.

Ogsaa ad en anden Vej kunne de irrationelle Muligheder, en indgaaende Drøftelse af Erkendelsesproblemet opdager, belyses. Al Videnskab fremgaar af Livet, af Menneskets Trang og Villie til at orientere sig i Tilværelsen. Sandheden er forsaavidt et Villiesprodukt. Men er Sandheden nødvendig? Er den det Højeste? Kan vor Villie ikke frigøre sig fra de Regler og Normer, den dog selv har frembragt? — Det Berettigede i en saadan Spørgen (der ikke er saa ny, som man i den nyeste Tid har ment) beror paa, at det, der for os er Sandhed, stedse svarer til vort bestemte Livs- eller Udviklingstrin, og at der behøves en ny Sandhed, naar et nyt Livstrin er naat. Selv den mest exakte Videnskab, vi nu besidde, svarer til et bestemt Livstrin, hvis Tid engang vil være forbi, saa at den maa afløses af en ny Erkendelse. Dette følger ligefrem af, at al Erkendelse grunder sig paa Erfaring. Al vor Videnskab opstaar ved Tydning af de Erfaringer, der hidtil ere gjorte. Deraf følger nu dog ikke, at man med tilbørlig god eller ond Villie uden videre kunde bryde ud og stille sig udenfor den Sandhed, der er naat. Den, der virkeligt har naat et nyt Livstrin, vil have nok at gøre med at finde den nye Sandhed, der svarer til dette Trin. Lad ham saa fremstille den, forat de Andre, der ikke have naat det »højere« Trin, kunne faa en Anelse om de Begivenheder, der forestaa i Sandhedens Verden! Kan han ikke det, er det kun Afmagt, naar han pukker paa sin Villie, og det er et Spørgsmaal, om det virkeligt er en Villie, der rører sig hos ham. Og de, der endnu staa paa det »lavere« Trin, ville i hvert Tilfælde prøve paa, om det dog ikke alligevel skulde være den gamle Logik og de gamle Sandheder, han benytter i sine Protester mod »Sandheden«, og maaske endog benytter paa en »altfor menneskelig« Maade.

[15] Hvor der virkeligt naas et nyt Livstrin, vil Erkendelsen strax begynde at virke forat finde en kontinuerlig Sammenhæng mellem det nye Trin og de tidligere. Enhver ny Religion søger saaledes at betragte de tidligere Religioner som forberedende Trin, som Veje, der maatte vandres, før Tidens Fylde kunde komme. Og den videnskabelige Erkendelse søger ad biologisk, psykologisk og historisk (sociologisk) Vej at finde Lovene og Vejene for Overgangen fra en Livsform til en anden. Saaledes bære vi os ad, naar vi sammenligne Menneskets Erkendelse med Dyrets, den græske Videnskab med de vilde Folkeslags Forestillinger, den moderne Videnskab med den græske. Det er denne Metode, Hegel, Comte og Spencer hver paa sin Maade have anvendt forat vise Erkendelsens Afhængighed af Livets Trin. Paa en saadan Maade vil Erkendelsen, naar det ikke længere er muligt at bygge en sammenhængende Tankerække, stedse gaa længere tilbage og undersøge, om der ikke ved selve Tankerækkens første Udspring viser sig en Sammenhæng, som baade kan forklare, hvorledes Tankerækken blev mulig, og hvorfor den ikke kunde fortsættes længere. —

Hvad der saaledes gælder for vor Erkendelse idethele, gælder særligt for den etiske Erkendelse. Etiken opererer, som vi have set, med Begreberne Værdi og Formaal som grundlæggende. Men her opstaar da det Spørgsmaal: *hvilke* umiddelbare Værdier, hvilke højeste Formaal skulle lægges til Grund ved Vurderingen og bestemme dennes Norm og Maalestok? Der er Mulighed for ligesaa mange etiske Systemer, som der kan gives Grundværdier eller Grundformaal, udfra hvilke en konsekvent gennemført Vurdering af menneskelige Egenskaber, Handlinger og Samfundsforhold er mulig. Men fra det ene Grundformaal eller den ene Grundværdi til den anden fører ingen rent intellektuel Vej; Overgangen sker ved en psykologisk og historisk Proces, der kan være lang og indviklet og foregaa gennem mange Forskydninger og Omsætninger. Her gaar Etiken, ligesom før Erkendelseslæren, tilbage til Biologi, Psykologi og Sociologi. Forgæves vil man søge at omgaa denne Vanskelighed ved at definere Etiken som Læren om Samfundets nødvendige Krav til den Enkelte. Hvis den Enkelte har Magt, Snildhed og Konsekvens, vil han ikke lade sig imponere heraf. Selvom man maaske kan tvinge ham til at indrømme, at han gør *[16]*
klogest i at rette sig efter de Krav, Samfundet stiller til ham, vil han ikke deraf lade sig tvinge til at anerkende, at de ere gode, berettigede og retfærdige. Denne Anerkendelse opstaar kun hos ham, naar Samfundets Bestaaen og Udvikling faar umiddelbar Værdi for ham. Han maa opdage Samfundslivets Værdi. Og denne Opdagelse sker ikke ved blot Ræsonnement. Atter her komme vi tilbage til Livets forskellige Trin: hvad der er etisk konsekvent paa det ene Trin, behøver ikke at være det paa det andet. Den etiske Tænknings Betydning bestaar i, at den drager alle Konsekvenser af de Grundværdier, der kundgøre sig paa et givet Livstrin; men den er ikke tilstrækkelig til direkte og definitivt at føre fra et Livstrin til et andet.

Men den Sammenhæng, Etiken ikke kan skaffe os, fordi Grundværdierne, og med dem Udgangspunkterne for de etiske Tankerækker, kunne staa i Strid med hverandre, kan findes ved at gaa tilbage til Biologi, Psykologi og Sociologi. Her kunne vi studere Værdiernes Opstaaen, Udvikling og Forsvinden. Værdiernes Historie kan have Kontinuitet, selvom de etiske Systemer, der ere Projektioner udfra de enkelte Livstrin, i deres Principer staa skarpt imod hverandre. —

Men — Nissen flytter med. Thi Biologi, Psykologi og Sociologi ere jo selv Erkendelsesarter og bygge paa al Erkendelses sidste Principer. Ogsaa den Maade, paa hvilken en biologisk, psykologisk og sociologisk Erkendelse til given Tid udvikler sig, vil bero paa det Livstrin, der er naat. Vi synes da at bevæge os i en Kreds: selve Videnskaben om Livstrinnenes Udvikling beror paa det Livstrins Beskaffenhed, til hvilket Udviklingen har ført! Denne Kreds betegner dog ingen Fejl i vor Tankegang. Den betegner kun, at vi her

staa ved et Vexelvirkningsforhold, der uafbrudt gør sig gældende: Erkendelsen afhænger af Livet, og selve den Opfattelse af Livet, man danner sig, afhænger af den Maade, paa hvilken Erkendelsen bestemmes i sin Afhængighed af Livet. Denne Kredsgang udelukker ikke en Fremskriden, — naar blot den Kreds, vi her stadigt paany maa beskrive, igen (som Epicykel) bevæger sig henad en større Kreds, og denne maaske igen henad en endnu
[17] større, og saa fremdeles. Vi staa her ved en Proces, der kan fortsættes i det Uendelige, men hvis Lov vi kunne opdage allerede indenfor vor Erfaring.

Selvom vi se bort fra dette Hovedproblem, kan der være Vanskeligheder nok ved at forstaa Udviklingen fra et Livstrin til et andet. Kontinuiteten kan ikke overalt paavises i det Enkelte. Der er Punkter, hvor Forskningen atter og atter stanser. Der er, saa langt Bevægelserne af Kloderne og af Atomerne end forfølges tilbage, stedse en vis Retning af Bevægelsen og en vis Fordeling af de virkende Kræfter, der ikke kunne udledes af Bevægelsens almindelige Love. Ved Stoffernes Sammensætning opstaa nye Stoffer med nye Egenskaber, der ikke finde deres Forklaring ved den almindelige Lov om Materiens Bestaaen under alle Forandringer; tvertimod forudsætter jo netop denne Lov, at der sker Forandringer, det vil sige, at der opstaar nye Egenskaber. Livets og Bevidsthedens Opstaaen staar som en uløst Gaade, og lignende Gaader staa vi ved, naar de store historiske Personligheders Optræden fører Menneskelivet ind paa ny Veje. Her er Knuder, der idetmindste foreløbigt ikke kunne løses. Betyder det, at Kontinuiteten virkeligt er brudt paa disse Punkter, eller betyder det kun, at Sammenhængen er saa indviklet, at vi ikke kunne udrede den, eller at der i Knuderne er indflettet flere Traade end de, vi kende fra vor Erfaring? — Saa stor Vægt man end vil lægge paa saadanne uløste eller uløselige Spørgsmaal, saa lader Forskningen sig dog ikke stanse af dem. Hvor den ikke kan forklare, iagttager og beskriver den. Og den glæder sig over Tilværelsens Fylde, der lover os, at vort intellektuelle Arbejde ikke skal mangle Stof og Opgaver, hverken paa det aandelige eller paa det materielle Omraade. Vor Sans kan sløves, og vor Tanke blive træt, men Tilværelsen er evigt ung, og selv naar det bliver Vinter for os, kan der for den begynde et nyt Foraar.

V

Der venter endnu Filosofen en stor Opgave. Som Logiker opererer han med Begreberne Grund og Følge, som Psykolog med Begreberne Aarsag og Virkning og som Etiker med
[18] Begreberne Formaal og Middel. Men tilsidst kunne disse forskellige Synspunkter ikke falde udenfor hverandre. De maa alle komme til deres Ret i vor afsluttende Opfattelse af

Tilværelsen. I de metafysiske Systemer har i Reglen et af disse Synspunkter haft Overvægten. Man har opfattet Tilværelsen som en stor Logik, eller som en stor Mekanisme, eller som et Værdiernes Rige. Kunne nu alle disse Synspunkter forenes i én Ide?

Herom føres den store, maaske den evige Strid mellem Verdensanskuelserne. Kun da har denne Strid filosofisk Interesse, naar den føres med klare Tanker og paa en saadan Maade, at der stadigt arbejdes paa et bestemt Grundlag af Erfaring og videnskabelig Forstaaelse. Det er her, Videnskab, Filosofi og Religion støde sammen. Det er Religionsfilosofiens Opgave at undersøge denne Grænsestrids Betingelser og Betydning.

Et opmærksomt Blik paa Problemernes Udvikling gennem Tiderne fører, efter min Opfattelse, til det Resultat, at det stunder til Fald baade for den religiøse og den antireligiøse Dogmatisme. Intet Dogme, det vil sige: ingen Forestilling, der direkte eller indirekte er udsprungen af den religiøse Følelse, forklarer Tilværelsen for os, hverken i det Hele eller i det Enkelte. Der er Huller i vore Tankerækker og i vore Aarsagsrækker; men de kunne ikke fyldes ved, at man appellerer til Guders eller Sjæles Indgriben. Et saadant Hul er et uløst Problem, hverken Mere eller Mindre. Men selvom Hullerne udfyldes, saa kan, som vi have set ovenfor, Tilværelsens Indhold ikke udtømmes i nogen Tankerække eller Aarsagsrække. Det er sikkert et vigtigt Bidrag til Tilværelsens Karakteristik, at dens Tilstande og dens Begivenheder i stort Omfang kunne beregnes og forudsiges gennem de Love, vor Erkendelse kan finde. Dette Moment betone de monistiske Systemer ganske særligt: da al Forstaaelse beror paa, at der er Enhed og Sammenhæng i Alt, hvad der sker, en Identitet bag alle Forskellighederne, saa slutter man, at da Tilværelsen er forstaaelig i saa høj Grad, som den er det, maa der ogsaa være Enhed, Sammenhæng, Identitet i dens Væsen. Men da den Mulighed ikke er udelukket, at Tilværelsen staar i et irrationelt Forhold til vor Erkendelse, kan ingen Monisme blive Mere end en spekulativ Hypotese. *[19]*

Den Enhed, som logisk Tænkning og Aarsagsforklaring Spore i Tilværelsen, vil være den samme, hvorledes det saa gaar med det, vi kalde Værdier. Den logiske Konsekvens og den kausale Sammenhæng er den samme, hvad enten Udgangs- og Slutningspunkterne for de Tanke- og Aarsagsrækker, vi kunne danne, ere værdifulde eller ikke. Forstaaelsen er forsaavidt uafhængig af Vurderingen.

Men derved bortfalder ikke den Kendsgerning, at Menneskene i deres personlige og praktiske Liv arbejde med Begreber som Formaal og Værdi. Den Kendsgerning, at saadanne Begreber dannes og maa dannes, maa tages med i Betragtning ved vor afsluttende Betragtning af Tilværelsen. Det er her, ligesom ved Erkendelsen, en Del af Tilværelsen, der træder i Forhold til den øvrige Tilværelse. I den religiøse Følelse udtales en Dom om Tilværelsen som Helhed betragtet. De Værdier, Mennesket kender,

have deres Udspring i virkelige Forhold. Deres Skæbne er indvævet i Tilværelsens store Sammenhæng. Den religiøse Følelse bestemmes ved det Forhold, Mennesket erfarer mellem Værdierne og Virkeligheden, og den religiøse Tro er en fast Forvisning om, at hvad der virkeligt har Værdi, ogsaa vil bestaa, hvilken Bølgegang det saa maa gennemfare, og hvilke Forandringer og Forskydninger det saa maa undergaa. Forskellen mellem religiøse Standpunkter vil ifølge Sagens Natur dels kunne bero paa, hvad det er, man tillægger Værdi, — dels paa, hvorvidt man kender Virkeligheden, — dels paa, hvilket Forhold man har erfaret mellem det Værdifulde, man har fundet, og den Virkelighed, man kender. Her er Aarsager nok til Strid. Og da baade Værdierne, Virkeligheden og Forholdet mellem dem er i stadig Udvikling, vil Striden atter og atter kunne blusse op i nye Former.

Religionsfilosofiens Opgave er det at udfinde, hvad Striden egentligt gælder, og at undersøge den psykologiske Mulighed af at forene Tro paa Værdiens Bestaaen med den videnskabelige Forstaaelse af Tilværelsen og med det etiske Arbejde paa Værdiers
[20] Opdagelse og Frembringelse. Filosofi kan ikke frembringe Tro. Tro udtænkes ikke og konstrueres ikke, men voxer frem af Livet. Tro er Genstand for Filosofien, ikke Frugt af Filosofien. Filosofien undersøger dens psykologiske Mulighed og dens etiske Betydning, saavel som dens erkendelsesteoretiske Berettigelse. I denne sidste Henseende bliver det især Opgaven at fastsætte Grænsen mellem Tænkning og Poesi.

Maaske er det Højeste kun tilgængeligt for os i Poesiens Form, og en Livspoesi, i hvilken det personlige Liv fik Udtryk for sine dybeste Erfaringer, vilde mere og mere vise sig at fyldestgøre den Trang, der forhen kun kunde tilfredsstilles ved Myter og Dogmer. Da vil Goethe faa Ret:

> Und deines Geistes höchster Feuerflug
> Hat schon am Gleichniss, hat am Bild genug!

Skal Livet bevare sin Sundhed og Energi under den fremskridende Deling af Arbejdet, saa maa de delte Kræfter kunne forenes til Samvirken. Der maa ske nye Koncentrationer, hvis Fortidens store Værdier skulle bevares i nye Former og under de ændrede Vilkaar. Dertil kræves store, nydannende Personligheder, i hvilke Digteren, Profeten og Tænkeren forenede arbejde paa samme Værk. I Forhold til et saadant Værk er det at filosofere kun et ensidigt Arbejde; men det er et Arbejde, der skal og maa gøres, og som indirekte og ad mange Omveje kan yde Bidrag til den store Koncentrationsproces, af hvilken et nyt Livstrin fremgaar.

[21]

PSYKOLOGIENS NUVÆRENDE STILLING OG DENS FORHOLD TIL DENS NABOVIDEN-SKABER[1)].

I

I vore Dages Opfattelse af Videnskabens Væsen og Betydning gør sig særligt den Overbevisning gældende, at vel kan Virkelighedens store og komplexe Sammenhæng kun forstaas af os, naar vi paa mere eller mindre kunstig Vis isolere enkelte Elementer og undersøge deres indbyrdes Forhold, men at de Elementer, vor Videnskab saaledes skelner imellem, ikke uden videre tør betragtes som Virkelighedens egne, konstituerende Elementer. Med andre Ord: Forstaaelsens og Virkelighedens Betingelser falde ikke sammen. Vor Vej til Forstaaelse er ikke nødvendigvis Naturens Vej til Frembringelse. Det er den kritiske Filosofis gamle Grundtanke. Langsomt er den trængt igennem, især i den nyeste Tid, ikke blot hos Filosofer, men ogsaa hos Naturforskere, der have drøftet deres Videnskabs første Principer. Der viser sig da Muligheden af et irrationelt Forhold mellem Tanken og Realiteten, — Muligheden af, at Tankens Analyse ikke kan lade Realitetens store Syntese komme til sin fulde Ret. Dog rokkes derved ikke ved Videnskabens Gyldighed, ti de Analyser og Distinktioner, vi foretage for at naa videnskabelig Forstaaelse, maa Punkt for Punkt være begrundede ved Iagttagelse af den levende og konkrete Realitet. *[22]*

[1)] Et Foredrag paa den internationale videnskabelige Kongres i St. Louis. Den 23. September 1904.

Paa intet Erfaringsomraade gør dette Forhold sig saa slaaende gældende, som i Psykologien. De Elementer, der paa det materielle Omraade udsondres af Helheden, ligge dog i Rummet udenfor hverandre, saa inderlig end Vexelvirkningen mellem dem antages at være. Men et saadant ydre Sondringsforhold kan ikke antages paa Sjælelivets Omraade. Her er det Enkelte saaledes indvævet i det Hele, at det faar hele sin bestemte Karakter derved, og Helheden kan her ikke betragtes som blot Produkt af Elementerne. Analyse og Distinktion faa derfor i Psykologien en mere kunstig Karakter end i Naturvidenskaben. De psykiske Elementer tør vi endnu mindre tillægge absolut Realitet end de materielle Atomer. Og dog gives der nu engang ingen anden Vej til videnskabelig Forstaaelse af Sjælelivet end Analyse paa Grundlag af Iagttagelse og Experiment. Desuden viser Iagttagelse os, at Sjælelivet ved sin første Begyndelse og paa sin Grænse mere og mere antager en sporadisk Karakter, fremtræder glimtvis og som tilsyneladende isolerede Fornemmelser. Derved træder det i stærk Modsætning til den Maade, hvorpaa det ytrer sig, hvor det har naaet sin fulde Udvikling og Modenhed; her har det afgjort Helhedens, Syntesens Præg og fremviser en inderlig Sammenhæng med alle enkelte Elementer. Der opstaar herved en for Psykologiens hele Karakter betydningsfuld Antinomi. Ti vi formaa ikke at opfatte Sjælelivet som opstaaet ved blot Kombination af de Elementer, mellem hvilken Analysen sondrer, ejheller af de sporadiske Glimt, til hvilke det synes at være reduceret ved sine Grænser; og dog maa der være en indre Sammenhæng mellem den konkrete Bevidsthed med dens syntetiske Helhedspræg og de Elementer, Analyse og Grænseiagttagelse føre tilbage til.

Denne Antinomi har grebet dybt ind i den nyere Psykologis Udviklingsgang. Den fremtræder særligt i Brydningen mellem de to store Retninger, den ene grundlagt af Hartley og Hume og fortsat gennem Associationspsykologien og den Herbartske Skole, den anden grundlagt af Leibniz og Kant og fortsat gennem den tyske romantiske Skole og
[23] dens Eftervirkninger. Hin Retning fører til en psykisk Atomistik, medens denne fastholder Sjælelivets syntetiske Karakter. Jeg skal ikke her forfølge denne Brydnings Historie i det Enkelte. Der gives ingen Psykolog, hvis almindelige Standpunkt og specielle Synsmaader ikke ere bestemte ved den Stilling, han indtager til Forholdet mellem Atomistik og konkret Realitet paa Sjælelivets Omraade. Paa begge Sider er der Fristelse til Dogmatisme, idet man enten ensidigt slaar det enkelte Synspunkt fast som udtømmende, eller statuerer en uforsonlig Modsætning mellem Synspunkterne.

Der gives en psykologisk Atomistik, der betragter den psykologiske Analyses Elementer som absolute Bestanddele, hvis mekaniske Sammensætning frembringer Sjælelivet som sit Produkt. Den overser, at hele det psykologiske Problem træder i Kraft igen ved

ethvert af de psykiske Atomer. Ti ligesom det i Naturvidenskaben har vist sig, at de Atomer, ved hvilke man troede at kunne stanse, vare hele Verdener, i hvis Indre der foregik Bevægelser og Strømninger, som gjorde nye Undersøgelser nødvendige, saaledes viser nærmere Betragtning af de Forhold, under hvilke vore simpleste Sansefornemmelser optræde, at de selv maa opfattes som syntetiske Fænomener, som konkrete Helheder, idet de svare til en mere eller mindre komplex fysiologisk Proces.

Der gives paa den anden Side en Dogmatisme, for hvilken Sjælelivet udgør en udelelig Enhed, maaske endog en substantiel Enhed, der skal trodse al Analyse. Den overser, at Sjælelivet som alt Liv bestaar under en stadig Kamp med Modsætninger, indre og ydre, og at der allerede for den praktiske Selviagttagelse frembyder sig afgørende Forskelle, f. Ex. ved ethvert Valg mellem Muligheder. De forskellige kæmpende Dispositioner eller Tendenser kunne kundgøre sig i Bevidstheden paa eftertrykkelig Maade. Sjælelivet bestaar under en stadig Stræben efter at harmonisere de stridende Elementer, og Syntesens Energi fremtræder i mange forskellige Grader af Intensitet. Det er altsaa ikke først den videnskabelige Iagttagelse og Analyse, der frembringer Forskellighederne, men disse høre selve Livet til. Som den videnskabelige Analyse atter og atter ved sin Ensidighed nøder os til at gaa tilbage til Livets store Syntese, saaledes nøder atter Livets indre Spæn- *[24]*
dingsforhold os til at anerkende Forskellenes og Modsætningernes Realitet og godkender forsaavidt Betydningen af den videnskabelige Analyse. Vi kunne kun analysere, hvad Livet forud har forbundet; men denne Forbindelse udelukker ikke Forskelsforhold mellem de Elementer, der ere forbundne.

I den amerikanske Literatur er Forholdet mellem Analyse og Syntese i Psykologien energisk blevet drøftet af to saa fremragende Forskere som William James og Hugo Münsterberg. Maaske er dog især den sidstnævnte Forsker bleven ført til at hævde en skarpere Modsætning mellem Psykologien og Livet, end det konsekvent er muligt at fastholde, naar det dog stedse er Livet, der skal yde Psykologien dens Materiale, og naar det staar fast, at Selviagttagelse ikke først begynder med videnskabelig Psykologi, men er en praktisk Fornødenhed, der forudsætter Muligheden af, at virkelige Forskelligheder existere indenfor Livets Helhed. —

Modsætningen melllem Analyse og Syntese paa det psykologiske Omraade staar i en vis Forbindelse med Modsætningen mellem Intellektualisme og Voluntarisme. Ti det er indenfor Fornemmelsernes og Forestillingernes Omraade, at man lettest kan skelne forskellige Elementer. Det er den mest artikulerede Side af Sjælelivet, og det er tillige fra denne Side, at Sjælelivet ligger mest aabent for Iagttagelse og Experiment. I Modsætning til det frembyder Følelses- og Villieslivet en stærkere Koncentration; den syntetiske

Karakter træder her mere udpræget frem. Overvurderingen af den analytiske Metodes Resultater vil let føre til en Undervurdering af Følelses- og Villieslivets Betydning i Virkeligheden, maaske endog til et Forsøg paa at betragte Følelses- og Villieslivet som blot Resultat af Fornemmelsens og Forestillingens Vexelspil. Herimod strider, at det ikke blot er umuligt at udlede Koncentrationen af absolute Elementers Vexelvirkning, men at ved nærmere Undersøgelse hele Retningen af Fornemmelsernes og Forestillingernes Udvikling bestemmes ved de Interesser, Værdier og Formaal, Følelsesog Villieslivet vidne om. Den fra Fichte og Schopenhauer stammende Voluntarisme, der har fundet en vigtig
[25] Støtte i den biologiske Teori om Kampen for Livet, vinder ogsaa mere og mere Tilslutning som det væsentligste psykologiske Synspunkt.

II

Baade ved at fremhæve det stedse inkommensurable Forhold mellem Analyse og Syntese og ved at betone Voluntarismen i Modsætning til Intellektualismen, forminske vi Tilbøjeligheden til at antage, at Personlighedens Begreb en Gang for alle skulde kunne afsluttes, saaledes som den spekulative Filosofi og Teologien ofte have trot. Positivismen og Erfaringsvidenskaben faa ofte Skyld for at fornegte Personlighedsbegrebet, og man stiller i den nyeste Tid ofte historisk Opfattelse og Frihedslære i Modsætning til Erfaringspsykologien. Jeg tror, at netop den empiriske, experimentale og analytiske Retning i Psykologien hviler paa en alvorlig og oprigtig Anerkendelse af det personlige Livs Realitet. Den hviler paa den Overbevisning, at Aandslivets Værdi ikke forringes ved at være knyttet til bestemte Betingelser og underkastede bestemte Love. Derfor undersøger den frejdigt Aandslivet ad alle de Veje, der staa aabne for Videnskaben.

Forskellen mellem de forskellige psykologiske Skoler beror egentligt paa, hvor man finder Problemet, og hvorledes Bevisbyrden fordeles. Er den psykologiske Gaade den, hvorledes der kan være Enhed og Sammenhæng i Bevidstheden, eller opstaar det Gaadefulde dér, hvor Bevidsthedslivet antager en sporadisk Karakter, fremtræder i isolerede Glimt? Dette er Hovedspørgsmaalet. Det deler sig naturligvis i mange enkelte Spørgsmaal. Fordi jeg er overbevist om, at Bevidsthedens Natur ytrer sig i en indre Sammenhæng og Sammenfatten, stiller der sig alligevel Opgaver nok: nemlig at finde de specielle Former for Sammenfatten, der ingenlunde kunne udledes a priori af Bevidsthedens almindelige Natur, — og desuden at forklare, hvorledes Bevidsthedslivet under visse Forhold kan antage en sporadisk Karakter. Paa den anden Side er der ogsaa mange Arter og Grader af Isolering, — og desuden skal det forklares, hvorledes der kan fremtræde

Enhed og Sammenhæng i Bevidstheden. Og enhver Psykolog maa indrømme, at der saalænge Bevidsthedslivet bestaar, finder en stadig Kamp Sted mellem den syntetiske og den sporadiske Tendens. Hvor Helhedspræget overvejer, bliver det da et Spørgsmaal, *[26]* hvorvidt Helheden er et rent mekanisk Resultat eller Aggregat, eller om den ikke hviler paa dybereliggende Betingelser.

Den patologiske Psykologi synes afgjort at tale for den syntetiske Opfattelse. Der kræves et stadigt Arbejde, uden hvilket den »psykologiske Spænding« (tension psychologique, Pierre Janet) ikke kan udholdes. Sjælssygdom viser sig i, at denne Spænding, uden hvilken Bevidsthedens Enhed ikke kan bestaa sammen med et rigt Indhold af kvalitativt forskellige Elementer, kun med stor og pinlig Anstrengelse kan udholdes, og at den kræver særligt stærke Paavirkninger og Foranledninger for at Sprængning eller Slaphed ikke skulle indtræde. Det Isolerede og det Sporadiske i Sjælelivet stiller stedse en Opgave, der skal løses. Det fremtræder i Spireformerne og i Opløsningsformerne, hvor Opgaven ofte ikke kan løses.

Begrebet psykisk Energi kunne vi bestemme saaledes. Der er saa meget des mere psykisk Arbejde at gøre, jo flere Elementer eller Tendenser der skulle forbindes i samme Tilstand, — jo mere forskelligartede de ere, — jo stærkere de hver for sig ere, — jo inderligere de skulle forbindes, — og jo fjernere i Tiden de ligge paa hverandre og fra det nærværende Øjeblik. Det vil i det enkelte Tilfælde ikke være let at anvende det Begreb om psykisk Energi, der her viser sig muligt. Kun ved omhyggelig Iagttagelse og alsidigt Kendskab til de specielle bestemte og individuelle Forhold kan man give en Bestemmelse af disse fem Faktorer. Elementernes eller Tendensernes Antal, Graden af deres Forskellighed, Styrken af hvert enkelt af dem, Forbindelsens Grad og Tidsafstandens Størrelse — alt dette er vanskeligt at konstatere, og det varierer fra Tilfælde til Tilfælde. Og dertil kommer endnu den Hastighed, hvormed Forbindelsen af Elementer eller Tendenser foregaar. Hine fem Faktorer svare til Massen ved Bestemmelsen af fysisk Energi.

Der viser sig her en uudtømmelig Rigdom af Muligheder paa Grund af de højst forskellige Forhold, der kunne være til Stede mellem disse fem Omstændigheder. Der er her et stort Omraade for Iagttagelse, Experiment og Sammenligning. En sammenlignende *[27]* Individualitetspsykologi er endnu i sin første Begyndelse. Kun paa Religionspsykologiens Omraade er der, særligt her i Amerika, gjort Begyndelser i denne Retning. Tilsidst vil ingen Teori kunne give en udtømmende Fremstilling af, hvorledes de forskellige Elementer eller Tendenser virke sammen i en enkelt Tilstand eller i en enkelt Personlighed. Som overalt saaledes er ogsaa her den fuldendte Individualisering ikke Videnskabens, men Kunstens Sag. Kun Kunsten kan tilsidst give en Syntese, der nogenlunde lader Livets

store og dybe Syntese komme til sin Ret.

III

Nye Problemer møde os, naar vi forsøge at karakterisere Psykologiens Forhold til dens Nabovidenskaber. Psykologien staar i et ejendommeligt Forhold til Naturvidenskaberne paa den ene Side, til Aandsvidenskaberne paa den anden Side. Og Forholdet kan korteligt angives saaledes, at den i Sammenligning med Naturvidenskaberne har en afgjort syntetisk Karakter, medens den i Sammenligning med Aandsvidenskaberne har en afgjort analytisk Karakter. Derved bestemmes her de Problemer, som overalt fremkomme, hvor forskellige Videnskaber mødes.

Som allerede omtalt, svare de simpleste psykiske Elementer, vi kunne skelne, til komplicerede fysiologiske Processer. Hvad der psykologisk staar som enkelt, er fysiologisk en Mangfoldighed. Der maa altsaa i det enkelte psykiske Element være sammenfattet, hvad der fysiologisk udfylder flere Øjeblikke og breder sig over en hel Region. Dertil kommer en anden Omstændighed. De psykiske Elementer ere kvalitativt forskellige indbyrdes, medens der er Grund til at tro, at de tilsvarende Hjerneprocesser kun frembyde Forskelle i Grad, Retning og Kombination. Hvad der psykologisk fremtræder som kvalitative Forskelligheder, maa da fra Naturvidenskabens Synspunkt opfattes som kvantitativt forskelligt. Det bliver fra det naturvidenskabelige Synspunkt lettere at paavise Kontinuitet, end fra det psykologiske Synspunkt. Den gamle Sætning; at Naturen ingen Spring gør, formaar Psykologien ikke at gennemføre saa fuldstændigt, som Naturvidenskaben formaar det.

[28] Af disse Omstændigheder have nogle Forskere ment at maatte slutte, at en Videnskab om det Psykiske kun var mulig, hvis man i Stedet for Forholdet mellem psykiske Tilstande kunde sætte et Forhold mellem de tilsvarende Hjernetilstande. Psykologien skulde da, for at blive Videnskab, forvandles til Fysiologi. Ellers vilde det — mener man — være umuligt at nærme sig til Idealet for videnskabelig Forstaaelse, nemlig Paavisning af Kontinuitet og af Ækvivalensforhold mellem Fænomenerne. Overfor denne Synsmaade maa jeg for det Første bemærke, at vi paa alle Omraader begynde med at paavise Aarsagsforhold mellem kvalitativt forskellige Fænomener; det bliver saa senere Undersøgelsers Opgave at lade dette elementære Aarsagsforhold afløse af et fuldkomnere Aarsagsforhold, hvis Led staa i Kontinuitets- og Ækvivalensforhold. Nu er det vel saa, at vi paa det psykologiske Omraade neppe kunne komme ud over det elementære Aarsagsforhold, fordi vi ikke kunne finde psykiske Enere, altsaa ingen kvantitativ Metode kunne gennemføre. Men

det udelukker ikke Berettigelsen af overhovedet at antage et Aarsagsforhold mellem psykiske Tilstande. Og dette bliver desuden nødvendigt: ti er der Aarsagsforhold mellem de tilsvarende Hjerneprocesser, maa der ogsaa, idetmindste middelbart, være et saadant mellem de psykiske Tilstande. For det Andet er det foreløbigt kun rent skematiske Konstruktioner, man formaar at give af de til psykiske Tilstande svarende Hjerneprocesser, Konstruktioner, ved hvilke Analogien med de umiddelbart iagttagne og analyserede psykiske Tilstande er ledende. Vi slutte fra de psykiske Tilstandes Forskelligheder til Forskelligheder mellem de tilsvarende fysiologiske Processer. Og denne Slutning er ikke altid let at drage; desuden forudsætter den nødvendigvis, at den psykologiske Iagttagelse og Analyse er fuldkommen. Psykologiens Selvstændighed forudsættes altsaa.

Muligvis hænger baade Enkeltheden og den kvalitative Karakter af de psykiske Elementer sammen med, at de selv ere Frugter af en skjult Syntese, saa at hvis vi kunde gaa længere ned paa de psykiske Differentialers Omraade, gaa ned til Differentialer af anden eller tredie Grad, vilde hele Problemet staa klarere for os. Men vi støde dog her tilsidst paa det store Problem om Forholdet mellem det Psykiske og det Fysiske. Ogsaa her *[29]* bliver Forholdet mellem Analyse og Syntese af afgørende Betydning. Ti den Forskel, som gøres mellem det Psykiske og det Fysiske, skyldes netop en Analyse, en Sondren mellem Elementer, Realiteten stedse frembyder i Sammenhæng. Vi foretage her en Abstraktion; vi sønderbryde Realitetens Helhed og undre os saa bagefter over, hvor vanskeligt det er igen at forene de Stykker, i hvilke vi have delt den. Dette Punkt er især med stor Styrke blevet belyst af Wilhelm Wundt og Roberto Ardigò. Realiteten staar stedse som den store Grundsyntese, indenfor hvilken vi bevæge os med alle vore Analyser og Abstraktioner, — som en fuldtonende Helhedsklang overfor vor møjsommelige Staven. Men der gives nu som sagt ingen anden Vej til Erkendelse end den, der begynder med Analysen. Vor Opmærksomhed gaar fra Punkt til Punkt og søger saa først bagefter at sammenarbejde sine enkelte Resultater. Og ligesaa lidt som vi tør tillægge vore Distinktioner absolut Gyldighed, ligesaa lidt tør vi betragte det som en Tilfældighed, at vor Stræben efter Erkendelse netop nøder os til at foretage disse bestemte Distinktioner. Det er et Bidrag til Realitetens Karakteristik, at den kun kan forstaas, naar der foretages omhyggelige Analyser af dens Indhold.

Jeg skal ikke her komme ind paa en udførlig Drøftelse af Hypoteserne om Forholdet mellem det Psykiske og det Fysiske, men kun bemærke, at da Hjerneprocesser ikke kunne være andre videnskabelige Synspunkter og Metoder underlagte end andre materielle Fænomener, paahviler Bevisbyrden den, der vil hævde en Indgriben af Sjælen i de fysiologiske Processers Gang. En saadan Antagelse vilde ophæve Fysiologiens Selvstæn-

dighed, ligesom Negtelsen af et Kausalitetsforhold mellem Sjæletilstande vilde ophæve Psykologiens Selvstændighed. Der er ingen Grund til at afvige fra den Grundsætning, som Naturvidenskaben har fulgt i Aarhundreder, og som den skylder sine Triumfer: at materielle Fænomener skulle forklares ved materielle Aarsager. Spinozas Ord: »At sige, at Sjælen sætter Legemet i Bevægelse, er i Grunden at sige, at man ikke véd, hvorledes denne Bevægelse bliver til« — staa ved fuld Magt den Dag idag. Den eneste Arbejdshypotese,
[30] der gør et Samarbejde mellem Fysiologi og Psykologi uden Overgreb fra nogen af Siderne mulig, er den, som baade indenfor det Psykiske og indenfor det Fysiske fastholder saa stor Kontinuitet som muligt, og som opfatter selve Forholdet mellem de to Rækker af Fænomener som et Funktionsforhold i Ordets matematiske Betydning. En afsluttende metafysisk Tydning staar da stedse aaben, men vedkommer ikke Psykologien som saadan. Den Kritik, Parallelismen, eller som jeg hellere kalder den, Identitetshypotesen, har været Genstand for, har væsentligt angrebet den som metafysisk Hypotese. Men den er først og fremmest en Arbejdshypotese, og den eneste, der faktisk følges og kan følges paa Videnskabens nuværende Stadium. Det gælder ganske vist om vore Arbejdshypoteser, hvad jeg ovenfor bemærkede om vore Analyser og Distinktioner: vi have ingen Ret til at antage det for en ren Tilfældighed, at vor Forstaaelse af Tilværelsen netop gør disse bestemte Arbejdshypoteser nødvendige. En Metafysik, der vilde konstruere en Verdensanskuelse uden nogetsomhelst Hensyn til de Arbejdshypoteser, der have vist sig nødvendige, vilde ikke have nogen filosofisk Værdi.

IV

Medens Psykologien i Modsætning til Naturvidenskaben staar med en afgjort syntetisk Karakter, staar den i Modsætning til Aandsvidenskaberne med en afgjort analytisk Karakter. Aandsvidenskaberne handle om menneskelige Værker eller menneskelige Idealer, men Psykologien handler om det menneskelige Sjælelivs Elementer og almindelige Love. Kalde vi Læren om de menneskelige Værker Kulturvidenskab, Læren om de menneskelige Idealer Etik, saa er Psykologiens Forhold til Kulturvidenskab og Etik bestemt ved Forholdet mellem Elementer, Værker og Idealer. Alle tre Undersøgelser skride frem jevnsides, og de øse af samme dybe Kilde: det umiddelbare og uvilkaarlige Aandsliv, det virkelige, konkrete Liv, der leves, og som ingen Analyse vil kunne udtømme, saalidt som det nogensinde fuldstændigt vil have udtrykt sig i noget Værk eller i noget Ideal. Al Forsken staar her overfor det uendeligt Konkrete og forsøger fra forskellige Sider at
[31] karakterisere dets Væsen, at udtrykke dets Fylde i bestemte Former. Men Livets Toner ere

saa mangfoldige og klinge saa inderligt sammen, at ingen Videnskabs Nodesystem fuldt ud kan udtrykke dem. Det gælder Kulturhistorikeren og Etikeren saavel som Psykologen. Men indenfor denne beslægtede Stilling er der igen et Vexelforhold mellem Psykologien og Aandsvidenskaberne. For at finde Sjælelivets Elementer og Love er det ikke nok at studere det enkelte Individ i dets enkelte Tilstande. Dertil kræves ogsaa Studium af de menneskelige Værker og Idealer, i hvilke Sjælelivets Væsen aabenbarer sig gennem Tiderne. Der existerer intet Sjæleliv i al Almindelighed; det fremtræder i forskellige Former til forskellige Tider og paa forskellige Steder, og i hver enkelt af disse historiske Former ytrer det sig saavidt muligt efter sit fulde Omfang, skønt Sammenspillet og dets Elementer faa forskellig Klangfarve. Her har Psykologien en betydningsfuld Gruppe af Fakta at analysere. Den sociologiske Metode træder her ved Siden af den introspektive, den experimentale og den fysiologiske. Dens Endemaal har en mere abstrakt Karakter end Kulturvidenskabens og Etikens, idet Elementet er mere abstrakt end Værket eller Idealet. Der bliver her Brug for den af Comte anvendte og af Mill beskrevne omvendt deduktive Metode, idet der først konstateres en Udviklingsgang, der har ført til visse Værkers eller Idealers Opstaaen, og derefter forsøges en Udledning og Forklaring af denne Udviklingsgang fra almindelige psykologiske Elementer og Love. Ved ren Deduktion vil man aldrig kunne udlede de specielle Aandsvidenskaber af den almindelige Psykologi; en Reduktion, ikke en Deduktion er det Højeste, vi kunne vente at naa. Vi kunne f. Ex. ikke deducere Pædagogik, Æstetik og Etik ud fra den almindelige Psykologi; men ved Iagttagelse af, hvorledes Livets uvilkaarlige Kunst udfolder sig i Opdragelse, æstetisk Frembringen og etisk Handlen kunne vi finde raadende Synspunkter og Ideer, der igen kunne forstaas efter almindelige psykologiske Love. Saaledes er ogsaa Psykologiens Forhold til Erkendelsesteorien og til Religionsvidenskaben. Angaaende dette sidste Forhold har jeg i min Religionsfilosofi udtalt mig saaledes: »Paa det religiøse Omraade have Menneskene gjort nogle af deres dybeste, mest intensive sjælelige Erfaringer. I *[32]* Religionen (hvis den er ægte og oprindelig) virke alle Sjælelivets Elementer med en Energi og et Sammenspil som neppe paa noget andet Omraade. Derfor er Studiet af det religiøse Sjæleliv af saa stor Betydning for Psykologien i det Hele«. Et Vexelforhold vil der sikkert her mere og mere kunne komme i Stand, saaledes at Indsigten i de psykiske Elementers Natur og i Lovene for deres Vexelvirkning vil virke vejledende og klarende ved de specielle Aandsvidenskabers Arbejde. En nærmere Betragtning af Kulturvidenskaberne og Etikens Historie vil ogsaa vise, at direkte eller indirekte gaar der stadigt en saadan Indvirken. Hvis Psykologien har en Fremtid, vil denne Indvirken kunne blive endnu betydningsfuldere, end den hidtil har været. Psykologien staar i en stor Gæld

til sine Nabovidenskaber, til Aandsvidenskaben saavel som til Naturvidenskaben. Lad os haabe, at den vil formaa at betale paa denne Gæld, selvom denne — hvis de andre
[33] Videnskaber vedblive at skride fremad — forhaabentligt stedse vil blive stiftet paany!

BEGREBET ANALOGI OG DETS FILOSOFISKE BETYDNING[1)].

I

Naar man følger den Retning, Drøftelsen af Videnskabens første Forudsætninger har taget i de senere Aar, kan man ikke undgaa at bemærke, at det sidste Kriterium for deres Gyldighed mere og mere findes i deres Anvendelighed. Berettigelsen af at opstille en Grundsætning begrundes ved, at den gør det muligt at vinde Klarhed og finde Sammenhæng i Iagttagelser, der ellers vilde staa dunkelt og spredt for os. Grundsætningernes Sandhed bestaar da ikke i deres Overensstemmelse med en absolut, i og for sig bestaaende Tingenes Orden. En Tingenes Orden bliver først til for os, naar vi ved Grundsætningernes Hjælp bringe Sammenhæng mellem Iagttagelserne. Vi frembringe altsaa selv Sandheden, naar vi kunne finde de Grundsætninger, der i største Omfang og i inderligste Grad kunne forbinde vore Iagttagelser. Et kritisk eller dynamisk Sandhedsbegreb er saaledes ifærd med at arbejde sig frem, i Modsætning til det dogmatiske Sandhedsbegreb, der kan kaldes statisk, da det forudsætter en hvilende, bestaaende Tingenes Orden, som Tanken blot havde at gengive. Dette Sandhedsbegreb fordredes allerede af den kritiske Filosofi, naar den lærte, at objektiv Gyldighed bestaar i den fulde, lovmæssige Sammenhæng mellem Iagttagelserne. Men det er af ikke ringe Betydning, at ikke blot Filosofer, men ogsaa *[34]* Naturforskere, som Clerk Maxwell, Ernst Mach og Heinrich Hertz, mere og mere gaa i denne Retning. Det er ikke blot Dogmatismen, men ogsaa Skepticismen, som derved fortrænges. Ti Skepticismen opstaar ved, at man forudsætter det dogmatiske eller statiske

[1)] Et Foredrag i Jowett-Society i Oxford. Den 26. November 1904.

Sandhedsbegreb og saa viser, at det ikke kan ske Fyldest.

Det gælder da om at opstille saadanne Grundsætninger, der gøre det muligt at naa det Maal, man har sat sig, nemlig at finde den størst mulige Sammenhæng indenfor det størst mulige Antal Iagttagelser. Grundsætningerne behøve ikke at have andre Egenskaber end netop dem, der i denne Henseende ere nødvendige. Og navnligt behøve de ikke, hvad de Forestillinger, der indeholdes i dem, angaar, at udtrykke eller gengive det, der i sig selv eller i sidste Grund maatte være indeholdt i de givne Iagttagelser. Deres Opgave er at afgive Synspunkter for disses grundige Ordning, og denne Opgave kunne de løse, selvom de benytte billedlige Udtryk, naar blot den indre Sammenhæng mellem de Billeder, der anvendes, er en saadan, at Iagttagelsernes Sammenhæng kan udtrykkes og forudsiges ved dens Hjælp. Det er altsaa ikke et Identitetsforhold, men et Analogiforhold mellem Grundsætninger (Principer, Ideer) og Iagttagelser (Erfaringer, Fænomener), der kræves, for at Sandhed kan vindes. Analogi er Lighed i Forholdene indenfor forskellige Genstande, ikke Lighed i de enkelte Egenskaber. Det kritiske eller dynamiske Sandhedsbegreb bliver altsaa tillige symbolsk. Det kræver et System af Billeder eller Tegn, ved hvis Hjælp vi kunne aflæse Forholdet mellem Iagttagelserne og ledes til nye Iagttagelser. Vi betragte de Begivenheder, Erfaringen fremstiller for os, *som om* de blot vare Ændringer i vore billedlige Forestillinger. Det vil da være naturligt at vælge den simpleste og klareste Billedkreds, som kan fyldestgøre Opgaven. Derved kommer man til, hvad Renaissancetidens Tænkere kaldte Simpelhedens Princip, og hvad man i vor Tid har kaldt Tænken af Verden efter det mindste Kraftmaals Princip.

[35] At vi ikke have Ret til at tillægge vor Erkendelse mere end symbolsk Gyldighed, følger først og fremmest af, at vi ikke have Ret til at tillægge den Egenskaber, som ikke ere nødvendige, for at den skal kunne naa det Maal, den har sat sig. Naar Analogi er tilstrækkelig dertil, har man ikke Lov at forudsætte en Identitet, som desuden ikke kan bevises. Den Mulighed er nemlig aldrig udelukket, at andre Grundsætninger (Principer, Ideer) end de, vi anvende, kunne løse den samme Opgave. Overgangen fra Grund til Følge er altid sikrere end den fra Følge til Grund, fordi forskellige Forudsætninger kunne føre til samme Slutning. Et og samme Maal kan naas ad forskellige Veje, og at vor Videnskab har fundet den absolut eneste Vej til Ordning og Sammenhæng i Erfaringens Verden, vil aldrig nogensinde kunne bevises.

Men ogsaa af andre Grunde maa vor Erkendelse blive symbolsk, naar den væsentligt opererer med Analogier.

Det ligger i vor Aands Natur, at vi ikke kunne tænke uden Billeder. Hvad vi i speciel og streng Betydning kalde Tænkning, er stedse den Virksomhed, ved hvilken Forholdet

mellem forskellige Billeder bliver saa klart og utvetydigt som muligt. Enhver Tanke, den være saa abstrakt og ophøjet, den være vil, stræbe vi uvilkaarligt at anskueliggøre ved at fremdrage Billeder, i hvis indbyrdes Forhold den lægger sig for Dagen. Billedet kan snart være fyldigt og konkret, snart et blot Skema eller et Tegn. Det er ikke blot i stille Selvtænkning, vi gaa saaledes frem, men ogsaa, og ganske særligt, hvor det gælder om at fremstille det Tænkte for Andre. Vi tænke i Exempler, selvom vi reducere disse Exempler til ganske simple Skemaer eller Tegn, og endnu tydeligere er det, at vi maa benytte Exempler og Tegn, naar det Tænkte skal meddeles Andre.

Vor Tænkning er stedse en Tolkning af noget Givet. Den er en Virksomhed, der øves paa Grundlag af Modtagen. Modsætningen mellem Virken og Modtagen, mellem Aktivitet og Passivitet er ganske vist relativ, beror paa Synspunktet og paa Udviklingens Trin. Hvad der fra et Synspunkt er passivt, kan fra et andet Synspunkt og i Forhold til et lavere Udviklingstrin være at betragte som aktivt. Men i hvert enkelt Tilfælde, i hver enkelt Akt foretager Tænkningen en Omsætning af et Modtaget til sin egen Form, og dette *[36]* Omsætningsarbejde kan ikke bevises at være af rent formel Betydning, saaledes at der skulde være absolut Identitet mellem det Givne og selve Tankens Elementer. Naar Tanken f. Ex. analyserer et materielt eller et aandeligt Fænomen, kan der ikke føres noget Bevis for, at de Elementer, den for at klare sig det givne Indhold skelner imellem, ogsaa existere som selvstændige Dele i det Givne. Det er tilstrækkeligt til Tænkningens Gyldighed, at Forholdet mellem Tankeelementerne *stemmer med* Forholdet mellem Erfaringens Elementer.

Men ikke blot bestaar selve Tænkningen i en Omsætning fra passiv til aktiv Form. I hvert enkelt Tilfælde vil det desuden vise sig, at Tanken arbejder ved at sammenholde forskellige Erfaringsomraader og lade det ene belyse det andet. Hele vor Erkendelse, baade den uvilkaarligt udviklede og den videnskabelige, er derfor gennemtrængt af Analogier. Ogsaa dette hænger sammen *med*, at Tankearbejdet er Løsning af en Opgave, Forsøg paa at virkeliggøre et Formaal. Naar Tænkningen gaar frem til nye Opgaver, vælger den ikke helt nye Midler og Veje, men søger saavidt muligt at hjælpe sig med de tidligere anvendte, især naar de have det Fortrin at være klare og tydelige. Saaledes har Sproget ikke dannet helt nye Udtryk for aandelige Fænomener, men hjulpet sig ved Overførelse af Udtryk, der oprindeligt vare dannede for de materielle Fænomener, der først havde tiltrukket sig Opmærksomheden. Og da der nu idethele fremtræder afgørende Forskelligheder mellem Erfaringsomraaderne, — da Kendsgerningerne ikke ere ensartede, men danne forskellige Grupper, hver med sine Ejendommeligheder, saa er Tænkningen ogsaa nødt til at gaa saaledes frem, at den benytter et Omraade, en Gruppe til at belyse

en anden, og da særligt saaledes, at det Omraade, der ordner sig for Tanken paa den simpleste og tillige paa den frugtbareste Maade, lægges til Grund ved Forstaaelsen af det andet. Dersom Tilværelsen ikke frembød kvalitative Forskelligheder, vilde der ikke være nogen Nødvendighed herfor. Men da Tilværelsens forskellige Dele, saaledes som vi kende dem gennem Erfaringen, ikke ere ensartede, bliver Analogien en nødvendig Vej til Forstaaelse.

[37] Jeg skal nu forsøge at belyse Analogiens Karakter og Betydning paa de forskellige Tankeomraader, hvor den anvendes.

II

Enhver Dannelse af et Almenbegreb sker ved Hjælp af Analogi. De Kendemærker, Almenbegrebet indeholder, variere i de forskellige Fænomener, for hvilke *det* skal gælde, og Almenbegrebet bliver derfor kun muligt ved, at Egenskabernes Forhold stemme overens, selvom de hver for sig ere forskellige. Almenbegrebet »Hest« bliver f. Ex. kun muligt ved, at den brune Farve staar i *samme* Forhold til en Hest som den graa Farve til en anden Hest. De menneskelige Egenskaber variere fra Menneske til Menneske, men det Konstante er et vist Forhold mellem disse Egenskaber, og derved bliver Almenbegrebet »Menneske« muligt. Vi kunne ikke danne noget Begreb, hvis Kendemærker paa aldeles identisk Maade forekomme i de enkelte Fænomener. Begrebet dannes ved Muligheden af stadig Overgang fra Exempel til Exempel gennem Analogi.

Dette har en særegen Interesse, da man fra Aristoteles Tid af har stillet Analogi i Modsætning til Begreb. For Aristoteles var Analogien det Baand mellem forskellige Omraader, der endnu kunde gælde, efter at de mest omfattende Begreber vare dannede. Slægtskabet ved Analogi var altsaa ikke noget begrebsmæssigt Slægtskab. Denne Modsætning gælder strengt taget ikke, naar selve Begrebsdannelsen beror paa Analogi. I Stedet for denne Modsætning maa sættes en Modsætning mellem forskellige Grader og Arter af Analogi.

Ved Begrebsdannelsen sammenholdes forskellige Exempler og der sker en Overførelse fra det ene til det andet, saaledes at det simpleste og klareste Exempel lægges til Grund og belyser de andre. Naar det gælder om at finde Sætninger, der udtrykke Forholdene i Erfaringen og kunne lede til at finde dem, træder Analogidannelsen endnu tydeligere frem.

I sin strengeste Form er Analogien kvantitativ og kaldes da ved sit latinske Navn: Proportion. Forholdet mellem to Tal kan være *det samme* som Forholdet mellem to andre

Tal, skønt alle fire Tal ere indbyrdes forskellige. Analogien er her Forholdsidentitet. I *[38]*
saadanne Tilfælde kan man stedse finde et af Leddene i Forholdet ved Hjælp af de andre. Den kvantitative Analogi er konstruktiv. Den skaffer det Ubekendte frem ved Hjælp af det kendte Forhold til det Bekendte, uden at behøve at raadspørge Erfaringen. Hvor Talforhold kunne paavises, formaar man ved deres Hjælp at aflæse Begivenhedernes Gang i Erfaringens Verden. Men denne Anvendelighed beror selv paa en Analogi — en Analogi mellem Tallenes Plads i Talrækken og Begivenhedernes Plads i Tidsrækken. Talrækken er den simpleste og nøjagtigste Ordning, vi kunne danne, og det er da naturligt, at man stræber at bringe alle andre Ordninger og Rækker i saa nøje Forbindelse med den som muligt. Denne Analogi er bleven fremdragen af Maxwell og Cournot.

Da nu de Forandringer, der fuldstændigst kunne bestemmes ved Hjælp af Tal, ere Bevægelserne i Rummet, saa forstaas, hvorfor den moderne Naturvidenskab siden Renaissancens Dage er gaaet ud paa at forklare alle Forandringer i Naturen som Bevægelser. Den skyder de kvalitative Forskelle og Forandringer til Side eller skriver dem paa Subjektets Regning; undertiden udtrykker den sig saaledes, *som om* de blot vare Skin. Det er dog tilstrækkeligt at forudsætte en Analogi mellem kvantitative og kvalitative Forhold, saaledes at de kvalitative Forhold kunne bestemmes og forudsiges ved de kvantitatives Hjælp. Videnskaben opfatter da de kvalitative Forandringer, som om de blot vare kvantitative Forandringer, og man tænker sig Forandringerne foregaa i Noget, der kun frembyder kvantitative Forskelligheder. Saaledes opstaa Begreber som Materie, Atom, Æter. Det er Billeder, eller rettere Skemaer, som kunne bestemmes helt igennem med Tal, — som gøre en konsekvent Anvendelse mulig, — og som kunne føre til paalidelige Slutninger med Hensyn til nye Iagttagelser. — Denne Analogi har vist sig at være saa frugtbar og saa betydningsfuld, at man har været tilbøjelig til at forvexle den med Identitet, eller dog til at betragte den som den eneste mulige Analogi. Men dertil foreligger der ingen Berettigelse.

Af endnu mere fundamental Betydning end Talforholdet er et Forhold, der gør sig
gældende i al Tankevirksomhed, hvad enten denne angaar det Kvantitative eller det *[39]*
Kvalitative, nemlig det logiske Forhold mellem Grund og Følge. Det er den inderligste Forbindelse, der kan være mellem vore Tanker, afset fra det rene Identitets- eller Dækningsforhold. Det er da naturligt, at vi søge saavidt muligt at nærme alle vore Iagttagelser, alle Forhold mellem Begivenheder, som Erfaringen viser os, til dette Forhold mellem vore Tanker. Vi søge at gennemføre en saadan Opfattelse af Forholdet mellem Begivenhederne i Tilværelsen, at den ene kommer til at forholde sig til den anden som Grund til Følge. Vi ordne saavidt muligt Begivenhederne i saadanne Rækker, at de foregaaende Led kunne

føre til Forstaaelse af de senere, maaske endog til forud at bestemme disse. Men da Forholdet mellem Grund og Følge er et rent logisk Forhold, medens Forholdet mellem Begivenhederne i Tilværelsen er et Tidsforhold, saa er det ved Hjælp af en Analogi, at vi anvende Begrundelsens Lov paa Erfaringens Begivenheder. Dette er Grundtanken i Kants bekendte Lære om Erfaringens Analogier, hvorved de logiske Grundsætningers afgørende Betydning for den reale Forsken fastholdtes, medens paa samme Tid ældre Systemers dogmatiske Identificeren af Grund og Aarsag (ratio og causa) ophævedes. Hegel har senere gjort et romantisk Forsøg paa igen at afløse Analogien ved Identitet; men selv af dem, der i vore Dage tillægge Hegels Tænkning størst Betydning, opfattes dette Forsøg dog neppe som lykket. Et er, at Tankens Love kunne lede os paa vor Vej gennem Erfaringens Verden, et Andet er, at Tilværelsen skulde være udtømt og fuldeligt udtrykt i Tankens Love.

Talrækken, Bevægelsen og Begrundelsesforholdet staa som betydningsfulde Exempler paa Analogiens videnskabelige Betydning. Specielle Exempler kunde hentes fra de enkelte Videnskaber. Saaledes er Ideen om en Bølgebevægelse overført fra det ene fysiske Omraade til det andet i Kraft af Forholdsligheden. Undertiden véd man end ikke, hvad det er, der bølger, kun at der sker en Bølgebevægelse, som ved den saakaldte »Æter«. Den Betydning, Analogien har indenfor Biologien, idet forskellige Organer hos forskellige levende Væsener kunne blive af samme Betydning for Livet, har allerede Aristoteles
[40] fremdraget. Men jeg skal til at belyse Analogiens Betydning endnu henvise til den Bestræbelse, der har gjort sig gældende i Sociologien for ved Analogien mellem Samfund og Organisme at faa en ledende Tanke, et Grundskema for denne Videnskab. En Række af fremragende Forfattere have søgt at lægge denne Analogi til Grund, men de have forgæves stræbt at gøre Billedet til et konsekvent og frugtbart Skema for den sociologiske Forsken. For det Første er Samfundet en Forbindelse af Organismer, og Forholdene indenfor en og samme Organisme kunne ikke overføres paa en Gruppe af organiske Væsener. Dernæst er der indenfor Organismen en betydningsfuld Forskel mellem Elementer, til hvis Funktion der er knyttet Bevidsthed, og saadanne, ved hvilke dette ikke er Tilfældet; i Samfundet ere derimod alle Væsener bevidste, og de staa derfor som Formaal i en ganske anden Forstand, end Organismens enkelte Dele kunne siges at gøre det. Men den Iver, hvormed man indenfor Sociologien har søgt efter en Analogi, der kunde lægges til Grund, vidner om den Betydning, Analogien har for Videnskabens Udvikling. Tillige viser dette Exempel, hvilke Fordringer der stilles til de Analogier, Videnskaben kan bruge. De maa ikke blot passe paa enkelte Punkter, men paa alle Punkter, saa at man kan drage den fulde Konsekvens af dem, uden at Anvendeligheden paa det Omraade, der

skal belyses, hører op. Symbolet eller Billedet maa kunne blive til et Skema, man trygt kan følge i det Enkelte, idet det stadigt fører til nye, fremskridende Undersøgelser. Det er Naturvidenskabens Lykke, at den har et saadant Skema i den mekaniske Bevægelse. Det har i tre Aarhundreder ledet den fremad til nye Opgaver og nye Opdagelser. Naar den spekulative Filosofi og den religiøse Tænkning ikke have ført til saadanne Resultater, maa Grunden søges i, at de ikke formaa at omforme deres Symboler til Arbejdsskemaer[1]. Og Grunden hertil maa igen søges i, at de ikke, som den hidtil omtalte Erkendelse, søge *[41]* at forklare en Del af Tilværelsen ved Hjælp af en anden Del, men at kaste Lys over hele Tilværelsen ved Hjælp af, hvad der kan vides om en enkelt Del.

III

Naar spekulativ eller metafysisk Erkendelse skal have nogen videnskabelig Betydning, maa dens Opgave være at udforme en Verdensanskuelse, en Anskuelse af Tilværelsen eller dennes inderste Grund, saaledes at den stadigt bygger paa, hvad Erfaringsvidenskaben lærer. Nu er Tilværelsen som Helhed aldrig given, og kan ikke tænkes given for nogen Erkendelse. Den Undersøgelse, der her kan være Tale om, kan da kun gaa ud paa, om noget af vore ved Erfaring vundne Begreber kunde egne sig til at lægges til Grund ved en Helhedsopfattelse af Tilværelsen. Vore Begreber ere nu alle dannede paa Grundlag af bestemte Erfaringer, og udtrykke altsaa hvert for sig en Del eller en Side af Tilværelsen. Spørgsmaalet bliver da, om Tilværelsen som Helhed kan forstaas og udtrykkes ved Hjælp af en enkelt Del eller en enkelt Side. Det er ikke Delene, der her skulle belyse hverandre, men den enkelte Del, der skal belyse Helheden. Problemet om Erkendelsens Mulighed bliver her betydeligt skarpere.

Hvor vi gaa over fra det ene Erfaringsomraade til det andet, vil det være muligt at angive de Ændringer, Begreberne maa undergaa, naar de overføres fra det ene Omraade til det andet. Men den Ændring, et Begreb maa undergaa, naar det skal overføres fra Del til Helhed, maa være ganske anderledes indgribende, end naar Overførelsen sker fra Del til Del. Spørgsmaalet er, om en Overførelse fra Del til Helhed overhovedet er mulig, da Helheden kan have andre Love end de, der gælde for nogensomhelst enkelt Del for sig alene betragtet. Helheden kan desuden have Sider eller Dele, der slet ikke komme frem i vor Erfaring. Maaske kende vi kun nogle af de Elementer, af hvilke

[1] I videre Betydning ere ogsaa Skemaerne, endog Taltegnene og Talordningen Symboler. I denne Betydning brugte Leibniz Ordet Symbol, naar han stillede symbolsk Erkendelse i Modsætning til intuitiv Erkendelse. (*Meditationes de cognitione.* 1684). I Distinktionen mellem Skema og Symbol følger jeg Kant (*Kritik der Urtheilskraft.* § 59).

Tilværelsen som Helhed er sammensat. I hvert Tilfælde er det her umuligt at verificere Brugen af Analogien, da Helheden aldrig foreligger given. Derfor er det intet Under,
[42] at Tænkningen her ikke kommer til nogen Afslutning. Hverken Materie eller Aand, hverken Mangfoldighed eller Enhed, hverken Væren eller Vorden egne sig til afsluttende Udtryk for Tilværelsen; denne sprænger stedse paany gennem Erfaringernes Rigdom den afsluttende Form, i hvilken man vil samle deres Indhold. Og dog er der en stadig Trang i den menneskelige Aand til at gaa til Grænsen, — til at anvende sine Hovedtanker som Udtryk for Tilværelsen som Helhed betragtet. Denne Trang vil neppe kunne udryddes; men den maa forbindes med den kritiske Bevidsthed om, at vi her stedse anvende Analogier, der ikke kunne gennemføres, Symboler, der ikke kunne blive til videnskabelige Skemaer.

Blandt de Tankeforsøg, der her kunne gøres, har den filosofiske Idealisme en særegen Betydning. Den fremtræder under en dobbelt Form, som det har sin Interesse at undersøge, da den ene Form (som jeg vil kalde spekulativ Idealisme) ikke vil indrømme, at den bygger paa Analogi. Denne Form for Idealisme anser det for en Nødvendighed, at hvad der existerer, hvad der har Realitet, paa én Gang maa være Enhed og Mangfoldighed; jo større Fylde og jo inderligere en Enhed der i et givet Tilfælde er til Stede, des højere en Grad af Realitet staa vi overfor. I denne Maalestok for sand Realitet kundgør selve det Absolutes Væsen sig. Paa en betydningsfuld og dybsindig Maade er denne Ide i den nyeste Tid bleven udviklet af Francis Herbert Bradley. Overfor dette Tankeforsøg har jeg to Bemærkninger at gøre. For det Første er det ikke konstruktiv eller egentligt spekulativ Idealisme, der her foreligger. Det er ikke et System, men en Maalestok, et Ideal, der udvikles. Vi mindes mere om Kant og Maimon end om Hegel. For det Andet er selve denne Maalestok, dette Ideal hentet fra den menneskelige Aand. I vor Aand finde vi stedse et givet Indhold, hvis Mangfoldighed til en vis Grad er sammenarbejdet til Enhed, og jo større Fylden er uden Skade for Enheden og Koncentrationen, des højere en Udviklingsgrad tillægge vi Aandslivet. Det er denne Maalestok, hin Idealisme fra Aandslivet udstrækker til at gælde for al Realitet. Det er i Virkeligheden en Analogi, der ligger til Grund for denne Udvidelse: der gaas ud fra, at i silk hvad der gælder den os
[43] umiddelbart tilgængelige Del af Tilværelsen, maa gælde for hele Tilværelsen. Vi føres derved over til den anden Form for Idealisme, der fra første Færd vedkender sig at bygge paa Analogi, og som jeg vil kalde metafysisk Idealisme. De vigtigste Repræsentanter for dette Standpunkt ere Leibniz og Lotze. Leibniz er den, der først med Klarhed og Energi har udtalt, at al idealistisk Verdensanskuelse grunder sig paa en Analogislutning. Fra den kritiske Filosofis Standpunkt bliver nu Spørgsmaalet, om det er tvingende nødvendigt

at foretage denne Analogislutning. Det kunde synes, som om man havde bundet Valg mellem denne Mulighed og Materialismen, mellem at opfatte det Materielle i Analogi med det Aandelige eller det Aandelige i Analogi med det Materielle. I en vis Forstand er det ogsaa saa. Men denne Bundethed hænger maaske sammen med, at vi erfaringsmæssigt kun kende to Tilværelsesformer, den aandelige og den materielle. Der bestaar dog her intet kontradiktorisk, men kun et kontrært Modsætningsforhold, og den Mulighed er ikke udelukket, at Tilværelsen (saaledes som Spinoza tænkte sig det) har langt flere Grundformer (Attributer) end de to, vor Erfaring viser os. Allerede af denne Grund maa Spørgsmaalet stadigt staa aabent, afset fra de Vanskeligheder, der under alle Betingelser ligge i Overførelsen af et Begreb fra Del til Helhed. Selvom Tilværelsen som Helhed kunde udtrykkes ved en enkelt Del eller en enkelt Side, var det jo ikke sagt, at det var en af de to, vi kende, der egnede sig dertil.

Medens den anden Art af Idealisme har et Fortrin i den klart bevidste Maade, paa hvilken den henviser til Analogien som Grundlag, udmærker den første Art sig ved at angive en Maalestok for Realitet og derved tillige en Metode for Forsken. Idealismens videnskabelige Betydning bestaar i, at den ved at finde Realitetens Maalestok i Forbindelsen af Mangfoldighed og Enhed sætter et Arbejde i Gang for Udvidelse af Erfaringen og for Sammenarbejden af det Fundne, uafbrudt Analyse og Syntese i inderlig Vexelvirkning. Dens praktiske eller etiske Betydning stemmer overens hermed; den kræver baade Livets Udvidelse og Forhøjelse, forkynder et Plus ultra! og et Excelsior! paa én Gang.

Metafysik er maaske mere en Kunst end en Videnskab. Det er da Filosofiens Opgave *[44]*
ved Opstillingen af en Maalestok som den omtalte at øve en Kritik af de uvilkaarligt udviklede Verdensanskuelser og derigennem bringe dem i Forbindelse med det egentlige videnskabelige Arbejde. I hvert Tilfælde viser der sig her en Lighed imellem Filosofiens højeste Synspunkter og den exakte Videnskabs Grundsætninger: begge Steder bestaar Værdien og Berettigelsen i, at de opstillede Principer formaa at indlede et frugtbart Tankearbejde, føre til nye Opgaver og nye Løsninger.

IV

Ogsaa Religionen arbejder i sin Forestillingskreds med Analogier. Den hævder paa sin Vis, ligesom Metafysiken, en Helhedsopfattelse af Tilværelsen. Men medens Metafysikeren ledes af den intellektuelle Interesse at vinde en afsluttende Tanke og overlader til Tænkningens og Erfaringens Konsekvens, hvad denne Tankes Indhold skal være, er den væsentlige Interesse i Religionen, hvilken Skæbne det Værdifulde (hvor man saa

finder det) faar under Tilværelsens store Kamp. Religion betinges ved Erfaringen om, at Værdier opstaa og Værdier forgaa, og det religiøse Problem bestaar i det Spørgsmaal, om det er muligt at fastholde en Kontinuitet under denne stadige Skiften og ud over den Begrænsning, vor Erfaring er underlagt. Hvor den religiøse Bevidsthed er oprindelig og levende, er den uafbrudt optagen af at samle sine Erfaringer og finde et fyldestgørende Udtryk for dem. Den fastholder, at der i de Værdier, som erfares, i Følelseskvaliteterne, ligesaa vel som i Sansekvaliteterne, aabenbarer sig en stor Tingenes Orden, og den søger at forme denne Overbevisning i bestemte Tanker. Værdierne kunne for den religiøse Bevidsthed ikke staa som sporadiske Glimt, som Biprodukter i Tilværelsens store Proces. Men under sin Udviklingsgang bliver den religiøse Bevidsthed klar over, at hvad der bestaar, ikke kan være de enkelte, empiriske Værdier; deres Tid kan være forbi, og dog bestaar — det er den religiøse Tro — Værdiernes Rige. Det koster en haard Kamp, inden
[45] denne Erkendelse trænger igennem. Menneskene slippe nødigt de nærmest liggende Erfaringer. Skal der bruges Symboler, bruges helst de mest umiddelbare og nærliggende Kendsgerninger. Allerhelst vil den religiøse Bevidsthed slippe for den Indrømmelse, at alle dens Forestillinger ere symbolske. Dogmatismen har her sit egentlige Hjemsted; men dens Træk ere aldeles lignende, som hvor den ytrer sig paa det videnskabelige Omraade.

Religionen er ligesom Metafysiken nødt til at udtrykke det, der skal være en absolut Helhed, ved Forestillinger, der ere hentede fra en enkelt Del eller Side. Dens Vanskeligheder ere i denne Henseende af lignende Art som Metafysikens. Men Kampen mellem Tanke og Billede bliver mere indgribende i Religionen end i Metafysiken. Metafysikeren kæmper for at gøre Billedet eller Symbolet til et videnskabeligt brugbart Skema. Denne Interesse staar i Religionen ikke i første Linie. Det gælder om store, gribende Billeder, der kunne udtrykke Stemningen under Livskampen og holde Mod og Haab oppe. Muligheden af at gennemføre Symbolet konsekvent træder tilbage, og det er i Regelen en mere eller mindre fjendtlig Kritik, der undersøger den. Naar Billedet blot udtrykker en væsentlig Side ved Livserfaringen, fastholdes det, og Inkonsekvensen holdes borte ved, at Sammenligning udelukkes saa længe som muligt.

Det religiøse Problems Fremtid beror paa, om det er muligt at fastholde Overbevisningen om Værdiernes Kontinuitet under fremskridende Erfaring og under klar Bevidsthed om, at enhver Formulering bliver symbolsk i udpræget Forstand. Hvorledes det end vil gaa hermed, saa frembyder det religiøse Problem en Analogi med de andre Hovedproblemer for den menneskelige Aand. Og hvis man har Ret i, at det egentligt religiøse Axiom er Sætningen om Værdiens Bestaaen, saa viser det sig ogsaa her, at Grundsætningernes Betydning beror paa det aandelige Arbejde, de fremkalde. Hint Axiom kan nemlig kun

hævdes gennem en stadig Stræben efter at opdage og frembringe Værdier i Virkelighedens Verden. Det religiøse Spørgsmaal bliver derfor tilsidst et etisk Spørgsmaal. Det er i *[46]* Religionen ligesaa lidt som i Videnskaben de enkelte Billeder eller Symboler, men den Brug, der gøres af dem, der er det Væsentlige. Der er en betydningsfuld Analogi mellem Religion og Videnskab, hvor de blive klare over deres Væsen, nemlig i den Brug, de hver for sig gøre af de Analogier, med hvilke de nu engang ere nødte til at arbejde.

[47]

FORORD OG EFTERSKRIFT TIL MIN RELIGIONSFILOSOFI

(1905).

En Drøftelse af det religiøse Spørgsmaal, ikke blot i dets Forhold til Videnskaben, men ogsaa i dets Forhold til det personlige Liv, kan ikke undgaa at være farvet af den Personlighed, der anstiller Drøftelsen. Dette lægger jeg i min Fremstilling af Religionsfilosofien heller ikke Skjul paa. Det personlige Element, der nødvendigvis gør sig gældende, kan virke baade til Bedste for Klarheden og Grundigheden af Problembehandlingen og til Skade for den. Hvilken af Delene der gælder med Hensyn til mit Forsøg, kan jeg naturligvis ikke selv afgøre. Men jeg kan maaske give et lille Bidrag til Afgørelsen ved at se tilbage paa min personlige og videnskabelige Udviklingsgang.

Jeg har undertiden set den Bemærkning, at min nuværende Stilling til det religiøse Spørgsmaal finder sin Forklaring ved, at jeg i mine unge Aar studerede Teologi, og at der endnu sidder mig Adskilligt i Blodet fra den Tid, der gør, at jeg i dette Spørgsmaal staar noget anderledes end mange andre Fritænkere. For mig selv staar det saaledes, at saa skarpt jeg end føler Modsætningen mellem mine nuværende Anskuelser og dem, i hvilke jeg fandt Næring i min Ungdom, saa er dog Sammenhængen i min Udvikling mig
[48] mest slaaende. Jeg har den Overbevisning, at jeg i Aarenes Løb har vundet fyldigere og inderligere Tilfredsstillelse for en personlig Trang, jeg i mine unge Aar søgte fyldestgjort ad helt andre Veje end nu. Hvad jeg mener at have bevaret fra hine Dage, er Sansen for det indre Livs Betydning og Trangen til at vinde Udtryk for Sindets Higen og Stemning under Livets Gang — til at faa Livets Værdi og Livets Skæbne udtrykt i store og gribende Tanker eller Billeder. Det var denne Trang, der i sin Tid førte mig til saa længe som muligt at holde fast ved den positive Religions Forudsætninger og kun Skridt for Skridt lade dem falde. Jeg saa dengang i Kristendommen, saaledes som Kirken fremstillede og repræsenterede den, den eneste Form, i hvilken en saadan Trang kunde fyldestgøres.

Det var Læsningen af Søren Kierkegaards Skrifter, der først rokkede ved denne Antagelse. Det blev mig klart, at det var et stort Selvbedrag, naar Kirken og den »moderne Kristendom« mente at have naat en Harmoni mellem det Personlighedsliv, der kræves i den oprindelige Kristendom (»det nye Testamentes Kristendom«), og Livet, som det føres i Familie og Stat, i Kunst og i Videnskab. Teologien havde søgt at slaa en Bro her, mendette Forsøg beroede paa en stor Misforstaaelse.

Det var tunge og mørke Aar, som nu fulgte. Jeg ser ikke tilbage paa min Ungdom som en lykkelig Tid. Med Tvivlen om, hvorhen jeg skulde vende mig med min Trang til at forstaa mig selv, forbandt sig Tvivlen om, hvor jeg skulde finde en Arbejdsplads. Mit Arbejde kunde ikke skaffe mig Tilfredsstillelse, naar det ikke kunde blive af væsentlig Betydning for min Personlighed. Men Bruddet med Teologien førte mig ind i en Dobbelthed, en Dualisme mellem det indre og det ydre Liv, som i Længden var uudholdelig. Det var Livet selv, der førte mig ud over denne Dobbelthed ved at lære mig rent menneskelige Forholds Værdi at kende af egen Erfaring. Som jeg under Indflydelsen af Kierkegaards Problemer havde kastet mine teologiske Bøger henad Gulvet i Utaalmodighed over deres uklare Sammensmelten, saa blev det nu Kierkegaards Bøger, jeg kastede fra mig, fordi jeg ikke kunde forlige deres Indhold med, hvad Livet nu lærte mig. Jeg kom i et levende Forhold til Livet udenfor Lønkammeret. Og da Vejen først var aaben, førte det ene Skridt *[49]* det andet med sig. Snart blev ogsaa Videnskaben for mig en Realitet, der krævede sin selvstændige Plads ved enhver alvorlig Opgørelse af Livets Regnskab. Studiet af den græske Tænkning i hine Aar var herved af stor Betydning for mig; den lærte mig at indse Muligheden og Værdien af en fri og menneskelig Livsforstaaelse og Livsførelse. Jeg maatte nu i Livet og i den virkelige Erfaring finde en Mulighed for Tilfredsstillelsen af den Trang, der havde ført mig først til Teologien, siden til den Kierkegaardske Dualisme. Jeg saa, at Vejen maatte være lang, og jeg har fra Begyndelsen af ikke havt stor Tro til, at jeg vilde komme ret langt frem ad den; men jeg fastholdt Forvisningen om, at her var et Problem, der ikke kunde skydes til Side.

I Aaret 1870 disputerede jeg for den filosofiske Doktorgrad (med en Afhandling om »Den antike Opfattelse af Menneskets Villie«), og i den korte Selvbiografi, som i den Anledning blev trykt i et Universitetsprogram, udtalte jeg mig paa følgende Maade om min Udviklingsgang og min Bestræbelse:

»Som mit Fremtidsstudium havde jeg i min Skoletid en Tidlang tænkt mig Filologien paa Grund af min Interesse for de gamle Sprog og Historien; dog blev Trangen til at udvikle og klare den samtidigt vaagnende religiøse Sans den stærkeste, saa at jeg med Lyst og Iver og med det Formaal engang at træde i Kirkens Tjeneste tog fat paa det teologiske

Studium. Men der opstod snart en Tvivl hos mig, som hindrede den Tilfredsstillelse, jeg havde ventet at finde i dette Studium baade i religiøs og i videnskabelig Henseende, saa at det virkede nedslaaende og hæmmende i Stedet for klarende og befriende. Studiet af S. Kierkegaards Skrifter og af Filosofien, saavidt jeg den Gang efter Tid og Evne kunde drive det, aabnede efterhaanden mine Øjne for det Berettigede i den Kritik, der med saa stort Eftertryk rettedes mod Teologien fra Universitetets filosofiske Lærestole[1)]. Jeg afsluttede mit teologiske Kursus i Sommeren 1865 med den Overbevisning, at jeg ad andre Veje
[50] maatte søge den Sandhed, jeg ikke havde fundet der. Tanken om at indtræde i gejstlig Virksomhed havde jeg opgivet; jeg beskæftigede mig nu især med Historie, Literatur og de gamle Sprog, i hvilke Fag jeg ogsaa virkede som Lærer. Den antike Oldtid traadte frem for mig i et friskere og klarere Lys, netop ved Modsætningen til den skolastiske Periode, jeg forekom mig at have gennemlevet; jeg glædede mig ret ved at læse dens Historieskrivere, dens Digtere og snart især dens Filosofer. Den dybe Overbevisning, jeg herved vandt om Videnskabens og det humane Livs selvstændige Betydning, i Forening med, at jeg endnu saa det sande Udtryk for min religiøse Tro i de kirkelige Dogmer, gjorde, at jeg troede at finde en Løsning for mine Tvivl i en Anskuelse, som netop da fremtraadte med større Energi for Offentligheden, men var traadt mig imøde fra mine første Studenteraar, og som skarpt sondrede mellem Religion og Videnskab som to selvstændige Riger[1)]. Jeg har altid opfattet denne Anskuelse mere fra den skeptiske, negative Side, mere som et Middel til en personlig Løsning af Vanskelighederne, end som en egen positiv Lære. Et lille Skrift, jeg dengang udgav, »Filosofi og Teologi« (1866), søgte fra dette Synspunkt at bestemme hin Anskuelses Forhold til dem, der tidligere vare fremtraadte i vor Literatur. Hvad der senere har ført mig bort fra den, er dels de tildels meget grundige Indlæg, der fremkom under Sagens videre Forhandling, dels at den nye Anskuelse under sin videre Udvikling stedse mere syntes at blive fra en skeptisk eller kritisk til en positiv, dogmatisk. Hertil kom nu ogsaa mit eget, efterhaanden mere selvstændige Studium af Filosofien. Trangen til Enhed og Harmoni i Livs- og Verdensanskuelsen voxede tilligemed Tilliden til den menneskelige Aands Kraft til at opnaa en saadan. Herved er der vel endnu kun sat et Ideal, men et Ideal, der netop maa anspore til stedse fornyet Forsken.«

* *
*

Af væsentlig Betydning blev senere for mig Studiet af den engelske Filosofi. De
[51] Poler, mellem hvilke min Udvikling har svinget, er Kirkegaards Personlighedslære og

[1)] Rasmus Nielsens og Hans Brøchners.
[1)] Rasmus Nielsens Lære om Tro og Viden.

den fransk-engelske Positivisme. Brøchner, hvem jeg stod personligt nær i hans sidste Leveaar, havde desuden henledet min Opmærksomhed paa Spinoza, og jeg erindrer, hvorledes Læsningen af Spinozas Breve paa en Fodtur i Jylland i Sommeren 1872 greb mig stærkt og gav mig et centralt Synspunkt, jeg senere har fastholdt.

At det er lykkedes mig efter mine Læreaar at finde et nyt Stade, tør jeg ikke sige. Men jeg har fundet et Stade, hvor jeg selv kan staa, og hvorfra jeg maaske kan hjælpe Andre til at finde, hvor de skulle staa. Jeg har vundet den Overbevisning, at selv det Højeste og Ædleste i Aandens Verden underligger en stor Naturordens Love, som det er Videnskabens Opgave at udfinde, og at det virkeligt Værdifulde ikke krænkes, men vinder ved at have sine faste Rødder i Virkelighedens Sammenhæng. Selv de skønneste Toner ere ikke for gode til at udtrykkes i Noder. Men mit Partitur er ikke færdigt, og bliver det vel aldrig. Jeg kan høre flere og skønnere Toner, end jeg kan udtrykke ved min Nodeskrift, og jeg finder i Erfaringen mange Tegn, som jeg ikke kan tyde, men som muligvis ere en Nodeskrift for Toner, jeg ikke kan høre. Det rokker ikke ved min Overbevisning, og det rokker fremfor Alt ikke ved min Metode. Problemerne ere blevne større og skarpere for mig under min Vandring i Tankens Verden. Det kalde Nogle min Skepticisme eller min Negativitet. Jeg selv finder det naturligt, at der bliver højere til Himlen, jo højere man kommer op paa sin Bjergbestigning.

* *
*

For min Opfattelse af det religiøse Problem blev mit Forsøg paa at fremstille Psykologien og Etiken paa Erfaringens Grund, med Bortseen fra spekulative og religiøse Forudsætninger, af væsentlig Betydning. Derved blev Erkendelsen skærpet af Nødvendigheden af psykiske Ækvivalenter, d. v. s. af nye aandelige Livsformer, der kunde træde i Stedet for dem, som forsvinde, og bringe Erstatning for dem, saa at Livet ikke under sin Udvikling mister sin Værdi (maaske ogsaa sin Energi). Jeg fandt nu fremdeles — ved de Studier, der forberedte Udgivelsen af mit Værk over den nyere Filosofis Historie — *[52]* at saa godt som alle fremragende Filosofer siden det store kritiske og revolutionære Gennembrud i Slutningen af det 18. Aarhundrede havde været opmærksomme paa dette Punkt. I et Foredrag, jeg i Foraaret 1895 holdt i Kristianias Studentersamfund, og som er trykt i første Del af mine »Mindre Arbejder« under Titel: »Kampen mellem gamle og nye Tanker. Et Tilbageblik«, søgte jeg at vise, hvorledes Problemet om psykiske Ækvivalenter stadigt havde rørt sig i det sidste Aarhundredes Tænkning. I en Universitetstale (1897) om det religiøse Problem (der ligeledes findes i første Del af »Mindre Arbejder«) betonede jeg, at det afgørende Spørgsmaal for det religiøse Problems Fremtid er, om den personlige

Livsanskuelse skal og kan grundes alene paa, hvad der kan udledes af de videnskabelige Resultater, eller om der ikke stedse maa gøre sig Elementer og Tendenser gældende ved det sidste Opgør om Livets Betydning, der ikke kunne retfærdiggøres ad videnskabelig Vej, selvom de ikke stride mod Videnskabens Resultater.

Disse Studier og Overvejelser førte mig til den Opfattelse, som jeg har fremstillet i min, i Aaret 1901 udkomne Religionsfilosofi.

Religionsfilosofien raader ikke over andre Metoder end de almindelige filosofiske. Dens Metode er en Forbindelse af erkendelsesteoretisk, psykologisk og etisk Undersøgelse. — For den erkendelsesteoretiske Betragtning viser det sig mere og mere, at Religion ikke fremgaar af rent intellektuelle Motiver, og at religiøse Forestillinger ikke kunne hævdes ad rent intellektuel Vej. Skulle religiøse Forestillinger fremdeles have Værdi, maa det være som billedlige Udtryk for en Livserfaring og en Livstrang af mere speciel og personlig Art end den Erfaring, Videnskaben bygger paa. — I det psykologiske Afsnit vises, hvorledes den religiøse Følelse faar sin naturlige Plads i Bevidsthedslivet, naar den opfattes som betinget ved de Erfaringer, der gøres eller menes at være gjorte angaaende Forholdet mellem Livsværdien og Virkeligheden. Det er Spændingsforholdet mellem Værdi og Virkelighed, der atter og atter stiller Problemet og vil vedblive at stille det, selvom de
[53] positive Religioners Tid skulde være forbi, ja selvom man ikke længere vil bruge Ordet Religion. En historisk Undersøgelse af de dybeste Motiver, som den religiøse Bevidsthed appellerer til, godtgør den Sætning, at den religiøse Trang er en Trang til at hævde Værdiens Bestaaen. — I et etisk Afsnit drøftes endeligt selve Religionens Værdi, og det vises, at den religiøse Trang har den Betydning at føre til Opdagelse af nye Værdier og til Hævdelse af de allerede fundne. Skønt Religion ikke er en nødvendig Forudsætning for etisk Livsførelse, kan den dog udfylde og fortsætte denne. — Resultatet bliver, at Religion er en Form for aandeligt Liv, der — hvis Livets Kraft ikke skal svækkes — ikke kan forsvinde, uden at en ny og ækvivalent Livsform udvikles. Det store Spørgsmaal er, om dette er muligt. Min Betragtning vender sig dels mod trygge Dogmatikere, dels mod selvglade Fritænkere. »Prophete rechts — Prophete links!« Problemet ligger midt imellem dem, og de sky det begge, hver paa sin Vis.

* *
*

Hos Tænkere med en teologisk Fortid kan denne virke senere hen paa forskellige Maader. — Der kan være en blot Efterklang, vemodig, men svag, og stedse svagere, en Efterklang, som kan hindre i at drage Konsekvenser, der ellers vilde staa som uundgaaelige. — Der kan gøre sig en Kontrastvirkning gældende, som ytrer sig ved, at man senere

hen ikke kan finde Ord, der ere stærke nok til at udtrykke Modsætningen, Antipatien, maaske Modbydeligheden. Denne Type minder undertiden om Skoledrenge, der nyde deres Frihed ved at haane den Skole, de — ikke altid lige grundigt — have gennemgaaet. Det er en Hildethed, ligesaa vel som Efterklangen. — En tredie Type kan betegnes som den kritiske Kontinuitets. Den finder en dybere liggende Sammenhæng bag den stærke Modsætning ved at gaa tilbage til det, der under forskellige Former maa danne og altid har dannet Grundlag for enhver alvorlig Forstaaelse af Livet og dets Skæbner. Selvom de Ideer, i hvilke Menneskene i tidligere Tider udtrykte denne Forstaaelse, for os nu i det Højeste have poetisk Betydning (det er end ikke altid, de have det), saa kan der dog være et Slægtskab til Stede, og det er i hvert Tilfælde Religionspsykologiens Opgave at *[54]* undersøge, hvorledes det i denne Henseende forholder sig.

Det er naturligvis vanskeligt for den Enkelte at afgøre, til hvilken af disse Typer han selv hører. Men jeg har ingen Tvivl om, hvilken af dem der er den frugtbareste og den mest berettigede. Det maa være den, der uden at hildes af Efterklang eller Kontrastvirkning benytter den Erfaring, der er vunden ved at leve i en modsat Lejr, til Belysning af Problemet, saaledes som dette stiller sig for os nu og foreløbigt maa stille sig. — Det er af ikke ringe Interesse, at Undersøgelser i denne Retning ere i Gang i hele den civiliserede Verden. (Smlgn. nedenfor Afhandlingen »Om nogle religionsfilosofiske Arbejder fra den nyeste Tid«). Det er heller ikke uden Interesse at se, hvorledes det religiøse Problem, naar det opfattes paa den her antydede Maade, viser sig at være analogt med de andre store Problemer, der sysselsætte menneskelig Tænkning. Det er jo sandsynligt, at hvad der paa de forskellige Omraader bliver Problem for den menneskelige Tanke, maa frembyde analoge Træk (Se herom mit Universitetsprogram Novbr. 1902: Filosofiske Problemer). —

Om mit Arbejde kan tages til Indtægt fra den ene eller den anden Side, er mig temmeligt ligegyldigt. Det vidner dog enten om stor Nøjsomhed eller om naiv Beregning, naar man endog fra katolsk Side har fremstillet min Bog som et gunstigt Tidernes Tegn. Jeg selv finder Broen stedse mere afgjort kastet af mellem mig og enhver Art af dogmatisk Religion. Men maaske er man fra teologisk Side saa vant til at finde religiøse Spørgsmaal behandlede med Haan og Spot eller med Skoledrengeargumenter, at allerede det, at Problemet drøftes med en vis Alvor, kan fremkalde det Indtryk, at der er sket en Tilnærmelse. Det er dog ikke alle Teologer, der have opfattet min Fremstilling saaledes. I »Kristeligt Dagblad« stod der for nogle Aar tilbage en skarp, men ridderlig Kritik af mine Anskuelser. Kritikens Forfatter endte med at bevidne sin Modstander sin personlige Agtelse. Den daværende Formand for »Indre Mission« bebrejdede ham dette, idet han erklærede, at jeg var en Mand, ingen Kristen kunde have personlig Agtelse for, — og den

[55] daværende Redaktion af »Kristeligt Dagblad« sluttede sig i en Note til denne Erklæring. Sligt beroliger, naar man undertiden føler sig ilde ved at blive tagen til Indtægt fra en vis Side.

* *
*

Jeg har forsøgt at sammenfatte Religionens Væsen og Betydning i en enkelt Sætning, som jeg har søgt at begrunde ad psykologisk og ad historisk Vej: Sætningen om Værdiens Bestaaen. Fra forskellige Sider har jeg erfaret Indvendinger mod denne Hypotese. (For mere end en Hypotese har jeg ikke udgivet den).

Det er blevet sagt, at en saadan almindelig Sætning ikke kan udtrykke Religionens Væsen, da Religion er noget Levende og Konkret. Denne Indvending er altid forekommet mig noget barnlig. Enhver almindelig Sætning kan kun være et kortfattet Udtryk for, hvad der i mangfoldige forskellige Former forekommer i Virkeligheden. Ingen af disse mangfoldige Former kan umiddelbart være udtrykt i den almindelige Sætning, men dennes Betydning maa bestaa i at afgive en Ledetraad til at finde det, hvori de enkelte Fænomener trods deres Forskellighed ligne hverandre. Den almindelige Sætning, i hvilken vi definere et Hvirveldyr, kan ikke indeholde Noget om Løvens Brølen eller om Menneskets Tale, men den kan derfor meget godt gælde baade for Løven og for Mennesket. Meningen med hin religionsfilosofiske Sætning er naturligvis ikke den, at Religionerne selv direkte tale om Værdier og om disses Bestaaen, men at der i al Religion ytrer sig en Trang, som i vor psykologiske Teori kan betegnes som en Trang til at antage en Bestaaen af det Værdifulde, Mennesket paa det givne Udviklingstrin kender. Jeg har ikke villet reducere Religion til abstrakt Metafysik, men jeg har talt som Filosof om Noget, der er Andet og Mere end Filosofi. Man kunde med samme Ret bebrejde Fysiologen, at han sætter en abstrakt Teori i Stedet for det virkelige Aandedræt.

Man har dernæst fundet det Væsentlige i Religionen paa andre Punkter end det, jeg lægger Vægten paa.

[56] Fra et teologisk eller dog teistisk Standpunkt har man sagt, at det Væsentlige i al Religion er, at Mennesket føler sig i Forhold til et eller flere højere personlige Væsener: Religion bestaar i et Forhold mellem et Jeg og et Du! — Overfor denne Paastand spørger jeg (og har jeg allerede i min Bog spurgt): Hvad er det, der gør Guderne guddommelige, og hvilken Trang er det, der fører til Troen paa dem? Dersom Guderne ikke antoges at hævde det, Menneskene anerkende som godt og stort, vilde Menneskene saa dyrke dem? Selv hvor Guderne blot dyrkes som de mægtigste Væsener, der kendes, ligger der en Trang til Grund til at fastholde en fortsat Bestaaen af det, som Mennesket sætter

højest (hvilket nu dette maatte være). Naar Religion hidtil overvejende har været Tro paa personlige Væsener, skyldes det for en stor Del Indflydelsen af Animismen, d. v. s. Tendensen til at opfatte Begivenhederne i Verden som Virkninger af personlige Væseners Indgriben, en Tendens, der ytrer sig meget tidligt. De religiøse Forestillinger ere meget ofte Omdannelse af Forestillinger, der have udviklet sig af andre end religiøse Motiver. I Troen paa en Sjælevandring, der er ejendommelig for mange Religioner, haves et Exempel paa det Samme. Et andet Exempel frembyder den Maade, paa hvilken den græske Filosofi benyttedes af den kristelige Teologi. Spørgsmaalet er, om vi i saadanne Forestillinger have det Væsentlige i Religionen, eller om det Væsentlige ikke maa være den Trang, der føles til at optage og forme dem, en Trang, der under andre Forhold kunde lede til at opføre helt andre aandelige Bygninger.

Fra et religionshistorisk Synspunkt har man fundet Religionens Væsen i, at den er en Art Magi, en middelbar Magi, der opstaar, naar Mennesket opgiver Haabet om umiddelbart at kunne ændre Naturens Gang efter sine Ønsker. Ved Bønner og Ofre mener han da nu at kunne foranledige mægtigere Væsener (hvad enten disse forestilles som personlige eller ikke) til at gribe ind og bøje Naturens Gang, saa at han kan opnaa sit Ønske. Overfor denne Opfattelse spørger jeg paa lignende Maade som for: *hvorfor* søger Mennesket at vinde en Magt over Naturen, han ikke kan vinde ved eget Arbejde? Mon ikke fordi han erfarer Grænsen for sin egen Magt og dog føler Trang til at vinde Tryghed og Sikkerhed for det, der ligger ham mest paa Hjerte (hvad dette saa maatte *[57]* være)? Atter her viser denne Trang sig som det Afgørende, og til den maa man derfor gaa tilbage, naar man vil efterspore de inderste Kræfter i det religiøse Liv. Kun derved vil man kunne faa et Grundlag for Drøftelsen af det religiøse Problem i dets hele Omfang. Trangen kan bestaa, skønt Formerne skifte, og hverken Magi eller Animisme behøve til evige Tider at være knyttede til Religionens Væsen. Skulde Religionens Tid være forbi, fordi det erklæres, at Kærlighed er bedre end Ofre, eller fordi intet Billede længere staar som helt fyldestgørende? — Modsætningen mellem gamle og nye Former bliver derfor ikke betydningsløs. Den kan til given Tid fremkalde Kampe paa Liv og Død i den ydre Verden og de største Brydninger i Sindets indre Verden. Den filosofiske Undersøgelse kan kun angaa *Muligheden* af nye aandelige Livsformer; den virkelige Frembringelse af dem er Livets Sag.

[58]

OM
NOGLE RELIGIONSFILOSOFISKE ARBEJDER
FRA DEN NYESTE TID.

(1903).

INDLEDNING.

Ved Religionsfilosofi forstaar jeg ikke et Forsøg paa at sætte Spekulation i Religionens Sted, endnu mindre et Forsøg paa ad Spekulationens Vej at begrunde religiøse Antagelser, men et Forsøg paa at belyse Religionens Stilling i Tidens Aandsliv. Religionen er her Genstand for Undersøgelse som en faktisk given Form for aandeligt Liv, hvis Beskaffenhed, Betydning og Berettigelse det gælder at bestemme. Spørger man nu, hvilke Synspunkter Filosofien raader over til Brug ved en saadan Undersøgelse, saa kan der sikkert kun være Tale om tre Synspunkter, — men det er egentligt ogsaa alle de Synspunkter, Filosofien idethele raader over: det logiske (eller erkendelsesteoretiske), det psykologiske og det etiske. Da enhver Religion — hvor vid eller hvor snever en Betydning man saa tager Ordet i — faar Udtryk i visse Forestillinger, opstaar naturligt Spørgsmaalet om disse Forestillingers Gyldighed, deres Erkendelsesværdi. Indeholde de en konsekvent og gyldig Erkendelse af Tilværelsen, og kunne de bringes i Overensstemmelse med de Forestillinger, som Videnskaben ad sine egne Veje er naat til at fastholde som gyldige?

Selvom nu en saadan *erkendelsesteoretisk* Undersøgelse skulde føre til det Resultat, at
[59] de religiøse Forestillingers Betydning ikke kan bestaa i at skaffe os en videnskabelig Forstaaelse af Tilværelsen, er dermed Spørgsmaalet om deres Værdi og Berettigelse

ikke afgjort. Den kan bero paa deres Forhold til andre Sider af Sjælelivet end den rent intellektuelle. Og direkte Iagttagelse viser jo ogsaa, at Følelse, Trang og Villie spille nok saa stor en Rolle i Religionen som Erkendelse. Der er da al Anledning til at foretage en *psykologisk* Undersøgelse af det religiøse Liv, saaledes som Iagttagelse lærer os det at kende i Samtiden og historisk Overlevering i Fortiden. Denne Undersøgelse gaar for det Første ud paa at finde de stadigt virkende Motiver i Religionen og at udskille dem af de skiftende Former og Forbindelser, i hvilke de under forskellige Forhold fremtræde. Kun i disse Motiver kan det Væsentlige i Religionen være at søge, — det, der, saalænge det besidder Livskraft, stedse vil kunne ytre sig i nye Skikkelser. Der existerer ingen Religion i al Almindelighed; men Erfaringen viser os visse Grundmotiver i en Rigdom af forskellige Forbindelser eller Variationer. Derfor er det for det Andet Religionspsykologiens Opgave at opsøge og beskrive de vigtigste Typer for Religion og religiøst Liv. Dersom nu saaledes Motiver og Typer ere paaviste, er det den *etiske* Undersøgelses Sag at afgøre, hvilken Værdi Religionen som ejendommelig Form for menneskeligt Aandsliv har for Menneskelivet i dets hele, store Sammenhæng. Maalestokken er her den samme, som vi ogsaa ellers anvende, naar vi drøfte en menneskelig Egenskabs eller Handlings Værdi. Vi undersøge deres Forhold til visse Grundværdier, i sidste Instans til en eneste Grundværdi, som for os er den afgørende. Hvilken denne Grundværdi er, er det Etikens Sag at udfinde. Hvis der er Uenighed om den Grundværdi, der bestemmer, hvad vi i de enkelte Tilfælde kalde værdifuldt, saa vil der ogsaa være Uenighed om Vurderingen af Religionen. Spørgsmaalet vilde naturligvis være afgjort paa Forhaand, naar man gik ud fra, at Religionen (d. v. s. den Religion, man selv har eller mener at have) selv er Grundværdien, efter hvilken Alt skal maales. Men saa vilde der heller ikke bestaa noget religiøst Problem eller være Mulighed for eller Trang til nogen Religionsfilosofi, ligesaa lidt som der vilde være Mulighed for eller Trang til nogen Erkendelsesteori, naar man *[60]* gik ud fra, at en eller anden Religion indeholdt den absolute Sandhed, efter hvilken Alt, hvad man ellers vilde kalde sandt, skulde maales. Et Problem opstaar der derimod her, saasnart man bliver sig bevidst, at man ved Anerkendelsen af Religionen forudsætter en vis Maalestok for gyldig, en Maalestok, som ikke er hentet fra selve Religionen alene, og især, naar man opdager, at man paa det religiøse Omraade anvender en Maalestok, der er forskellig fra den, man anvender paa andre Omraader.

Af de tre Synspunkter, fra hvilke det religiøse Problem kan og maa behandles, er det det psykologiske, der i den nyeste Tid især tildrager sig Opmærksomheden. Det er naturligvis ikke noget Nyt, at Religionen opfattes som et psykologisk Fænomen. Enhver dybere gaaende religiøs Bevægelse maatte føre dertil, især ved at gøre det tydeligt, at det kommer

an paa ikke blot at staa i Forestillingsforhold til det Guddommelige, men ogsaa at bevæges af det i inderlig Følelse. Mere og mere henpeges der fra religiøs Side til, at Religionens sidste Grundlag er menneskelig Livserfaring. Religionspsykologien anerkender fuldtud dette, og den stiller sig da den Opgave at beskrive denne Erfaring. Den gaar herved ud fra, at skal Beraabelsen paa Erfaring have nogen Mening, maa man ved Erfaring forstaa umiddelbar Oplevelse, og det kommer da an paa at bestemme, hvad og hvor Meget der umiddelbart kan opleves. Det gælder at skelne imellem, hvad der virkeligt er umiddelbart givet, og hvad der føjes til som Forklaring. Forklaringen hentes fra en Forestillingskreds, som ligger Mennesket nær. Og fra Forklaringen maa igen skelnes Udtryksmaaden. Men disse tre Ting, Oplevelse, Udtryksmaade og Forklaring, er det særligt ved den religiøse Erfaring, der væsentligt er Følelseserfaring, overordentligt vanskeligt at holde ude fra hverandre. Religionspsykologisk kommer det da an paa at opsøge simple Exempler, hvor Forskellen er tydelig, og ved deres Hjælp at forklare sig de mere indviklede Tilfælde. Men saa Meget vil strax være klart, at der er en lang Vej fra en umiddelbar religiøs Erfaring til de ofte meget subtile Dogmer eller til de digterisk udformede Myter og Legender,
[61] som de historisk foreliggende Religioner fastholde i deres Overleveringer. Og der maa ganske særligt skelnes mellem Oplevelser, som fremkaldes ved saadanne overleverede Forestillinger under Forsøget paa at omsætte dem til selvvunden Erfaring, og Oplevelser, som paa første Haand føre til visse bestemte Forestillingers Dannelse. Kun denne sidste Art er oprindelig religiøs Erfaring. Og selv ved den maa der endnu spørges, om ikke den ene og samme Oplevelse kunde udtrykkes og forklares ved andre Forestillinger og i andre Former, end det faktisk sker. Kun hvis en saadan Kontraprøve kunde gøres, og hvis den saa førte til et negativt Resultat, vilde Erfaringsbeviset være ført.

Jeg tror, at denne psykologiske Metode vil faa en meget stor Betydning under den fortsatte religiøse Diskussion. Det er med fuld Ret, man fra religiøs Side henviser til personlig Livserfaring som sidste Kriterium overfor den ofte meget overfladiske Beraabelse paa Fornuftens eller Videnskabens formentlige Resultater. Men hvis man ikke behandler selve Begrebet Erfaring med streng Kritik, sondrende bestemt mellem det Givne og dets Fortolkning, saa indfører man en Dogmatisme, der er langt værre end den gamle rationalistiske Dogmatisme, man fornemt ser ned paa, saavist som det er værre at bedrage sig selv og Andre med Hensyn til sit Livs inderligste Forhold end at begaa logiske Fejl i et indviklet Ræsonnement. I hvert Tilfælde kan Psykologien ikke lade sig hindre i at forsøge at analysere de ved første Øjekast umiddelbare og usammensatte Fænomener, man beraaber sig paa. Der ligger her et stort Materiale tilrede i den religiøse Bevidstheds Udtalelser til forskellige Tider og under højst forskellige Kulturforhold, tiltrækkende og

forfriskende især for dem, der have faaet nok af den hidtil gængse Maade at behandle de religiøse Spørgsmaal paa, baade hos Angriberne og hos Forsvarerne.

Det er dette, jeg efter bedste Evne har søgt at indskærpe og gennemføre i min Religionsfilosofi, hvis mest omfattende Afsnit netop er psykologisk. Jeg har da ogsaa havt den Tilfredsstillelse, at en teologisk Kritiker (Pastor L. P. Larsen i Studenterhjemmets Julebog 1901) har erklæret, at min Metode er den ene rette. Men des større maa da min Forundring være, naar jeg ser, at denne samme Kritiker bestrider mine Resultater — ved Hjælp af en ganske anden Metode end den, han saaledes har anerkendt! Ti han bruger *[62]* Begrebet Erfaring netop i den vage og vide Betydning, i hvilken det ofte bruges i daglig Tale. Han stiller gennemgaaende Spørgsmaalet saaledes: have visse overleverede Dogmer Værdi for Livet? Men en gennemført religionspsykologisk Undersøgelse gaar ogsaa den omvendte Vej og spørger: forsvinder der virkeligt Livsværdier, fordi man ikke antager visse Dogmer, eller fordi man sætter poetiske Symboler i Stedet for Dogmerne? Jeg selv tør (uagtet jeg ikke lægger Skjul paa mit eget personlige Standpunkt i denne Sag) ikke bestemt besvare dette Spørgsmaal; jeg har udtrykkeligt fremhævet Muligheden af, at der her kunde være et Værditab. Denne Mulighed kan ingen Videnskab modbevise, og derfor grunder Antagelsen af Værdiens Bestaaen sig paa en Tro, selvom man ikke udstrækker denne Antagelse udover den menneskelige Verdens Grænser. —

Paa et Omraade, hvor endnu — og maaske til evig Tid — forskellige Retninger brydes, vil det være af stor Betydning at undersøge, om den anvendte Fremgangsmaade er den eneste, der kan være Tale om. Derfor har jeg ønsket at fremdrage en Række religionsfilosofiske Forsøg, af hvilke de fleste først ere fremkomne efter Afslutningen af min Bog, for at se, om der er andre Synspunkter at anlægge end de tre nævnte (det logiske, det psykologiske og det etiske), og specielt for at se, om den forsøgte Bestemmelse af religiøs Erfaring og af Religionens Grundtanke skulde trænge til Supplering eller Berigtigelse.

Ikke blot hvad Metoden, men ogsaa hvad Resultaterne angaar, vil en saadan Sammenligning med andre Forskeres samtidige Arbejder kunne være af Betydning. Jeg tillader mig da at minde om, at de Resultater, til hvilke jeg mener at være naat, hovedsageligt ere følgende tre. — Det religiøse Problem gaar ind under det almindelige Vurderingsproblem, og Metoden for dets Behandling vil derfor mere og mere blive etisk Vurdering ved Siden af psykologisk Beskrivelse. Ingen af disse to Fremgangsmaader kan undværes, da man jo kun kan vurdere nøjagtigt, hvad der foreligger beskrevet nøjagtigt. — Den religiøse Trang kan betegnes som en Trang til at hævde Værdiens Bestaaen, og den religiøse Erfaring bestaar af, hvad Mennesket har oplevet angaaende Forholdet mellem de Værdier, det *[63]* kender, og den Virkelighed, det kender. De specielle religiøse Antagelser angive — hvad

enten de fremtræde i Mytens, Dogmets, Legendens eller Symbolets Form — de Maader, paa hvilke Menneskene have søgt dels at udtrykke, dels at forklare, hvad de saaledes have oplevet. — Der er i Aandslivets Vilkaar i den nyere Tid Intet til Hinder for, at en saadan Trang kan vedblive at ytre sig og at finde Tilfredsstillelse, selvom det mere og mere maa ske i andre Former end i tidligere Tider, — og selvom det ikke er nødvendigt, at den ytrer sig hos Alle. Det er en religionshistorisk Hypotese, at Sætningen om Værdiens Bestaaen er den religiøse Grundtanke, d. v. s. at det er den, der udtrykker den gennemgaaende Tendens i de historisk foreliggende Former for Religion. Men Sætningen om Værdiens Bestaaen kan ogsaa opstilles som en filosofisk Hypotese. Den betegner en Livsanskuelse, der kan gøre Fordring paa at være *forenelig med* en strengt gennemført videnskabelig Verdensanskuelse, selvom den ikke kan *udledes* af denne. Livsanskuelsen staar hos Alle med en vis Selvstændighed overfor Verdensanskuelsen. Der sker en stadig Indvirkning af denne paa hin; men ingensinde er Livsanskuelsen et blot Produkt af den videnskabeligt begrundede Verdensanskuelse. Ti Livsanskuelsen indeholder et Plus, der skriver sig fra Personlighedens Vurdering af den Tilværelse, den søger at forstaa ved Videnskabens Hjælp. Nu kan der vel indenfor Vurderingen findes større eller mindre Konsekvens, og de Synspunkter, der lægges til Grund ved Vurderingen, kunne være mere eller mindre naturlige og væsentlige. Men paa Vurderingens Omraade ere vi i langt højere Grad nødte til at være Empirikere, end hvor det gælder Forstaaelse og Forklaring. Det Irrationale (i matematisk Betydning), som vor Tænkning stedse maa lade staa tilbage, har et større Omfang paa Vurderingens end paa den rene Teoris Omraade. Ud over *Muligheden* af en Livsanskuelse, der bygger paa Grundtanken om Værdiens Bestaaen, kan Filosofien ikke føre os. Grundmotivet til enhver Livsanskuelse udspringer af den praktiske Erfaring om Værdiernes Skæbne i Virkelighedens Verden; og dersom denne Erfaring fører til Tro
[64] paa Værdiens Bestaaen, saa vil denne Tro ikke behøve at staa som en mystisk Hypotese, blot Genstand for passiv Kontemplation, men den vil naturligt blive en Arbejdshypotese, idet den ansporer til at finde nye Værdier, naar de gamles Tid er forbi, eller til maaske endog selv at frembringe saadanne. Den giver da Mod til at arbejde baade paa Tankens og paa Virkelighedens Omraade for at vinde fremskridende Bekræftelse. Maaske ville ikke alle Individer af deres Erfaringer føres til at nære en saadan Tro; det vil kunne være tilstrækkeligt, om den holder sig i Slægten. Ti Slægtens Liv behøver for at være rigt og kraftigt mange forskellige Individualiteter, maaske endog en stadig Kamp mellem aandelige Retninger. Mange Individer kunne være saa optagne af Tankens og Virkelighedens specielle Arbejde, at de ikke faa Tid, Kraft og Interesse tilovers til at danne sig nogen i bestemte Tanker udtrykt Livsanskuelse. Der kan her, som i andre Henseender, finde en

Arbejdsdeling Sted. Hvorfor skulde Arbejdsdelingen være indskrænket til Livets rent ydre Forhold? Er der ikke Grund til at antage, at den griber ind i Menneskenes inderligste Anliggender? Livet vil blive rigere derved, ligesom Kunstens Verden bliver rigere, jo mere den enkelte Kunstner følger sin individuelle Trang og Evne. Selve Sætningen om Værdiens Bestaaen kræver maaske endog, at ikke Alle tro paa den eller tænke paa den.

Disse sidste Bemærkninger lægger jeg særlig Vægt paa overfor en Indvending, der er bleven rettet mod min Bog: at den fremstiller en rent subjektiv Opfattelse. Jeg har ikke lagt Skjul paa mit eget personlige Stade overfor de Spørgsmaal, jeg drøfter; men Hovedsagen for mig har været at undersøge de Muligheder, der under Nutidens Kulturforhold frembyde sig i religiøs Henseende, og her var det ikke nok at holde sig til et enkelt Individ. Det er en sammenlignende Undersøgelse, jeg har villet anstille. Jeg har villet foretage en Sammenligning mellem det Religiøses Stilling i Fortid og i Nutid, og mellem dets Betydning for forskellige Personligheder og Standpunkter i Nutiden. Det drejer sig i en Religionsfilosofi ikke om vedkommende Filosofs egen Tro, men om de Muligheder for Tro, han finder i Slægtens Aandsliv, saaledes som det nu kan føres i Klarhed og i Dybde. Mindre og mindre har en Filosof Ret til at antage, at Slægtens *[65]* Psykologi er udtømt med hans egen individuelle Psykologi.

En beslægtet Indvending er rejst mod min Fremstilling af en energisk tysk Forsker, som jeg har den Ære at kunne kalde min personlige Ven. I en udførlig Anmeldelse af min Bog i Tidsskriftet »Das freie Wort« (1902) har FERDINAND TÖNNIES kritiseret min Opfattelse af det religiøse Problem paa en Maade, der forekommer mig at kunne belyse Forholdet mellem Religionshistorie og Religionsfilosofi.

»For Guyau«, siger han, »og jeg tilstaar, at jeg deri slutter mig til ham, er Religionen i første Linie Genstand for Socialpsykologi eller Sociologi. For Høffding hører den næsten fuldstændigt til Individualpsykologien, der jo falder sammen med det, man plejer at forstaa ved Psykologi overhovedet. Han kalder Buddhismen og Kristendommen »de højere Folkereligioner«: i dem skal det indre psykologiske Drama fremtræde som det egentlige Verdensdrama… Nu er det jo umiskendeligt, at i begge disse højst vigtige religiøse Systemer har den individuelle Trang og den individuelle Tænkning faaet en overvældende Betydning. Men hvorfra stammer denne Sjælens Kamp? Er den en oprindelig og væsentlig Bestanddel af Religionen som Folketro og Folkesæd, eller dog af den religiøse Følelse, der »bærer« Tro og Sæd? *Eller* hidrører den, netop hvad dens renere og højere Indhold angaar, fra en anden Kilde, nemlig fra en Tænkning, en Filosoferen, der efter sit Væsen er fremmed for Folketro og Folkesæd,… skønt den ganske vist i hine to Folkereligioner har opnaaet en Udligning med populære og vildtvoxende (naturwüchsi-

ge) Forestillinger og Følelser, ja, i Kristendommen endog har sluttet et evigt Forbund med dem?«

Konsekvensen af denne Tankegang synes at maatte blive den, at Buddhismen og Kristendommen ikke egentligt ere Religioner. Ja, man maatte vel egentligt gaa videre. Gives der nogensomhelst positiv Religion, i hvilken der ikke kan paavises Elementer af Tænkning? De mest elementære, for ikke at sige de mest primitive Religioner bygge paa Animismen, Menneskets mest elementære Filosofi, og saaledes vil paa alle Stadier
[66] af Udviklingen et Folks Religion bære Præget af dets forudgaaende »Filosofi«. Historikerne have undertiden temmeligt romantiske Forestillinger om den Umiddelbarhed og »Naturwüchsigkeit«, hvormed Menneskene gaa op i deres Kultus, Myter og Dogmer. Der foregaar, som Religionshistorien selv viser, stadige Kombinationer, Suppleringer og Metamorfoser, hvorved et mere eller mindre dybtgaaende Reflexionsarbejde medvirker. Men hvad der for mig er Hovedsagen: det er misvisende her blot at tale om Tænkning og Filosofi. Det er først og fremmest personlig Livserfaring, der øver sin Indflydelse ved disse Ændringer, der ofte ere Nydannelser. De Personligheder, som have været afgørende for de højere Folkereligioners Tilblivelse og Udvikling, have først og fremmest lagt deres egne Erfaringer om det Værdifulde og dets Skæbne i Verden til Grund ved de Ændringer, de førtes til at foretage i det Overleverede. Ingen Religion laver sig selv. Religionen opstaar og existerer som Religion kun i Menneskers Sind og Tanke. Det maa have været visse bestemte Mennesker, der have formet Kultus, Myte og Dogme, ligesom det maa have været visse bestemte Mennesker, der have digtet »Folkepoesien«, og ligesom »Samfundet« til enhver Tid bestaar af individuelle Mennesker. Forsaavidt maa al Psykologi være individualistisk, selvom den med Iver anvender den sociologiske Metode (ved Siden af andre psykologiske Metoder), hvad der ganske særligt i Religionspsykologien er Anledning til at gøre. — I Slutningen af sin Anmeldelse udtaler Tönnies iøvrigt, efterat have gentaget, at han i Religionen især ser en Genstand for Socialpsykologi: »Ich bekenne meinerseits, dass mich Høffding gelehrt hat, die Tragweite der individuellen Entscheidung besser als bisher zu würdigen«. —

Kun naar man lægger Vægt paa det subjektive Element i Religionen, bliver det muligt at finde en indre Kontinuitet mellem de skiftende Religioner og Livsanskuelser. Og paa dette Element beror ogsaa den Betydning for Slægtens fortsatte Liv, en Religion kan have, selvom dens Tid engang er forbi. Det er de store menneskelige Skatte, den religiøse Aand har formaaet at hæve i Meneskenes Indre, der udgøre den kosteligste Arv, Fortidens
[67] Religioner efterlade. Et Digt som BUNYAN'S »Pilgrims Progress«, der er blevet kaldet Protestantismens divina comedia, har saaledes faaet en blivende Betydning (idetmindste

for den engelske Race) ud over den bestemte Konfessions Grænser, indenfor hvilken det blev til. Og Grunden er den, at det udtrykker, hvad der bevægede sig i et af Livets Modsætninger dybt grebet Menneskes Sjæl. En udmærket Literaturhistoriker har med Rette sagt om det: »Alt hvad der er bedst og mest karakteristisk i Bunyans Skrifter, fremgaar af det indre Drama, i hvilket de Optrædende vare Gud, Satan og en ensom Menneskesjæl. Institutioner, Kirker, Ordinanser, Ritus og Ceremonier hjælpe ham kun lidet eller slet ikke.… Lad Enhver med Troskab fastholde sine inderligste Erfaringer i Livets store Anliggender, og hans Ord ville vække mangefold Genlyd i andre Sjæle; *det dybeste Samfund findes ikke i Institutioner eller Korporationer eller Kirker, men i det ensomme Hjertes Hemmelighed.*« (DOWDEN: *Puritan and Anglican.* London 1900. p. 234). I min Religionsfilosofi har jeg ogsaa peget hen paa, hvorledes Sansen for de rent subjektive Elementers Betydning paa det religiøse Omraade kan bane Vejen for en dybere Fællesskabsfølelse end den, der betinges ved Sammenslutning om fælles Dogmer. Til et og samme Dogme eller til en og samme Kultus kan der svare højst forskellige personlige Stemninger og Tilstande. Denne Forskelligartethed er et Bevis paa det subjektive Elements Selvstændighed. Forholdet mellem de objektive og de subjektive Elementer (eller maaske bedre: mellem de sociale og de individuelle Elementer) i Religionen er stedse varierende, saalænge der er Liv i Religionen. I de historisk udformede Religioner er det de objektive, sociale Elementer, der stærkest falde i Øjnene. Og hvis Udtrykket »positiv Religion« er at forstaa i Analogi med Udtryk som »positiv Ret«, menes derved en Religion, der optræder som Institution, med en udformet Kultus og en fastslaaet Overlevering. Psykologisk set maa det dog altid være det Væsentlige, hvad der motiverer Menneskets Tilslutning til og Fastholden af det saaledes Fastslaaede, og hvad der under visse Forhold fører til at foretage Ændringer deri. Dette subjektive Elements Betydning kan stige saaledes, at det objektive Element saa godt som elimineres. Vi komme da til en Grænse, hvor der kan være Strid om, hvorvidt *[68]* Begrebet Religion endnu kan anvendes. Det kan let blive en Strid om Ord. Det kan føre til at opkaste dybsindige Spørgsmaal i Lighed med det, en Mand stillede: »Mon nu den Stjerne, Astronomerne kalde Uranus, ogsaa virkeligt er Uranus?« — Dersom man lægger Vægten paa Grundmotiverne, ikke paa de ydre Kendemærker, vil det være berettiget at udstrække Begrebet Religion ud over de saakaldte positive Religioners Sfære. Religion bliver da et Slægtsbegreb, indenfor hvilket Religion som positiv Religion, bygget paa Overlevering og forsynet med faste Kultusformer, kun betegner en særegen Art. Derved undervurderes Modsætningerne ikke; ti indenfor et og samme Slægtsbegreb kunne de stærkeste Modsætninger fremtræde, ligesom der i Virkeligheden kan føres en Kamp paa Liv og Død mellem Arter, der høre til samme Slægt. —

Efter disse indledende Bemærkninger gaar jeg nu over til at omtale nogle religionsfilosofiske Arbejder fra den nyeste Tid for derigennem at give et kritisk Supplement til mit eget Forsøg. Jeg vil vælge saadanne Arbejder, der baade kunne siges at være typiske for vor Tids Religionsfilosofi og at være lærerige for dem, der interessere sig for det religiøse Problem. — Der er dog nogle Forfattere, som det i og for sig kunde være naturligt at fremdrage her, men som jeg hellere vil omtale ved en anden Lejlighed, fordi de bedst ville forstaas i Sammenhæng med den nyeste Tids Filosofi idethele. Dertil høre især Guyau og Nietzsche, som jeg om ikke lang Tid vil faa Lejlighed til at omtale i et Skrift om moderne Filosofer[1)], jeg har under Arbejde, og til hvilket nærværende Afhandling ogsaa kan betragtes som Supplement,

I Afhandlingens første Afsnit behandler jeg nogle systematiske Forsøg; i dens andet Afsnit fremdrager jeg en Række speciellere religionspsykologiske Undersøgelser, især fra den amerikanske Literatur.

[69]

I.

SYSTEMATISKE FORSØG.

---

1. HERMANN SIEBECK.

SIEBECK (f. 1842), der virker som Professor i Filosofi i Giessen, har gjort sig bekendt ved et udmærket Arbejde over Psykologiens Historie i Oldtid og Middelalder og ved sine æstetiske Studier. Hans Hovedværk er den i Aaret 1893 udkomne Religionsfilosofi. Oprindeligt udgaaet fra Herbarts Skole har Siebeck senere modtaget Paavirkninger af Lotze; men især mærkes Virkningen af ivrige Kantstudier i hans Hovedværk.

Religionsfilosofiens Opgave er for Siebeck stillet ved Forholdet mellem Religion og Kultur. Den moderne Kultur er tilbøjelig til at betragte sig selv som Formaal; Religionen kan den, naar det kommer højt, kun anerkende som en af sine ufuldkomne Forgængere. Fra religiøs Side paastaas derimod, at Kulturlivet — ligesom Livet og Arbejdet i Erfaringens Verden idethele — kun kan være et Middel for et højere, »oververdsligt« Formaal. Den Strid, der saaledes opstaar, er det Religionsfilosofiens Sag at afgøre. Den er altsaa ikke en religiøst stemt Filosofi, som Nyplatonismen i Oldtiden eller som Schellings

[1)] Se *Moderne Filosofer* (Kbhvn. 1904). p. 107—147.

senere Lære; den er heller ikke, som Middelalderens Skolastik, en Fremstilling af en vis bestemt Religion i filosofisk Form. Den betragter Religionen i dens forskellige Skikkelser som en Kendsgerning i det menneskelige Liv og undersøger, hvilken Betydning denne Kendsgerning har for det menneskelige Livs Udvikling. Den søger at bestemme, paa hvilket Omraade af menneskeligt Aandsliv Religionen særligt hører hjemme, og hvilken Indflydelse den ud derfra øver paa andre Sider af Livet. Filosofien undersøger her Religionen paa lignende Maade, som den i andre af sine Discipliner undersøger Videnskaben, Kunsten, Retten og Moralen.

Det maa ifølge Siebeck væsentligt være en indirekte Metode, Religionsfilosofien kan anvende. Den maa prøve, om selve Kulturlivets Bestaaen og Udvikling ikke blive værdiløse og selvmodsigende, naar det afskærer sig fra de supplerende Synspunkter og Motiver, *[70]* Religionen yder. En positiv Bestemmelse af den højere Verden, til hvilken Religionen vil aabne Adgang, kan Filosofien ikke give. Længere end til at paavise Nødvendigheden af en Supplering kan den ikke naa; men den kan prøve, om de Former, i hvilke den religiøse Bevidsthed har søgt at udtrykke det Guddommelige, egne sig til at yde den Supplering, en Kritik af Kulturudviklingen fører til at fordre. Paa Forhaand udtaler Siebeck som sin Overbevisning, at der i den angivne Betydning af Ordet kan gives en Paavisning af »Normaliteten af den religiøse Bevidstheds væsentlige Indhold«.

Det vil for Religionsfilosofien, naar dens Opgave bestemmes paa denne Maade, være naturligt at holde sig til de højeste Former for Religion, da kun de blive af Betydning for Forholdet mellem Religion og Kultur i det moderne Aandsliv. Siebeck skelner mellem tre Hovedformer for Religion: Naturreligion, etisk Religion (»Moralitätsreligion«) og Forløsningsreligion. I den første Form opfattes Guderne som Naturmagter, og Forholdet til dem bestemmes væsentligt ved Selvopholdelsestrangen. I den anden Form have Guderne et Kald at udøve, og deres Dyrkelse motiveres ved den Værdighed, dette Kald giver dem. Den tredie Form, Forløsningsreligionen, der fremtræder typisk i Buddhismen og i Kristendommen, er karakteriseret ved den Betydning, profetiske Personligheder faa. Myte og Kultus, som raade i de tidligere Former, træde her tilbage for de oprindelige Personligheder. Der er i al selvstændig Personlighed, især i den geniale Personlighed, noget Irrationelt, noget Nyt, der ikke finder sin fulde Forklaring ved, hvad der gaar forud, og som maaske kun langsomt finder Anerkendelse og Tilslutning. Men allermest gælder dette om de store Personligheder, fra hvem de nye Værdibegreber udgaa, hvis Gyldighed gennem lange Tider skal prøves i Slægtens Livserfaringer. Paa dem passer *Begrebet Aabenbaring*. Dette Begreb er, ifølge Siebeck, selv et Værdibegreb, d. v. s. et Begreb, hvis Gyldighed ikke beror paa den Maade, paa hvilken dets Indhold kan paavises

i Virkeligheden, men paa Indholdets praktiske Betydning for Livet. Dette ses ved at
[71] sammenholde forskellige Udtalelser af Siebeck. Et Sted (p. 192) hedder det, at det religiøse Indhold, der kundgøres af de store Personligheder, kaldes Aabenbaring formedelst dets »oververdslige« Karakter. Og hvad Begrebet »det Oververdslige« angaar, hedder det et tidligere Sted (p. 18): »Begrebet det Oververdslige kan først udspringe paa Grundlag af en Verdensanskuelse, der ikke blot tager Verden med dens Tilværelse og Indhold som given Kendsgerning, men i Kraft af en af det Givne uafhængig, spontan aandelig Virken underkaster denne Kendsgerning en *Vurdering*, hvis Princip er hentet fra selve Aandens Indre.«

Det er egentligt først indenfor denne tredie Form for Religion, at Religion og Kultur træde i Modsætning til hinanden. Forløsningen, der i Buddhismen forkyndes paa mere negativ, i Kristendommen paa mere positiv Maade, bestaar i Personlighedens Myndighed overfor Verden; den er given med Tilegnelsen af den Tanke, at Verden kun har Værdi paa Grund af det personlige Livs Existens. Personligheden er paa én Gang fremgaaet af Verden og selvstændig overfor Verden; den vil ikke blot forstaa Verden og hævde sig i den og overfor den, men ogsaa arbejde i den for det, der fra det personlige Livs Standpunkt staar som det Højeste. Deraf kommer det, at det falder den religiøse Tro saa naturligt at opfatte selve Verdensgrunden i Analogi med det Personlige. For Troen er Personligheden det første Objekt, medens den er Videnskabens allersidste Objekt, fordi den er den mest sammensatte og tillige mest centrale Genstand, Erkendelsen kan beskæftige sig med.

Paa dette højeste Standpunkt fremkommer der en Modsætning mellem Tro og Viden. I Kraft af visse Fænomeners Værdi er den religiøse Bevidsthed tilbøjelig til at stille dem udenfor den naturlige Aarsagssammenhæng, medens paa den anden Side Videnskaben er tilbøjelig til at erklære sig selv for at være det tilstrækkelige Grundlag for Livsanskuelse og Livsførelse. Siebeck hævder overfor den første Paastand, at Undertro ikke er et nødvendigt Element i den religiøse Tro. Jo klarere den religiøse Bevidsthed bliver over sig selv, desmere vil den — mener han — indse, at Undertroen ikke forherliger, men netop begrænser Gud, idet den sætter Naturen som en Skranke, der skal gennembrydes
[72] af Gud. Overfor Videnskabens Paastand om at være tilstrækkeligt Grundlag for Livet hævder han, at selve denne Paastand kun kan være en Trossag, da et videnskabeligt Bevis for den ikke er muligt, og da Afvisningen af Religionens Nødvendighed sker ved en Personlighedsakt, der motiveres ved den Forudsætning, at med selve Videnskaben er det højeste Gode givet. Selve Trangen til videnskabelig Forsken hviler paa denne ubeviselige Forudsætning.

Der er i al Religion et subjektivt og et objektivt Element. Det subjektive Element, som man kunde kalde Religiøsiteten — ytrer sig i Stemning, det objektive Element, Religion i Modsætning til blot Religiøsitet, er Sag, Værk, Ydelse, synlig og haandgribelig Skikkelse for den subjektive Stemning. Religiøsitetens Dybde er Værdimaaler for det objektive Religionsvæsen — Tilstrækkelighed og Livskraft; men den subjektive Stemning vilde aldrig have udviklet sig uden under de objektive Elementers Indflydelse, saa at Religiøsitet aldrig i Tiden gaar forud for Religion. Der er et stadigt Vexelvirkningsforhold mellem dem. Men jo mere et Kultussystem organiseres, desmere udelukkes nye Stemninger og nye Tanker fra det religiøse Liv-Det er Kultus, der stedse gør den største Modstand mod Religionsfornyelse. Jo højere et Udviklingstrin Religionen naar, des mere udprægede individuelle Variationer vil det religiøse Liv frembyde, saa at de store menneskelige Forskelligheder ikke blot kunne gøre sig gældende i Forholdet mellem Religionerne, men ogsaa indenfor en og samme Religion. —

Dette er det væsentligste Indhold af den første Afdeling af Siebecks Værk, den beskrivende Del, som afhandler Religionens Væsen og Udvikling. Idet han nu gaar over til at drøfte Religionens Sandhed, udtaler han, at det her ikke drejer sig om nogen enkelt Religions Sandhed, men om Gyldigheden af det religiøse Princip overhovedet. Denne Gyldighed kan kun begrundes ved, at Aabenbaringen — i den ovenfor angivne Betydning af Ordet — griber ind i den menneskelige Kultur og, skønt den ikke selv udspringer af denne, dog yder et nødvendigt Supplement til den.

Paa dette Punkt er det nu ikke ganske let at forstaa Siebecks Tankegang. I sin be- *[73]*
skrivende Del (som iøvrigt ikke er blot beskrivende) har han bestemt skelnet mellem Vurdering og Aarsagsforklaring, saaledes at disse ikke behøve at træde i Modsætning til hinanden, men betegne forskellige Synsmaader for Tilværelsen. Men nu opstiller han den Paastand, at en etisk Handling, en Handling, der gaar ud paa at hævde og gennemføre det Værdifulde i Virkelighedens Verden, kun bliver mulig, dersom denne i sidste Instans er underlagt en etisk Magt, og han finder heri en Begrundelse for Gudsbegrebet. Enhver etisk Handling hviler, mener han, paa den Forudsætning, at det er muligt at virkeliggøre de etiske Ideers Indhold indenfor Natursammenhængen, og denne Forudsætning er en religiøs Forudsætning. Om den etiske Magt, der her forudsættes, kan man kun ad Analogiens Vej gøre sig en Forestilling, men en saadan Brug af Analogien anser Siebeck for berettiget, naar den undgaar baade »Deismens« dualistiske Forhold mellem Gud og Verden og »Panteismens« Ophævelse af enhver Forskel mellem dem; derved naar man til en »Teisme«. — Der savnes her hos Siebeck en nærmere Undersøgelse baade af Analogiens Betydning og Berettigelse og af Forholdet mellem Vurdering og

Aarsagsforklaring. Hvad det første Punkt angaar, er dette saa meget des mærkeligere, som Siebeck selv tidligere i sin interessante Afhandling *Die metaphysischen Systeme in ihrem gemeinsamen Verhältnisse zur Erfahrung* (i andet Bind af Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie) har paavist Analogiens Betydning for enhver Spekulation, der gaar ud over Erfaringen. Det stod nu blot tilbage at anvende denne Betragtning paa de religiøse Forestillinger. Hvad det andet Punkt angaar, fremhæver han vel Vanskelighederne ved at forene den teleologiske og den kausale Betragtningsmaade i fuld indbyrdes Harmoni, men han mener, at den religiøse Bevidsthed ikke betragter Verden som en afsluttet Totalitet, men som Del af en højere Tingenes Sammenhæng, fra hvilken stedse nye skabende Kræfter kunne strømme ind i den. Jeg er ikke sikker paa, at den religiøse Bevidsthed her tydes rigtigt; den har i hvert Tilfælde meget ofte en Tendens til netop at betragte »Verden« som et Hele for sig, og Siebeck har selv fremhævet dette i sin Kritik
[74] af Mirakelforestillingen. Det er snarere for den videnskabelige Bevidsthed, at Verden ikke danner nogen afsluttet Totalitet. »Verden« er ikke noget videnskabeligt Begreb.

Idet Siebeck saaledes anerkender Berettigelsen af at tænke sig den naturlige Aarsagssammenhæng underordnet et etisk Princip, overser han ikke de Indvendinger, der stadigt rejse sig mod denne Betragtningsmaade ved Existensen af Smerte og Ondskab i en Tilværelse, der skulde have sin Grund i et saadant Princip. Han ser ganske vist ikke, at denne gamle Indvending særligt skarpt maa ramme »Teismen«, der tænker sig hint Princip i personlig Form. Men han indrømmer, at Vanskeligheden er uovervindelig for den religiøse Bevidsthed, saa meget end denne trøster sig med, at det Onde maatte være muligt i en Verden, hvor frie Væsener skulde udvikle sig. Han har givet det Kapitel i sin Bog, i hvilket dette Spørgsmaal drøftes, Overskriften »Theodice« og bemærker, at teoretisk er det i et Forsøg paa Theodice Gud, der skal forsvares, men at hvad det for den religiøse Bevidsthed gælder om, er at holde sit Haab oppe trods Anfægtelserne. Man kunde hertil bemærke, at forud for al »Theodice« gaar et Stadium, hvor det er Mennesket, der skal retfærdiggøres for Guds Domstol. Saa kommer først senere et Stadium, hvor Gud stedes for Mennesketankens Domstol; da begynder man at skrive Theodiceer. Derpaa kommer det tredie Stadium, hvor ingen af Delene sker, men hvor det tydeligt og klart gælder en Kamp for at holde Haabet oppe, og hvor de Forestillinger, man danner sig om, hvad der ligger udover Erfaringen, udtrykkeligt staa som Symboler for dette Haab.

Men naar det saaledes viser sig, at de Problemer, Videnskaben ikke løser, heller ikke løses i Religionen, ja netop fremtræde i denne i den skarpeste Form, saa er den Supplering af Kulturen, den Afslutning af Verdensanskuelsen, den religiøse Ide skulde bringe, ikke lykkedes. Nødvendigheden af at optage dette Supplement kan ikke paavises.

[75]

2. AUGUSTE SABATIER.

Det er et Tidens Tegn, at man ogsaa fra teologisk Side begynder paany at interessere sig for Religionsfilosofi. Denne Interesse har ellers været saa godt som forsvunden, efterat de Forhaabninger, man havde næret til den romantiske Spekulation, vare bristede. Den for faa Aar siden afdøde protestantisk-teologiske Professor i Paris AUGUSTE SABATIER har i sit Værk *Esquisse d'une philosophie* de la *religion d'après la psychologie et* l'histoire (5 éd. Paris 1898) sat sig til Opgave at behandle det religiøse Problem paa psykologisk og historisk Grundlag.

I psykologisk Henseende lægger Sabatier Vægten paa, at hvad der tilstræbes i Religionen ikke er en Løsning af »Verdensgaaden«, men af »Livsgaaden«. Det er det Gaadefulde og Modsigende i vort eget Væsen, der afføder den religiøse Trang, og Verdensforholdene interessere paa det religiøse Standpunkt kun, forsaavidt de antages at have Indflydelse paa Løsningen af det indre Livs Gaader. Den religiøse Trang er en Art højere Selvopholdelsestrang, som vækkes ved Disharmonierne i vort Indre, især ved Modsætningen mellem Afhængighed og Frihed, eller mellem Passivitet og Aktivitet. Vort Livs Strøm, der udspringer fra det Inderste i os, brydes og splittes som en afmægtig Bølge mod de ydre Tings Skær og Klipper. Det er Grunden til al Smerte, og da især til den højeste Smerte af alle, den, der betinges ved Disharmonien mellem vort Ideal og hvad vi kunne gennemføre i Virkeligheden. En Harmoni mellem disse Modsætninger naas ifølge Sabatier i Bønnen, den egentlige religiøse Akt. Her fremtræder nemlig paa én Gang Afhængighedsfølelsen overfor den hemmelighedsfulde Magt, vi føle os i Forhold til, og Frihedsfølelsen formedelst den Kraft, der fra denne Magt tilstrømmer os. Det Væsentlige i Bønnen er ikke de Ord, den iklædes, eller de Forestillinger, den knyttes til, men den indre Forbindelse af Hengivelse og Selvvirksomhed, der her gensidigt støtte hinanden og føre over i hinanden. Religionens Nødvendighed beror paa, at den udspringer af vore inderste Livsvilkaar. Derfor vil den vise sig selv der, hvor der er Antipati mod enhver *[76]* ydre Religion. Der er et indre Alter, som kan bevares og holdes i Hævd, selvom man omstyrter alle ydre Altre. Der gives kun én sand Ateisme: Frivolitet og Blaserethed.

Naar Trangen er stærk og inderlig, er Tilfredsstillelsen allerede given; den kommer ikke udefra. For Sabatier ligger hele Religionens Mysterium i Pascals Ord: »Du vilde ikke søge mig hvis du ikke havde fundet mig«. Svaret, Aabenbaringen er til Stede i selve Bønnens Mulighed, i den indre Kraft og Higen — hvoraf Bønnen udspringer. I samme Øjeblik Mennesket søger Gud, er det Gud, der søger Mennesket. Aabenbaringen er ikke

en Meddelelse én Gang for alle af uforanderlige Lærdomme, som det saa blot gælder at holde fast, men den bestaar i den Maade - paa hvilken Gudsbevidstheden hos den Enkelte og i Menneskeheden opstaar og udvikler sig.

Dette Aabenbaringsbegreb betegner Sabatier som det psykologiske eller det kritiske, i Modsætning dels til det mytologiske, dels til det dogmatiske Aabenbaringsbegreb. Det har sine store historiske Repræsentanter i de israelitiske Profeter og i Jesus, men det finder Anvendelse i enhver religiøs Personlighed. Den religiøse Inspiration er ligesaa hemmelighedsfuld som den poetiske, men ikke mere mirakuløs end denne. Den er en indre befrugtende Kraft, der virker i Harmoni med alle aandelige Kræfter og Love. Den profetiske Inspiration er kun en højere Grad af, hvad der rører sig i enhver stærkt bevæget religiøs Følelsestilstand. Maalestokken for Aabenbaringens Værdi ligger i den Berigelse, Frigørelse og Forhøjelse af det personlige Liv, den bevirker.

De Forestillinger og Handlinger, i hvilke Religionen finder Udtryk, variere med Tiderne. Det er Ortodoxiens, selv Reformatorernes store Fejl, at de ikke have skelnet mellem den religiøse Erfaring og dens Udtryk. Man har sammenblandet de psykologiske Fænomener og de teologiske Forklaringer. Ved ethvert Dogme maa der skelnes mellem den religiøse Erfaring, der ligger til Grund, og det mere eller mindre ufuldkomne Udtryk, Reflexionen har kunnet give den. Dette sidste Element er det mest variable Element i Religionen. Der kan gives tre Arter af dogmatiske Variationer. Dogmer kunne aftage
[77] og forsvinde af Mangel paa Anvendelse (par désuétude), idet den religiøse Erfaring ikke længere yder det Indhold, de skulle udtrykke. Saaledes gaar det med Antagelsen af dæmonisk Besættelse og af en personlig Djævel. Dogmer kunne dernæst faa et andet Indhold end det oprindelige, idet de fortolkes efter nye Erfaringer. En saadan Forskydning foregaar uafbrudt. Ved Inspiration, Inkarnation og Treenighed forstaa senere Slægter ikke det Samme som tidligere Slægter. Der heldes stadigt ny Vin paa de gamle Læderflasker. Endeligt kan der opstaa nye Dogmer som Udtryk for nye Erfaringer. Saaledes fremkom indenfor Protestantismen Retfærdiggørelsen ved Tro og det almindelige Præstedømme.

At proklamere Uforanderligheden af Kirkens Dogmer vilde være at proklamere Uforanderligheden af den Filosofi, der anvendtes til at udforme dem. Dogmatiken maa holde sig til de religiøse Erfaringer, hvis Udlægning den er. Og naar der anvendes visse Begreber for at kunne foretage denne Udlægning, saa maa den ogsaa anerkende de Resultater, Erkendelsesteorien kommer til angaaende vore Begrebers Betydning og Gyldighed.

Den religiøse Erkendelse er symbolsk Erkendelse. Til at udtrykke Følelserne af Tillid, Frygt og Kærlighed benytter den Billeder, der ere hentede fra menneskelige Forhold.

Symbolets Magt beror paa den nøje Sammenhæng mellem Følelse og Billede. Den religiøse Følelse skelner fra først af ikke mellem Indhold og Form; den er sig ikke bevidst, at den udtrykker sig symbolsk. Det er den kritiske Filosofi, der indskærper Symbolismens Uundgaaelighed, som baade Ortodoxien og Rationalismen hver paa sin Maade miskende. — Symbolerne kunne blive fælles for store Kredse, og der er Symboler, som maaske aldrig ville forsvinde fra det religiøse Liv.

Ikke blot Erkendelsesteorien fordrer Sabatier respekteret af Dogmatiken, ogsaa Erfaringsvidenskabens almindelige Metode. Han skelner, som vi have hørt, mellem Verdensgaaden og Livsgaaden. Verdensgaaden er det Videnskabens Sag at drøfte. Verden maa tages, som Videnskaben viser os, at den er, og Livsgaaden stilles saa ved Spørgsmaalet om, hvorledes Videnskabens Verdensbillede forholder sig til det aandelige Livs inderste *[78]* Trang, — om det indeholder Midler eller Hindringer for Tilfredsstillelsen af denne Trang.

Erfaringsvidenskabens Selvstændighed maa ogsaa komme Psykologien til Gode, og her staa vi (som jeg allerede har gjort opmærksom paa i min Religionsfilosofi §. 66) ved det vanskeligste Punkt i Sabatiers Religionsfilosofi. Han har ført alle det religiøse Livs Fænomener tilbage til religiøs Erfaring, saaledes som han nærmere beskriver denne, og han har hævdet, at alle religiøse Forestillinger ere Symboler, som udtrykke denne Erfaring. Men alligevel antager han, at Gud er Aarsag til den religiøse Erfaring, og her vilde da foreligge et Tilfælde, hvor et Erfaringsfænomen fik en teologisk Forklaring, hvad Sabatier selv udtrykkeligt har afvist Muligheden af, da Gud ikke selv er Led i Fænomenernes Række og derfor ikke kan bruges til videnskabelig Forklaring. Tilmed maa jo selve Gudsforestillingen som alle andre religiøse Forestillinger have en symbolsk Karakter.

Sabatiers teologiske Udgangspunkt viser sig dog ikke blot i hans Forsøg paa at forklare den religiøse Erfaring, men ogsaa i selve hans Beskrivelse af den. Han fremdrager kun en eneste Type for saadan Erfaring og lægger ikke Vægt paa Variationerne, skønt han i Principet anerkender deres Mulighed og deres Berettigelse. Ligesom hos Siebeck føle vi ogsaa her Savnet af et bredere psykologisk Materiale. Et saadant vilde maaske have ført til en mindre snever Bestemmelse af Religionens Natur. Dog hindre disse Indvendinger ikke, at man skilles fra den franske Teologs filosofiske Arbejde med Erindringen om en ædel, fin og begejstret Mand.

3. RUDOLPH EUCKEN.

Efter en Række Forarbejder (især *Die Einheit des Geisteslebens* 1888, og *Der Kampf* um *einen geistigen Lebensinhalt* 1896) har denne aandfulde Tænker, der virker i Idealismens

gamle Arnested Jena, udtalt sig om det religiøse Problem i sit Skrift *Der* Wahrheitsgehalt der Religion (1901).

[79] Det er ikke et religionsfilosofisk System, Eucken her har villet give. Et saadant er efter hans Opfattelse foreløbigt umuligt paa Grund af de uklare og usikre Forhold paa det religiøse Omraade; »Under vor Tids aandelige Anarki gives der ikke noget fast og anerkendt Tilknytningspunkt; al dybere gaaende Drøftelse maa gaa tilbage til det første Grundlag og bygge op fra ny derpaa. Saaledes maatte ogsaa jeg gennem en almindelig Undersøgelse af den menneskelige Tilværelse Skridt for Skridt arbejde mig hen til det Sted, hvor Religionens Problem bryder frem for saa strax at fremtræde som Midtpunktet for al Søgen efter vor Tilværelses Sjæl og Betydning«. Forfatteren erklærer sig selv for en Søgende, og han henvender sig til Søgende. Han finder i Tiden en stærk Længsel efter Religion forbunden med en tydelig Bevidsthed om Utilstrækkeligheden af Religionens nuværende Form. Den nye Livstype, som Renaissancen hævdede, og det nye Tankearbejde, som derved indlededes, førte bort fra Kristendommen. Men den storartede Kultur, i hvilken denne Livstype og dette Tankearbejde udformedes, har medført indre Forviklinger, og Troen paa dens Tilstrækkelighed er rokket. Derved kommer da Tanken frem, om der ikke i Religionen skulde være Noget, der ikke kan og maa gaa tabt. Der føles Savnet af et stort Maal, som ikke blot kunde kaste Lys over Menneskelivets store Kreds, men ogsaa hæve den Enkelte op over hans ofte smaalige Forhold. Og tillige trænge de gamle Livsgaader, man betragtede som løste eller dog som fortrængte, sig frem paany. Især føles der en skarp Modsigelse mellem Menneskets aandelige Anlæg og dets virkelige Tilstand. Alt dette fører til en Kamp mellem Religion og Kultur.

Men hverken Religionen alene eller Kulturen alene raader over Midler til at afgøre Kampen. Afgørelsen maa ske ved, at der baade indenfor Religionen og indenfor Kulturen skelnes mellem det Evige og det Forgængelige, og mellem det Uundværlige og det Uudholdelige. Der maa foretages en Revision af selve Grundbetingelserne for vort aandelige Liv, og at foretage en saadan er Filosofiens Sag. Ikke i den Forstand, at denne
[80] kan konstruere en Religion. Ti Religion er noget Faktisk, Udtryk for en real Existens, som kan paavises, naar den er der, men ikke kunstigt frembringes. Men da det her gælder Paavisning af en aandelig Kendsgerning, er Paavisningen ikke en ganske simpel Sag; der behøves aandeligt Arbejde for at finde Religionens ejendommelige Plads i Livets hele Sammenhæng. Filosofien kan ikke naa videre her end til at paavise Muligheder, som først gennem store Personligheder og ofte under store Omvæltninger i de menneskelige Forhold kunne omsættes til Virkelighed. Men dersom det kan godtgøres, at Religionen hænger sammen med vor Tilværelses inderste Grund, saa kan ethvert Angreb paa den

og enhver Kritik af den kun tjene til, at dens inderste, evige Kærne mere og mere lægger sig for Dagen.

Problemet stilles ved det aandelige Livs Stilling i Tilværelsen. Dets Bestaaen og dets Udvikling forudsætter, at der bagved og udover de aandelige Processer, Erfaringen viser os, ligger en evig og sammenhængende aandelig Verden (eine geistige Substanz, ein seelischer Bestand), der indeholder *Mulighederne* for nye Dannelser og *Udbyttet* af hvad der allerede har udviklet sig. Aandslivet maa være Mere end blot Fænomen, altsaa Mere, end Psykologien kan paavise. Det maa have et evigt Princip i sig. Ikke blot en psykologisk, men en metapsykisk Betragtning maa anlægges. For en saadan Betragtning ere Væsen og Værdi Et, idet dens højeste Genstand er selve Tilværelsens værdifulde Kærne. Kun ved en saadan Betragtning bliver et centralt Livsindhold muligt.

Den antike Kultur overvurderede Formen; den ved Renaissancen grundlagte Kultur overvurderede Kraften. Den sande Kultur, som har en religiøs Karakter, stiller *Væsensdannelse* (die Wesensbildung) i Modsætning baade til Formdannelse (die Formbildung) og til Kraftdannelse (die Kraftbildung). Baade Formen og Kraften skulle tjene et værdifuldt Indhold. Formdannelsen alene fører til Stivnen i plastiske Kunstværker, i hvilke det Evige antages at være udtrykt for alle Tider. Kraftdannelsen fører til rastløs Bevægelse, saa at al Væren opløses. Væsensdannelsen derimod hævder en stadig Vexelvirkning af Evighed og Tid, idet de evige Muligheder gennem Arbejdet i Tiden omsættes til Virkelighed, og *[81]* idet paa den anden Side dette Arbejdes Udbytte bevares i Evighedens Form. Bevarelse af det Givne og Frembringelse af nyt Indhold maa gaa Haand i Haand, for at vi kunne trænge frem til den sande Virkelighed.

Den Tankegang, der hævder »Væsensdannelsens« Mulighed og Nødvendighed, kalder Eucken den *noologiske* (af noos, Fornuft, Aand, der hos Nyplatonikerne stilles over psyche, Sjæl), og han stiller den i Modsætning til den psykologiske Betragtning, som blot beskæftiger sig med det i Erfaringen givne Bevidsthedsliv. Det er efter hans Overbevisning ikke noget Nyt, han herved proklamerer, men en gammel Sandhed, som især KANT har indskærpet ved sin bestemte Skelnen mellem den logiske, den etiske og den æstetiske Betragtningsmaade paa den ene Side, den empirisk-psykologiske paa den anden Side. Her staar Gyldighed eller Værdi i Modsætning til Virkelighed — men saaledes, at Gyldigheden tilsidst hævdes som den højeste Virkelighed. — Den noologiske Tankegang er forskellig fra en tidligere Tids spekulative eller metafysiske Tankegang, som troede at kunne vinde en Forstaaelse af Fænomenerne ved teoretiske Abstraktioner. Den noologiske Metode bygger paa Erfaring, paa Faktum. At forklare noologisk vil sige at indordne en aandelig Livsytring i det aandelige Livs Helhed, paavise dens Stilling og dens Opgave

indenfor denne Helhed, og derved belyse og befæste den. Denne Forklaring er forskellig fra den psykologiske, som blot bestaar i Paavisningen af de Processer, gennem hvilke Mennesket erhverver og tilegner sig et aandeligt Indhold. Begge Metoder maa anvendes, forat Modsætningen mellem Idealisme og Realisme kan overvindes. Idealismen har hævdet Aandsindholdets Selvstændighed og Egenværdi; Realismens Berettigelse beror paa dens Fremhæven af de naturlige Betingelser. Den realistiske Betragtningsmaade kommer til sin Ret, hvor det indenfor den aandelige Helhed, den noologiske Opfattelse hævder, lykkes at finde de specielle Aarsager og Love; men den har Uret i at mene, at Aarsagsforklaringen kan afgive den sidste Maalestok for Sandhed. Idealismen har med Rette fordret et værdifuldt Indhold for Tilværelsen, men har set bort fra de reale Betingelser.

[82] Den noologiske Betragtning fører nu ifølge Eucken netop til den Kendsgerning, Religionen hævder: Nærværelsen af et absolut Aandsliv, ophøjet over og dog virkende i de i Erfaringen fremtrædende Livsfænomener. Der gives ingen Religion uden levende Nærværelse af en højere Verden i vor empiriske Verden — men saaledes at disse to Verdener staa i et irrationelt Forhold til hinanden. Religionen kan bestaa uden Gudetro; det er den ægte Buddhisme et Exempel paa. Men uden Udblik ud over Erfaringsverdenen er Religion et tomt Ord. Motivet til Religion ligger i Modsætningen mellem Væsen og Existensform: i den blotte Erfaring staar Aandslivet som et Tillæg til det Materielle, som en Bisag; men dette strider mod de ubetingede Krav, Aandslivet stiller, og de ophøjede Værdier, det hævder.

Ud fra Religionens Grundpaastand tager Virkeligheden sig anderledes ud end før. En fra Religionen udgaaende Verdensbetragtning vil rette sit Øje mod det Blivende (i Modsætning til det Omskiftende), mod det Frie (i Modsætning til det blot Naturlige) og mod det Fornuftige (i Modsætning til det Ufornuftige). Den vil særligt mærke sig de Punkter, hvor en ny Sfære begynder, saaledes Overgangen fra det Uorganiske til det Organiske, fra Naturlivet til Sjælelivet, fra Sjælelivet til Aandslivet, og den vil opfatte denne Trinrække som en Udfoldelse af det Inderste i Tilværelsen. Men bevises kan en saadan religiøs Verdensopfattelse ikke. Den har Karakteren af en Overbevisning, ikke af en Videnskab. Det er Filosofiens Sag at bestemme Forholdet og Grænsen mellem den videnskabelige og den religiøse Verdensbetragtning.

Motivet til Religion ligger i en aandelig Trang. Det drejer sig ikke om Menneskets empiriske Lyksalighed og dens Bestaaen, men det Afgørende er Aandslivets Helhed og Enhed, Grundlaget for alle specielle og individuelle Livsytringer. Det er dets Bestaaen, der staar paa Spil, idet den blotte Erfaring ikke bekræfter den. Det kommer da an

paa, om der kan vækkes en stærk Trang til at fastholde en Overbevisning paa dette Punkt. Empirisk set er der Grunde nok til Tvivl. Erfaringen viser os ingenlunde Aandens Verden som en selvstændig Verden, end mindre som Hovedsagen i Tilværelsen. Og under Kulturens Udvikling ofres Personlighederne for Samfundet og Fremskridtet. Indenfor *[83]* selve Aandslivet røre disharmoniske Tendenser sig; Del staar mod Del, og Del staar mod Helhed; aandelige Retninger bekæmpe hverandre, og det Onde viser sig at være en virkelig Magt.

Overfor de Tvivl, der saaledes rejse sig, fremhæver Eucken for det Første, at selve den stærke Følelse af Disharmonien er en Følge af, at der stilles store Fordringer til Livet. Lidelsens Bitterhed og Modstandens Haardhed vidne om Dybden af vor Existens og om højere Kræfters Tilstedeværelse i vort Væsen. Med Modsætningerne vilde ogsaa Smerten falde bort. Det var aldrig i Tider med ulykkelige Oplevelser og tunge Forviklinger, at Menneskeheden tvivlede om sin ideale Opgave, men derimod trivedes denne Tvivl i saadanne Tider, hvor trægt Velbehag og indbildt Mættelse raadede.

For det Andet er det Euckens Overbevisning, at hin Tvivl maa bekæmpes ved en kraftigere og mere koncentreret Form for *Religion* end den ubestemte og universelle *Religion*, som i det Foregaaende er beskreven. Han henpeger til de store Personligheders Betydning i Religionernes Historie. Hos dem rørte det Guddommelige sig paa dybere og kraftigere Vis end hos Andre, og de formaaede at udtrykke Livets mangfoldige Erfaringer i klare og glødende Billeder. Et nyt Liv brød her igennem paa afgørende Maade og greb bestemmende ind i Slægtens historiske Udvikling. Ved at fremdrage deres Betydning gøre vi Overgang fra *den universale* Religion til *den karakteristiske* Religion.

»Karakteristisk Religion« betegner hos Eucken de historiske eller positive Religioner, forsaavidt de — hver paa sin ejendommelige Maade — give et nyt, i sine Grundtræk klart Totalbillede af Livet og stille dette Billede i Modsætning til Erfaringens Verden. Den adskiller sig fra »den universale Religion« ved den bestemte Udformning, uden hvilken en saadan Modsætning til Erfaringsverdenen ikke kan opretholdes. Den udspringer af store Personligheder og hæver sig over al Folkekultur som en umiddelbar Ytring af Aandslivets inderste Væsen. Uden saadan karakteristisk Religion er selvstændig Inderlighed ikke mulig. Det drejer sig her ikke om en blot Udsmykning af Livet, men om et nyt Livs, en ny *[84]* Virkeligheds Gennembrud. Dog ere de Gennembrud, de store positive Religioner vidne om, kun Højde- og Vendepunkter indenfor en stor Proces. Det Guddommelige, som her bryder igennem, er ikke først opstaaet paa disse bestemte Steder.

Det højere Liv, der saaledes bryder frem, formaa vore Begreber ikke at udtrykke. Fantasien maa komme os til Hjælp med sine Symboler. Og her ligger Religionens saarlige

Punkt. Fantasien bestemmes stedse ved det givne Kulturtrin og dets Overleveringer, og Symbolerne ville derfor faa en historisk Karakter. Der vil engang komme en Tid, da det, der maaske for Aartusinder var Udtryk for den højeste Sandhed, og som for den menneskelige Bevidsthed havde indgaaet en inderlig Forbindelse med det religiøse Indhold, rokkes i sin Betydning og maa vige Pladsen for nye Former — ofte først efter svare Rystelser og haarde Kampe, under hvilke Tvivlen fra at være rettet mod Symbolerne kan gaa over til at angribe Religionens inderste Kærne.

Den universale Religion er stadigt nødvendig som Korrektiv for eller Indledning til de karakteristiske Religioner, der overladte til sig selv let indsnevres og blive til blotte Trøstemidler. De karakteristiske Religioners Betydning beror ikke paa, at nogen af dem skulde have fundet afsluttende Udtryk for den højeste Sandhed, men paa deres levendegørende og forhøjende Virken under Tidens Uro og Omskiftelser. Det maa stedse paany prøves, om det historisk Overleverede virkeligt udfører et saadant Arbejde. Men Kirken har en Tendens til at stille sig slavisk overfor et en Gang for alle givet Forbillede og opfatte al Sandhed som bestaaende i Efterligning og Gentagelse. Den isolerer det Højeste og giver det derved en passiv Stilling overfor det virkelige Liv. Derved bliver Kamp stedse nødvendig paa det religiøse Omraade. Det er de store religiøse Personligheders Betydning, at de nøde os til at vælge. —

Hvad der især bestemmer Euckens Plads i den moderne Religionsfilosofi, er hans afgjorte Overbevisning om, at Værdierne kun kunne hævdes, naar der bagved og ud
[85] over Erfaringens Verden antages en højere Virkelighed, i hvilken det Aandsliv, der i Erfaringen fremtræder spredt og i skiftende Former, bestaar i Enhedens og Evighedens Form. Paa en ofte dybsindig og stemningsfuld Maade hævder han denne Modsætnings Nødvendighed, — snart saaledes, at han minder om den gamle Mystik, snart saaledes, at han minder om den romantiske Idealisme, og snart saaledes, at det er den personlige Livskamps ophøjede Poesi, der faar Udtryk i hans Ord. Dog betoner han meget stærkt, at Filosofien her kun kan paavise Muligheder, og at det er gennem profetiske Personligheder, saadanne Muligheder vinde Virkelighed og bestemt Form. Naar han — forat undgaa Subjektivismen — hævder Nødvendigheden af en Metafysik (eller en »Metapsyki«), saa er det dog egentligt i Kraft af det Sandes, Skønnes og Godes *Værdi*, at denne Metafysik skal være nødvendig. Hvad han kalder den »noologiske« Metode, adskiller sig fra den psykologiske Metode derved, at den vil paavise, at hin Værdi kun kan hævdes ved Antagelse af en Helhedssammenhæng, der bærer de i vor Erfaring spredt og flygtigt optrædende værdifulde Livsytringer. Især lægger den noologiske Betragtningsmaade Vægt paa de store Gennembrud, de betydningsfulde Begyndelser og de

kvalitative Forskelligheder indenfor Aandslivet, som vi kende dette i Erfaringen. Han anser Erfaringsvidenskabens Forsøg paa at paavise Kontinuitet i Fænomenernes Verden for haabløse, men fortolker Bruddene paa den empiriske Kontinuitet som enkelte Udslag af en stor transscendent Kontinuitet, et Mulighedernes, Endemaalenes og Værdiernes Rige, der kun glimtvis aabenbarer sig i Endelighedens Verden. Derved er det, han er beslægtet med den romantiske Idealisme. Men Noologien adskiller sig fra den spekulative Metode derved, at Antagelsen af en saadan Helhedssammenhæng udtrykkeligt kun grundes paa Erfaringen om det Værdifulde. Det synes da klart, at Udgangspunktet er empirisk og personligt. Han faar Fart til at gaa over fra Erfaringen til »Metapsykien« gennem den Spænding, som frembringes ved et stort Dilemma. Enten — paastaar han — maa man betragte Aandslivet som et flygtigt Fænomen, et Vedhæng ved den materielle Natur, — eller man maa antage, at det i sig selv udgør en stor Totalitet og er Et med Tilværelsens *[86]* inderste Kærne. Dette Dilemma kommer frem hos ham, baade hvor han udvikler Ideen om »den universale Religion«, altsaa vil gøre Overgangen fra det empiriske Standpunkt til et religiøst Standpunkt af mere ubestemt Art, og hvor han gaar over til den »karakteristiske Religion«, altsaa vil paavise Nødvendigheden af en historisk udformet Religion. Karakteristiske ere især følgende Udtalelser: »Ved denne Afgørelse staar ikke dette eller hint, men Aandslivet som Helhed paa Spil. I Menneskets Erfaring fremtræder Aandslivet i en uholdbar Mellemstilling; fra denne maa Mennesket enten vende tilbage til den blotte Natur og bekende, at al ejendommelig Stræben kun var en tung Drøm, eller modigt gaa fremad og sikre den nye Stræben en ny Verden. Kun en uklar Tænkemaade kan søge en Mellemvej mellem disse Veje, og kun et mat Sindelag kan roligt udholde Dilemmaet. I hvert Tilfælde staar det fast, at uden Religion gives der ingen Sandhed Aandslivet og ingen indre Storhed i Mennesket.« (Der Wahrheitsgehalt der Religion. p. 238.) »Er det menneskelige Liv et blot Tillæg til Naturen, eller er det Begyndelsen til en ny Verden? Af dette Spørgsmaals Besvarelse afhænger al Udformning af vore Forhold, hele Retningen af vor Handlen. Religionen vil hæve den menneskelige Tilværelse op paa en over Verden hævet Højde og derved redde vort Liv fra den Intethed, som det ellers sikkert forfalder til. Er dette dens Forsøg kun en Ikarusflugt, saa falder alt Haab bort, saa staar det Ædleste og Bedste som tom Indbildning, saa ender det Hele i Ufornuft.« (ibid. p. 319). —

Hvad der skal drive os til at vælge her, det er dog stedse tilsidst den personlige Livserfaring, særligt den Grad, i hvilken man betages af Værdiernes Skæbne i Virkeligheden. Der synes ikke at være nogen Grund til at indføre en ny Terminus; »Noologi« er hverken nogen nødvendig eller nogen heldig Berigelse af den allerede i Forvejen tilstrækkeligt forsynede filosofiske Terminologi. Af en privat Udtalelse af Eucken, som

jeg haaber at kunne anføre uden at begaa en Indiskretion, ses det klart, at det er den personlige Erfaring om Livets Modsætninger, særligt af den store Modsætning mellem
[87] Ideal og Virkelighed, der har bestemt hans eget Valg og ført ham til »Noologien«. I et Brev, han skrev til mig efter Læsningen af min Religionsfilosofi, udtaler han, efter at have dvælet ved den overvejende psykologiske Karakter af mit Forsøg paa at behandle Problemet: »Mich treibt es, bei allem Gegensatz zur alten ontologischen Metaphysik, immer wieder zur Metaphysik und so auch zu einer metaphysischen Begründung der Religion; ich fürchte ohne das dem Subjectivismus zu verfallen, und dagegen sträube ich mich namentlich deswegen, weil ich stärker unter dem Eindruck der grossen, in der Erfahrung unlösbaren Konflikte unseres Daseins stehe, kurz gesagt, dualistischer denke und denken muss.« I denne Udtalelse peger Eucken direkte hen til individuel Erfaring som bestemt ved den enkelte Personligheds Ejendommelighed. Det er den, der bestemmer hans Standpunkt. Men jo klarere dette Grundlag fremtræder, des naturligere bliver det dog at anvise Religionsfilosofien den Opgave at undersøge den psykologiske Jordbund, af hvilken de forskellige religiøse Standpunkter voxe frem, og dertil knytte en erkendelsesteoretisk og en etisk Prøvelse af de Tanker og de Bestræbelser, som disse Standpunkter give sig Udslag i. En ganske særegen Metode behøver da Religionsfilosofien ikke, og den saakaldte »Noologi« er jo ogsaa selv en »Mellemvej« mellem Spekulation og praktisk Tro. Som Spekulation henfalder den til Erkendelsesteoriens, som praktisk Tro til Psykologiens og Etikens Behandling. Den Opfattelse af Religionsfilosofiens Opgave og Fremgangsmaade, som heraf følger, synes at være mest i den kritiske Filosofis Aand, i hvilken jo Eucken — ligesom Siebeck og Sabatier — vil arbejde. Den »metafysiske« Begrundelse af Religionen, som Eucken kræver af Filosofien, viser sig efter hans egne Udtalelser tilsidst at støtte sig til Trangen til Afgørelse af et stort praktisk Dilemma.

Jeg finder i Euckens Standpunkt — i den »Noologi«, der fører ham til hans religiøse Metafysik — et Exempel paa, hvorledes personlig Livserfaring kan føre til Tro paa Værdiens Bestaaen. For mig er enhver Tro, selvom den fremtræder i de mest filosofiske Former, stedse kun *Genstand* for Filosofi, ikke selv *Produkt* af Filosofi. I hvert Tilfælde
[88] er den Filosofi, der producerer den, selv Produkt af personlig Livserfaring. Filosofien som Videnskab raader nu engang ikke over andre Metoder end den logisk sluttende, den psykologisk forklarende og den etisk vurderende.

Men fra mit Standpunkt faa saadanne Arbejder som Euckens, og det Samme gælder Sabatiers, en overordentligt stor Interesse ved den klare Maade, paa hvilken de afgørende Motiver for religiøs Livsanskuelse træde frem. To idealt sindede, af Livet grebne og med Tankens Energi udrustede Mænd have her udtalt sig om et af de største menneskelige

Problemer.

II.
RELIGIONSPSYKOLOGISKE UNDERSØGELSER.

Et gennemført Forsøg paa at gaa tilbage til umiddelbar Erfaring ved Behandlingen af det religiøse Problem maa særligt henvende Opmærksomheden paa det Punkt, hvor Bevidstheden fra umiddelbar Oplevelse gaar over til at forme en Dom, altsaa paa den første Opstilling eller uvilkaarlige Tilblivelse af en religiøs Sætning. Hvad der her gaar for sig, kan ikke være væsensforskelligt fra, hvad der altid gaar for sig ved Overgangen fra Iagttagelse til Dømmen. Den religiøse Bevidsthed har hverken en Psykologi eller en Logik, der er forskellig fra den almindelige Psykologi og Logik, og de religiøse Domme maa blive til, som alle andre Domme blive til. Hvad der er ejendommeligt for de religiøse Domme, er, at den Erfaring, de tilsidst grunde sig paa, er en Følelseserfaring, en Erfaring om visse Oplevelsers Værdi som fremhjælpende eller hæmmende, og at de Oplevelser, der her er Tale om, angaa Forholdet mellem Ideal og Virkelighed, mellem Værdiernes og Realitetens Verden. Religiøse Værdier ere derfor Værdier i anden Potens eller sekundære *[89]* Værdier: de forudsætte, at Mennesket kender Noget, der giver Livet Værdi (hvori dette saa bestaar), og at han saa erfarer, at der er Magter i Verden, som fremme eller hæmme dette Værdifulde. Paa den religiøse Følelses Højdepunkter falder naturligvis Forskellen mellem primær og sekundær Værdi bort; der kendes intet Hvorfor og anvendes ingen Prædikater. I mest udpræget Form sker dette i Mystiken. Men hvor der kan finde en Dømmen Sted, altsaa være Tale om Udsagn af religiøs Bevidsthed, der vil — paastaar jeg — en nærmere Analyse godtgøre, at hvad der udsiges Noget om, er Forholdet mellem Værdi og Virkelighed, saaledes som Individet mener umiddelbart at have erfaret dette. Religiøse Domme angaa Værdiernes Skæbne i Virkelighedens Verden. — Herved maa det dog vel bemærkes, at religiøse Domme ikke altid, maaske endog saare sjeldent, dannes paa første Haand.

Ved enhver Domsdannelse maa der (som jeg nærmere har udviklet i min Afhandling Det psykologiske Grundlag *for logiske Domme*) skelnes mellem Udgangsforestillingen og Slutningsforestilling. Ved den sproglige Formulering af Domme optræde disse to Forestillinger som logisk Subjekt og logisk Prædikat. Ved Domsprocessens Begyndelse har Udgangsforestillingen en vis Ubestemthed, som søges hævet ved Opdagelsen af et Prædikat, en nærmere Bestemmelse, der sker gennem Analyse af Udgangsforestillingen

og af den Sammenhæng, i hvilken den forekommer. Jo rigere Udgangsforestillingens Indhold er, des vanskeligere vil det være at finde en definitiv Slutningsforestilling, et afsluttende og adækvat Prædikat. I denne Henseende frembyder den religiøse Bevidsthed, saaledes som den fremtræder i Historien, de største Forskelligheder. Jo snevrere baade Værdiernes og Virkelighedens Verden er, og jo mere elementært Forholdet mellem dem fremtræder, des lettere er det for Mennesket at slaa sig til Ro ved et Prædikat og dermed afslutte den religiøse Tænkning. Her er alle mulige Grader lige fra Fetischismens og Animismens begrænsede og barnlige Prædikater til den højeste Mystiks sublime Grænsebegreber. Og den Proces, ved hvilken Slutningsforestilling her knyttes
[90] til Udgangsforestilling, er snart uvilkaarlig Ideassociation, snart Efterligning og Vane, snart spekulativ Grublen, snart bekymret Søgen og Spørgen. Udgangsforestillingens Indhold er ved religiøs Erfaring det harmoniske eller disharmoniske Forhold mellem Værdi og Virkelighed, og Slutningsforestillingen skal angive, hvad det er, der lægger sig for Dagen i dette Forhold. Dersom en saadan Slutningsforestilling vindes eller findes, er Overgangen gjort fra Erfaring til Tro. Gudsbegrebet i dets forskellige Former er det Grundprædikat, i hvilket den religiøse Bevidsthed søger at faa Udtryk for og Forklaring af sine dybeste og væsentligste Erfaringer. Ordet Gud skal betyde »den, til hvem der ofres«, altsaa den, til hvem Mennesket føler sig i Gæld, til hvem det fører sine Erfaringer om Forholdet mellem Værdi og Virkelighed tilbage. Men hvem er det? Qvid est quod amo, quum te amo? spørger Augustinus. Her ligger Mulighed for stedse ny Grublen, især da Udgangsforestillingen ikke er konstant, eftersom Forholdet mellem Værdi og Virkelighed stedse ændrer sig. Der findes i Goethes Faust en Monolog, som egner sig godt til Exempel paa, hvad her menes med religiøs Erfaring. I Scenen »Wald und Höhle« foretager Faust et Opgør. Naturens og Tankens store Skatte ere aabnede for ham; han kan fordybe sig i den indre som i den ydre Verden i Forstaaelse og Stemning; men tillige er der medgivet ham en dæmonisk Ledsager, som han ikke kan undvære, og hvis Kulde og Frækhed forvandler hine høje Gaver til et Intet — samtidigt med, at han vækker det sanselige Begærs flammende Ild. Til en Slutningsforestilling kommer det her ikke; vil man søge en saadan i Digtet, maa den findes dels i Prologen til første Del, dels i Slutningen af anden Del. — Den store Modsætning, Goethes Faust her gør Rede for, ligger — kun i endnu skarpere Form — til Grund for Schopenhauers Livserfaring, og Schopenhauers Filosofi var i sin inderste Grund et Forsøg paa at finde en Slutningsforestilling som Udtryk for denne Erfaring. —

Umiddelbar religiøs Erfaring er et Ideal, da ethvert Menneske, vi kende, begynder under Indflydelse af en Tradition og strax tyder sine Oplevelser ved Overleveringens Hjælp,

eller maaske nøjagtigere, strax ser dem i de Former og den Belysning, Overleveringen *[91]*
har lagt tilrette. Allerede Indlevelsen i Sproget bevirker, at der her ikke kan være Tale om absolut oprindelig Erfaring. Enhver religiøs Erfaring er mere eller mindre konfessionel. Baade Værdierne, Virkeligheden og Forholdet mellem dem opfatter Mennesket fra først af under Indflydelse af Forestillinger, som det ikke selv har dannet paa egen Haand, endsige selv udledet af sine Erfaringer. Det vil da være af stor Interesse at undersøge, hvorledes de overleverede Forestillinger efterhaanden ændres ved Individets egne fremskridende Erfaringer, og dernæst at anstille en Sammenligning mellem religiøse Standpunkter og Udviklingsprocesser, der bestemmes ved væsentligt forskellige Udgangspunkter.

Der foreligger nu om alle her berørte Emner — baade om religiøse Domme som Værdidomme, om en konfessionel Religiøsitets Former og Modifikationer og om komparativ Religionspsykologi — en Række Arbejder, der for største Delen ere fremkomne efter Afslutningen af min Religionsfilosofi, og som det vil have sin Interesse at faa karakteriserede.

1. OM RELIGIØSE DOMME. *(MAX REISCHLE).*

De Forsøg paa Religionsfilosofi, som vi i det første Kapitel beskæftigede os med, vare mere eller mindre konsekvent byggede paa den kritiske Filosofi og dens Sondring mellem rent teoretiske Domme og Værdidomme. Indenfor Teologien har denne Distinktion i de senere Aar spillet en ikke ringe Rolle, især hos ALBRECHT RITSCHL og hans Disciple. Auguste Sabatier staar denne Retning nær, og han taler da ogsaa om Værdidomme (jugements d'estimation ou de dignité). Den Vægt, der lægges paa Forskellen mellem de to Arter af Domme, er karakteristisk for den nyeste Tids Bestræbelser for at føre Religionen tilbage til umiddelbar Erfaring og bestemme denne Erfarings egentlige Beskaffenhed. Det er gennem Undersøgelsen af Værdidommene, at der i den nyeste Tid er kommet en Berøring mellem Teologi og Filosofi, som ellers i de sidste halvhundrede Aar — især paa Grund af Teologiens mere og mere udpræget konfessionelle Karakter — have staaet hinanden *[92]*
fjernt. — Jeg skal her som Exempel henlede Opmærksomheden paa en Afhandling af MAX REISCHLE: *Werturteile und Glaubensurteile.* (Halle 1900).

En Værdidom forudsætter ifølge Reischle en Værdifølelse, der er forskellig fra den blotte Lystfølelse. Forudsætningen for en Værdifølelses Opstaaen er, at Tilfredsstillelsen angaar hele Jeget (das Gesammt-Ich), ikke en enkelt Del eller Tilstand af Jeget. Værdi tillægger jeg en Ting, om hvilken jeg ad Eftertankens Vej har indset, at den vil tilfredsstille mit Jeg som Helhed. Dog indrømmer Reischle, at Grænsen mellem »hele Jeget« og dets enkelte Dele eller Tilstande er flydende. Hvad han vil fremhæve, er især det, at der forud

for *Værdidommen* gaar en sammensat Proces, ved hvilken Værdifølelsen naar en Klarhed og Sikkerhed, den blotte Lystfølelse mangler.

Værdidomme kunne ifølge Reischle være af to Arter: naturale og ideale (eller normative).

Naturale Værdidomme ere begrundede i Menneskets Natur og Livsvilkaar, der bestemme den Tilfredsstillelse, der er mulig for det. Her gøre sig mange Forskelligheder gældende mellem de forskellige Individer, men da Interesserne dog til en vis Grad ere solidariske, kan der gives kollektive Værdidomme, og da Livsvilkaarene til en vis Grad ere fælles, kan der gives generelle Værdidomme. Hvor en ydre Maalestok (f. Ex. Penge) er mulig, kan Værdidommen faa en objektiv Karakter, saa at maaske endog dens subjektive Oprindelse glemmes.

Ideale eller normative Værdidomme forudsætte en Ide eller en Norm, som vi anerkende og vente anerkendt af Andre. Herhen høre æstetiske, etiske, intellektuelle og religiøse Værdidomme. Disse bestemmes ikke blot ved den Maade, paa hvilken vi passivt bestemmes udefra, men væsentligt ved Overensstemmelsen med en Lov, der gælder for vor egen Aands Virksomhed. Ved etiske Værdidomme f. Ex. følge vi en Norm eller en Ide, som formaar at føre vor Villie til Harmoni og Frihed. Ved religiøse Værdidomme er den tilgrundliggende Ide den Betydning, det har at underkaste sig en højeste Magt for ved Enhed med den at naa den højeste Frihed overfor Verden. De ideale Værdidomme
[93] gøre Fordring paa Almengyldighed, fordi Ingen kan fornegte de Ideer, der betinge dem, uden at opgive sin Personlighed, sit Væsens Frihed og indre Sammenhæng. —

Forskellen mellem naturale og ideale Værdidomme er — hvad Reischle ikke har bemærket — aabenbart ligesaa flydende, som han selv indrømmer, at Forskellen mellem Lystfølelse og Værdifølelse er. Hint »Jeg som Helhed«, Værdifølelsen skal forudsætte, indeholder nemlig en Norm, der allerede gælder for de specielle og skiftende Elementer og Tilstande; disses Værdi bestemmes ved Forholdet til det. Og desuden maa paa den anden Side »Jeget som Helhed« selv godtgøre sin Værdi overfor de enkelte Elementer og Tilstande, hvis Underordning kræves; det er ingenlunde selvfølgeligt, at Helheden har Ret overfor det enkelte Element eller den enkelte Tilstand. Endeligt beror jo ifølge Reischle selv de æstetiske, etiske, intellektuelle og religiøse Aandsfunktioners Værdi paa, at de skaffe vort Væsen Harmoni og Frihed; — men det vil ikke sige Andet, end at de gøre et »Jeg som Helhed« muligt, og de ideale Værdidomme blive fra denne Side set ikke forskellige fra de naturale. Det er derfor ingenlunde let at opstille Værdimaalere paa det aandelige Omraade, hvor der er den inderligste Vexelvirkning og gensidige Bestemmelse af Elementerne indbyrdes og mellem Elementer og Helhed. Indenfor den individuelle

Bevidsthed, ligesom indenfor Samfundet, kæmpe de forskellige Værdimaalere. Enhver Ides eller Norms Værdi skal selv godtgøres — og derfor stilles Problemet stedse paany. Af alle Værdidomme frembyde netop, som jeg et andet Sted har vist, de, der føre til Opstilling og Anerkendelse af en Norm, de største Vanskeligheder for Teorien. Overgangen fra det »Naturale« til det »Normative« (Ideale) indbefatter store Problemer, som en blot Klassifikation af de faktisk givne Værdidomme let tildækker. Reischle har klart Øje for det analoge Problem, der opstaar, naar de forskellige Religioner, hver med sine Grundværdier, staa overfor hverandre; men han har ikke set, at Kampen allerede kan begynde i den Enkeltes Indre, og at en ledende Ide eller Norm stedse er Resultatet af en saadan, mere eller mindre heftig Kamp. —

I den sidste Del af sin Undersøgelse drøfter Reischle, hvorvidt *Trossætninger* kunne *[94]* kaldes Værdidomme. Han indrømmer, at Autoritet og Tradition spille saa stor en Rolle baade i den protestantiske og i den katolske Kirke, at de Trossætninger, de Enkelte hylde, ikke kunne kaldes Værdidomme i den Betydning, at disse Enkelte selv have udledet dem af deres Værdierfaringer. Derimod anser Reischle det for utvivlsomt, at Trossætningerne maa kaldes Værdidomme, naar der spørges, hvorpaa deres Fordring om Gyldighed principielt beror. De ere Værdidomme af ideal eller normativ Art; deres Betydning bestaar i, at de angive Betingelser for Saligheden, d. v. s. for Personlighedens fuldstændige Harmoni og Frihed. Det vilde være urigtigt at kalde dem Postulater, som om det blot var vor egen Trang og Higen, der i dem formulerede, hvad der kunde volde Tilfredsstillelse. Der ligger ved de religiøse Domme bestemte Kendsgerninger til Grund, for den Kristne saaledes Jesu Liv og Død, og de religiøse Domme udtrykke Tilliden til saadanne Kendsgerningers Magt og Betydning. Den Kristne tror paa Kristus, fordi han kun i Tilslutning til ham kan finde det sande Liv. Om alle historiske Religioner gælder det, at visse givne Fænomener — Personer og Begivenheder — tydes som guddommelige Aabenbaringer, og de religiøse Domme udtrykke Tilliden til disse Aabenbaringer. Paafaldende, især velgørende eller ødelæggende Fænomener i Naturen, i det bevidste eller det ubevidste Sjæleliv, i Folket eller i Historien vække den uvilkaarlige Forestilling om, at højere Magter her virke til Menneskers Vel eller Ve. Ofte dikteres Dommen af Frygt, oftest dog af Tillid. Og jo højere en Religion staar, des mere er det etiske Ideer, der diktere Dommen. Selve det, at Noget kaldes »Aabenbaring«, er altsaa efter Reischle en Værdidom; det beror paa, om vedkommende Personligheder eller Begivenheder staa som Former for store Værdiers Indtræden i Historien, og om de kunne blive Genstand for tillidsfuld Tilslutning og Hengivelse. En rent objektiv Afgørelse af Striden mellem forskellige Aabenbaringer er derfor umulig. Dette er en nødvendig Konsekvens af Empirismen i Religionsfilosofien,

og Reischle drager ogsaa denne Konsekvens, som han kun fornegter ved at sætte Ordet
[95] »Aabenbaring« med Anførselstegn, hvor det ikke drejer sig om hans egen Religion.

2. DEN RELIGIØSE FØLELSES PATOLOGI. *(MURISIER).*

For at kunne paavise Elementerne i den religiøse Følelse kan det være hensigtsmæssigt at studere den i saadanne Former, i hvilke den antager en sygelig Karakter. Det Sygelige bestaar i, at Elementer, der ellers forekomme i harmonisk Sammenhæng med andre Elementer, udsondre sig og optræde med overvældende Styrke, saa at de beherske hele Livets Gang. I sit Skrift *Les maladies du sentiment* religieux (Paris 1901) har E. *MURISIER* (Professor i Neufchâtel) sat sig den Opgave at undersøge den religiøse Følelses sygelige Former, som han mener at kunne føre tilbage til to, Extasen og Fanatismen, hin det extreme Udtryk for den religiøse Følelse i dens individuelle Form, denne dens extreme Udtryk i social Form. Disse to Former staa i Modsætning til hinanden: den ene fører til absolut Isolering, den anden til udadgaaende Virken og til Forbindelse med Andre. Men der ligger, som Murisier viser, en og samme Trang til Grund ved begge Typer. Mystikeren ser i Isolationen og i Bortfjernelsen af al Mangfoldighed fra Bevidstheden det eneste Middel til at bevare Enheden og Sikkerheden, til at fastholde Livets totale Retning mod et eneste Maal. Hans Aand mangler Energi til at magte Livets Mangfoldighed i ham og udenfor ham, og han samler sig derfor paa et eneste Punkt. Fanatikeren søger derimod at opnaa Enhed og Sikkerhed i Livets Gang og Retning ved en praktisk Handlen, som fører saa Mange som muligt til at dele hans Tro. Han søger at tilvejebringe en social Enhed, indenfor hvilken ingen disharmoniske og forstyrrende Tendenser mærkes. Ved social Ensformighed støttes det egne Jegs Enhed og Identitet. Fanatikeren priser kirkelig Enhed med ligesaa stor Iver som Mystikeren Tankens Enhed. Og ligesaa ivrigt som Mystikeren holder alle Indtryk borte, der kunde forstyrre hans Opgaaen i det Ene, der
[96] er det Højeste for ham, ligesaa ivrigt undertrykker Fanatikeren enhver Retning, der kunde bryde den sociale Enhed. Hans Forfølgen svarer til Mystikerens Askese, og hans Proselytisme til Mystikerens Koncentration. For mange Mennesker er Tilslutningen til et religiøst Samfund, især et snevert og exklusivt, den eneste Vej, ad hvilken de kunne finde Ligevægt og Fred i Sindet.

Gennem Studiet af disse modsatte Former for Religiøsitet, støttet til et historisk, biografisk og medicinsk Materiale, finder Murisier i de Karaktermærker, der ere fælles for dem, et Bidrag til Karakteristik af Religionen. Religionen skyldes — hvad enten den fremtræder i individuel eller i social Form — en Enhedstrang, der hænger nøje sammen med Selvopholdelsestrangen. Denne Enhedstrang fremtræder i Religionen

særligt som Trang til Ledelse (besoin de direction), og forsaavidt var Schleiermachers Beskrivelse af Religionen som Afhængighedsfølelse et heldigt Greb. I sygelig Form kan Enhedsretningen, den koncentrerede Afhængighed kun naas gennem Udelukkelse af forskelligartede Indtryk og Retninger; i sund Form naas den paa mere harmonisk Maade gennem »Opbyggelse« og Organisation.

Religionen gaar i sin sociale Form forud for den individuelle Religiøsitet; Religionshistorikerne beskæftige sig derfor mest med hin og ere tilbøjelige til at betragte denne som et Opløsningstegn. Naturfolkenes Religion bestaar mest i Trosforestillinger og Ceremonier, som ere fælles for hele Samfundet. Det primitive Menneskes Jeg har ikke udsondret sig af Familie, Klan og Folk, ligesom Barnets Bevidsthed stadigt henter sit første Indhold fra de nærmeste Omgivelser. Selve Extasen hos de Vildes Troldmænd minder mere om Fanatikernes Aandstilstand end om Mystikernes Extase; der hører en vis Udvikling til, før den egentligt individuelle Form kan blive til. Men Religionens Sociologi kan paa intet Punkt ganske skilles fra Religionens Psykologi. Selve Trangen til at frembringe social Enhed eller slutte sig til en saadan har en psykologisk Aarsag, der maa studeres hos de enkelte Individer. Selv hvor Religionen nærmest fyldestgør et socialt Krav, bæres den dog væsentligt af en indre Higen i de Enkeltes Sind. —

Der kan sikkert indvendes Adskilligt mod Murisiers Opfattelse af Mystiken som *[97]* et rent individualistisk Fænomen. Dels begynder Mystikeren som Regel indenfor en konfessionel Religion, og dels hører hans eget Jeg til det, han vil befries fra; han vil ud af de snevre Forhold, ud over alle Grænser, og Mystiken er ofte en til det Yderste dreven Altruisme. Mystiken er et Expansionsfænomen, nok saa meget som et Koncentrationsfænomen, eller rettere, der gives mangfoldige Nuancer indenfor den mystiske Retning. — Der gives ogsaa flere Former for sygelig religiøs Følelse end de to Hovedformer, til hvilke Murisier holder sig. Der er saaledes Tilstande af Angst og Fortvivlelse, hvor hverken Expansion eller Koncentration er mulig, og der er i Modsætning dertil den overvættes Selvfølelse, hvor Æren og Magten ved at være knyttet til det Højeste nydes paa egoistisk Vis. Denne Modsætning mellem potenseret Afmagtsfølelse og potenseret Magtfølelse er maaske nok saa betydningsfuld for Religionens Patologi, som de af Murisier beskrevne Former.

Hvad der ikke kommer tilstrækkeligt frem hos Murisier, er den religiøse Følelses Sammenhæng med Værdierfaringer. Man vilde kunne have en Ledetraad til at finde de sygelige Former for Religion ved at gaa ud fra de Forudsætninger, hvortil Studiet af Religionen atter og atter vil føre tilbage: Erfaringer om Værdier, om Virkeligheder og om Forholdet mellem Værdierne og Virkeligheden. Men det mest videnskabelige Synspunkt

vilde dog være det, der betragter Religionens patologiske Former som specielle Tilfælde af de almindelige Sindssygdomsformer. Anlæggelsen af dette Synspunkt vilde ogsaa føre til at indse den Begrænsning, indenfor hvilken man maa bevæge sig, naar man fra det syge Bevidsthedslivs Fænomener vil drage Slutninger angaaende det sunde Bevidsthedslivs Natur. — Disse Indvendinger hindre dog ikke i at anerkende, at der i Murisiers lille Bog findes megen god og fin Psykologi, og at den — indenfor den Begrænsning, Forfatteren
[98] har valgt — belyser det religiøse Liv fra en karakteristisk Side.

3. BIDRAG TIL DEN KONFESSIONELLE RELIGIØSITETS PSYKOLOGI.

Fra religiøs Side hævdes det mere og mere, at Grundlaget for Religion er Erfaring, og ethvert Forsøg paa psykologisk Undersøgelse af Religionen fører til samme Resultat. Men saa bliver det af afgørende Betydning at undersøge Arten og Beskaffenheden af den Erfaring, der her kan være Tale om. Ellers kan man ikke vide, hvor Meget dette Grundlag formaar at bære, og Dogmatismen holder igen sit Indtog. Men her indtræder nu en Vanskelighed, som fremkommer ved, at enhver Følelsestilstand har en Tilbøjelighed til hurtigt at indgaa Forbindelse med bestemte Forestillinger og føre til bestemte Handlinger. Og de Forestillinger og Handlinger, der stedse ligge nærmest, ere de i det omgivende Samfund raadende. I dem lever Individet sig ind, maaske endog før det har begyndt at gøre sine egne Livserfaringer. Det arver Slægtens Vurderinger, før det kan begynde at vurdere Livet paa egen Haand. Og naar det begynder at gøre sine egne Erfaringer, vil det i hvert Tilfælde strax lægge sig dem til Rette efter de overleverede Former. For en stor Del, om ikke for største Delen, fremkaldes dets Erfaringer netop ved det Indtryk, overleverede Forestillinger og Handlinger gøre paa det, især gennem Omgivelsernes Betagethed af dem. Kun med stor Vanskelighed og under særegne Forhold vil den Kontraprøve blive mulig, som behøves til et virkeligt Erfaringsbevis, — nemlig Prøvelsen af, om den Erfaring og den Livsvurdering, Individet selv efter sin Natur og sine Vilkaar kan naa til, nu ogsaa virkeligt ene og alene kunne udtrykkes og forklares gennem de overleverede Former, saa at Indhold og Form ganske svare til hinanden. Muligvis kunde samme Indhold udtrykkes gennem andre Former, eller andre Forestillinger og Handlinger kunde endog gøre en rigere og værdifuldere Livserfaring mulig.

Den religiøse Erfaring bliver derfor, historisk set, stedse mere eller mindre konfessionel. Den bliver overvejende en Gentagelse af, hvad Andre forud have erfaret og oplevet;
[99] den bevæger sig i færdige Udtryk og Formler, og det, der fra først af, nemlig da Udtrykket fandtes, og da Formlen skabtes, var Virkning og Resultat, det virker i den konfessionelle

Erfaring som Aarsag, ofte Hovedaarsag. Dog er der indenfor den konfessionelle Erfaring alle mulige Grader mellem den passive Indlevelse i givne Former og den selvstændige Tilegnelse, der paa sit Højdepunkt kan gaa over til at finde nye Veje og skabe nye Former.

Religionspsykologien maa have denne Kendsgerning for Øje, naar den indsamler sit Erfaringsstof. Et rigt Materiale have vi her — foruden i hvad egen Menneskekundskab yder — i religiøse Personligheders Udtalelser, især i Selvbiografier. Det er især til et saadant Materiale, jeg har støttet mig i det psykologiske Afsnit af min Religionsfilosofi, idet jeg saa tillige har sammenlignet de Typer, jeg ad denne Vej fandt, med de Typer, de store Folkereligioner, især deres Grundlæggere, frembyde. Men det vil naturligvis være af Betydning at faa en bredere Basis, og dette vilde kunne opnaas, dersom der kunde samles Oplysninger og Udtalelser fra større Kredse, ogsaa fra ikkeliterære Kredse. Forsøg paa at skaffe saadanne støde paa mange Vanskeligheder, dels paa Grund af den Ubehjælpsomhed, som vil hindre Mange i at udtale sig klart, dels paa Grund af den Skyhed, der vil hindre Mange fra at udtale sig om det Inderligste i deres Liv; det blotte Spørgsmaal vil maaske endog undertiden blive betragtet som en Profanation. Men da psykologisk Forskning som al anden Forskning øves for Sandhedens og Klarhedens Skyld, vil det være fuldt berettiget at gaa denne Vej og prøve, hvor langt den kan føre. Det er især i Nordamerika, man har forsøgt det. I Nordamerika rører det religiøse Liv sig fra den praktiske Side, og den herskende Metodisme med den dertil knyttede Revivalbevægelse har naturligt henledet Opmærksomheden paa de sjælelige Processer, der foregaa under religiøse Oplevelser. Det er da ogsaa Omvendelsens Psykologi, de amerikanske Psykologer især have beskæftiget sig med. Allerede Revivalbevægelsens Ledere vare begyndte paa en Statistik over Omvendelsernes Hyppighed, og de første Forsøg fra rent psykologisk Side bleve tildels gjorte i Samvirken med dem. Ved udsendte Spørgsmaalslister har man da søgt at faa Oplysninger om Tilstandene før, under og *[100]* efter det religiøse Gennembrud, saavel som om andre Typer for religiøs Udvikling, der ikke havde Gennembruddets Karakter, om Kriser og Tvivl o. s. v. Gennem Analyse af de fremkomne Udtalelser har man saa søgt at naa til Beskrivelse af visse Hovedformer for religiøs Udvikling — naturligvis indenfor de givne historiske Forudsætninger (nemlig den amerikanske Metodisme). Om meget store Tal kunde der ikke her være Tale, og derfor ikke om streng statistisk Metode. Man har kastet Nettet ud paa et enkelt Sted i de religiøse Fænomeners Hav og beskrevet de Arter, man fandt ved sit Dræt. Der er, som det Følgende vil vise, virkeligt vundet nyt Stof for sammenlignende Psykologi ad denne Vej.

Den Første i Rækken af disse Forskere er JAMES LEUBA med sin Afhandling *Psychology of religious phenomena* (American Journal of Psychology. April 1896). Leuba havde fra

sin Barndom af bevæget sig i Kredse, hvor religiøse Gennembrud vare hyppige, og senere har han af psykologisk Interesse udvidet sin Erfaring ved Samtaler med Mennesker, der havde oplevet saadanne, ved at besøge Møder og ved at udsende Spørgsmaalslister angaaende Forholdene før, under og efter Omvendelsen. »Spørgsmaalslisterne«, siger han, »bleve sendte til Personer, som mente at have »erfaret Religion«, til Præster og til Ledere af indre Mission, og gennem dem ogsaa til en stor Klasse, det ikke havde været muligt at naa direkte til. De bekendtgjordes desuden i »The Presbyterian« i Filadelfia, i »The Christian« i London og i »The Outlook«… En lille Procentdel af de modtagne Svar indeholdt de Talemaader, som ere gængse ved revivals og i Missionshuse og smagte saa afgjort af religiøs Affektation (religious cant) og saa lidet af personlig Erfaring, at de maatte skydes til Side; men de fleste af Svarene bare indre Vidnesbyrd om alvorlig Bestræbelse for at give nøjagtig Beskrivelse af en Erfaring, man tillagde umaadelig Betydning… Udbyttet af vore Spørgsmaal begrænsedes meget ved visse Folks Mangel paa Tiltro til Nytten af at anvende Psykologi paa religiøse Fænomener, ved de Vanskeligheder, sædvanlige Mennesker, der ikke ere øvede i Selviagttagelse, føle ved at skulle gøre Rede
[101] for deres egen Erfaring, ved nogle kirkelige Autoriteters fjendtlige Holdning, og endeligt ved den Afsky, Opfordringen til at granske religiøse Erfaringers Natur undertiden vakte.« Angaaende dette sidste Punkt skriver Leuba i en senere Afhandling Følgende: »Den Grundtone af dyb, undertiden endog tragisk Alvor, der gaar igennem de fleste af mine Dokumenter, vilde endog stemme en ironisk Skeptiker til Ærefrygt. Den virkelige Værdi, man tilskriver Religionen, aabenbarer sig, naar de intellektuelle Antagelser, af hvilke det religiøse Liv menes at afhænge, trues… En Dame af mit Bekendtskab, hvem jeg gav en Spørgsmaalsliste, fór tilbage i stor Rædsel, da hun havde læst de første Spørgsmaal. Hendes uklare Begrundelse af sin Vægring ved at svare godtgjorde, at hun ikke turde se sin Tro lige i Ansigtet; blot Tanken derom indjog hende Skræk. En anden Dame, der med paafaldende Heftighed havde afslaaet en personlig Anmodning om Svar, skrev et Aar senere af egen Drift for at forsvare sin Adfærd. Hendes Tro var paa den Tid, da Spørgsmaalet kom, i en betænkelig Tilstand, og hun kæmpede med Fortvivlelsens Energi for, at hendes Himmel ikke skulde miste sin Gud. Hendes vigtigste Forsvarsmiddel var at forjage fra sin Bevidsthed enhversomhelst Ting, der kunde true hendes Tro. Den kritiske Undersøgelse, jeg foreslog, saarede hende paa det Dybeste. Disse gribende Exempler paa en Klasse af vore Medmennesker, der foretrække at stikke Hovedet i en Busk fremfor at lade de haarde Fakta berøve deres Verden den Sjæl, der giver den Ynde, vækker til betydningsfuld Eftertanke om Sammenhængen mellem Tro og Trang.«

I en Række senere Afhandlinger har Leuba fortsat sine Undersøgelser (*The personi-*

fying passion in youth. The Monist. July 1900. — *Introduction to a psychological study of religion.* ibid. January 1901. — *The content of* religious consciousness. ibid. July 1901. — Les tendances *religieuses chez les mystiques chrétiens.* Revue philosophique. Juillet—Novembre 1902). Hvad der karakteriserer Leuba er hans Interesse for de individuelle Tilfælde i deres Mangfoldighed og Ejendommelighed. Han har tilvejebragt en Samling af religiøse Selvkarakteristiker, der vise, hvormange Nuancer og Overgange der findes paa dette Omraade, og hvor lidt vore sædvanlige Rubriker slaa til. —

I Anlæg og i Betydning beslægtet med Leubas Undersøgelser er en nyligt udgiven *[102]* Afhandling af LUCIEN ARRÉAT: *Religion* in *France*. (*The* Monist. January 1903). Ved sin Undersøgelse af fransk Katolicisme giver han et interessant Modstykke til Leubas Undersøgelse af amerikansk Metodisme. —

EDWIN STARBUCK (The *psychology of* religion. An empirical study *of* the growth of religious consciousness. London 1899) raader over et meget omfattende statistisk Materiale, som han har underkastet en gennemgaaende Analyse. Han opfatter Omvendelsen som en Proces, gennem hvilken den Unge skal gøre det socialt Overleverede til fuld Alvor og Virkelighed i sig, og derfor som et sociologisk Fænomen, der kan paavises hos alle Folk og paa alle aandelige Omraader. Af særlig Interesse er hans Paavisning af forskellige Arter af Omvendelse og hans Sammenligning af Omvendelsesprocessen med andre Former for religiøs Udvikling.

GEORGE COE (*The spiritual life.* Studies in the science *of religion.* New-York 1900) har ad lignende Vej som Leuba og Starbuck særligt undersøgt Temperamentets Indflydelse paa den religiøse Udviklings Karakter og dets Forhold til andre medvirkende Elementer.

GEORGE SANTAYANA har i sit Skrift *Interpretations of Poetry* and Religion (London 1900) særligt fremdraget det poetiske Element i Religionen og er derved bleven ført til at stille sig i Modsætning baade til Ortodoxien og til den gængse Kritik. For ham er Religionen den højeste Poesi, medens han tillige søger at vise, hvorledes Poesien paa sit Højdepunkt gaar over til Religion. —

Gennemgaaende er de amerikanske Psykologers Standpunkt overfor det religiøse Liv et sympatisk. De hævde energisk Psykologiens Selvstændighed overfor al Teologi og Spekulation, men de fordybe sig med Begejstring og Interesse i de religiøse Fænomener. Deres eget religiøse Standpunkt synes ikke at være udpræget antikonfessionelt, selvom de mene at kunne paavise Nødvendigheden af, at den konfessionelle Begrænsning viger for den værdifulde Mangfoldighed af Veje og Typer, uhildet Iagttagelse opdager. Saavidt muligt vil jeg i den følgende Drøftelse af deres Undersøgelser ogsaa søge at bestemme, *[103]* til hvilken Type de selv høre, for derved at bestemme den personlige Ligning og angive

en Begrænsning for deres Undersøgelsers Betydning.

a. Gennembrud og Kontinuitet i den religiøse Udvikling.

STARBUCK fandt i det af ham indsamlede Materiale to Typer af religiøs Udvikling. Den ene bevægede sig gennem en mere eller mindre pludselig Afgørelse frem til en ny Livsretning; den anden foregik mere kontinuerligt.

Gennembrudstypen frembyder igen Forskelligheder af Interesse.

Alderen, i hvilken Gennembruddet finder Sted, kan være forskellig. Det er hyppigst i de unge Aar og indtræder noget tidligere for Kvinder end for Mænd; senere end i 40 Aars Alder forekom det sjeldent (indenfor de 1265 Tilfælde, hvor Alderen kunde konstateres). — Anledningen til Gennembruddet var forskellig En stor Del af Tilfældene skyldtes Vækkelsesmøder (revivals). Nogle fandt Sted under sædvanlig Gudstjeneste. Ved andre igen kunde ingen særlig ydre Anledning paavises. — Hvad Motiverne angaar, forekom Frygt langt hyppigere end Haab, og altruistiske Motiver (Idealitet og Menneskekærlighed) vare sjeldne. Karakteristisk er det, at Syndsfølelse var sjeldnere ved revivals end ved andre Anledninger; Starbuck mener, at ved revivals faar man ikke Tid til at fordybe sig i sig selv og gruble over sin Færd og sin Fortid.

Vigtigst ere Forskellighederne med Hensyn til selve Gennembruddets Karakter. Der fremtræder her to Former, som dog kun tilnærmelsesvis kunne paavises i deres Renhed. I den ene Form er det en Vane, der brydes, en lastefuld Tilstand, fra hvilken man undslipper; forud gaar da en dyb Følelse af Synd. I den anden Form er det et nyt Lys, der bryder ind; der udfyldes et Savn og naas en positiv Fuldendelse; forud gaar da en Følelse af Ufuldstændighed. Hin Form har en negativ, denne en positiv Karakter. Den negative Form behøver fuldstændig Overvindelse og Fortrængen af Fortiden for at blive til; den
[104] positive Form behøver kun en lille Impuls for at træde i Kraft. Starbuck bemærker, at indenfor Grænsen af hans Materiale er den positive Type (spiritual illumination, forud for hvilken der findes a sense of incompleteness) hyppigere end den negative (escape from sin, forud for hvilken der gaar a feeling of wretchedness), og han fremhæver det Betænkelige ved den i Kirken herskende Tendens til at gøre den negative Type til den ene rette og normale. De, der kæmpe for fuldere Lys, maa behandles anderledes end de, der kæmpe for at befries fra Mørke. Ogsaa i det af Leuba indsamlede Materiale forekommer den positive Type hyppigst. Starbuck og Leuba drøfte ikke Aarsagen hertil. Det er ikke ganske sikkert, at den positive Type i Virkeligheden er den hyppigste; maaske er den negative Type mere sky og utilbøjelig til at udtale sig, saa at deri ligger Grunden til, at der kan konstateres færre Tilfælde af den.

Af meget stor Interesse er Vexelvirkningen af det Bevidste og det Ubevidste ved Gennembruddet. Der er her mange forskellige Grader af Bevidsthed, hvilket sandsynligvis hænger sammen med, at der er forskellige Grader i de indre Hindringer, der skulle overvindes. En Forudsætning for Gennembruddet er det — indenfor begge Former — at der er foregaaet en Vækst under Bevidsthedens Tærskel (within the sub-liminal consciousness). Nu er det ikke sagt, at den bevidste Stræbens Retning falder sammen med den ubevidste Vækts Retning, — og da saa alligevel Villiens Tilslutning til det ubevidst Anlagte er nødvendig, for at Gennembruddet kan indtræde, er det intet Under at der her foreligger saa mange psykologiske Gaader. Hvad der skal komme i Stand, er jo, at det, der hidtil kun har staaet som Genstand, som fjernt og ophøjet Ideal, skal blive selve det der lever og rører sig i Individet. Hvad der hidtil kun var Objekt, skal blive Subjekt.

Er Gennembruddet indtraadt, opstaar der en Følelse af Nyhed, i Regelen ogsaa af Glæde og Fred, og hyppigt af Selvforglemmelse og Menneskekærlighed. Hvad der hidtil holdt Selvet tilbage indenfor snevre Skranker, er fortrængt, og en Udvidelse kan ske.

Psykologisk set er Omvendelsen i begge dens Former ikke noget enestaaende Fæno- *[105]*
men. Der gives en Række analoge Erfaringer, saaledes naar Uvished og Nedstemthed pludseligt afløses af frejdig Afgørelse, eller naar en lang Anstrengelse for at tilegne sig en Færdighed som med ét Slag afløses af Herredømme over Vanskelighederne, eller naar en Følelsestilstand melder sig pludseligt ved Kontrast eller forberedt ved indre organiske Processer. Især forekomme saadanne Fænomener i den Alder, da den Unge skal indleve sig i Slægtens Vaner og Traditioner og gøre dem til sine egne — skal udvide sit Selv til at omfatte større Interesser, nedbryde Skranken mellem den individuelle og den sociale Villie. Fysiologisk set stilles denne Opgave paa en Tid, hvor Væxten nærmer sig sin Fuldendelse, og hvor nye Opgaver og Funktioner begynde at kræve deres Ret. Det er en Bevægelsens og Modsætningernes Tid; baade i Organismen og i Bevidstheden træder Modsætningen mellem det Gamle og det Nye skarpt frem. Men ved religiøs Paavirkning forstærkes denne Modsætning ofte paa unaturlig og usund Maade. Man anerkender, som allerede bemærket, ikke altid Forskellen mellem de to Typer, men behandler dem ens. Starbuck anfører et Exempel paa, hvorledes det kan føre til Fortvivlelse, naar Alle skulle tvinges ind i ét bestemt Udviklingsskema og nødes til at gøre Erfaringer, som for dem ere umulige. —

I Modsætning til Gennembrudstypen i dens to Former stiller Starbuck *Kontinuitets-typen.* Der er her ingen Bevidsthed om afgørende Forandring, om Modsætning mellem Gammelt og Nyt. Der sker en uvilkaarlig Opvaagnen, som vel har en vis Lighed med den positive Gennembrudsform, men mangler Erfaringen om pludselig Forandring. Udviklin-

gen foregaar kontinuerligt fra Barndommen gennem de unge Aar. Dog kan der komme en Periode af »Storm og Trængsel« (storm and stress), der hænger sammen med Overgangsaarenes organiske Forandringer og kan medføre Angst og Spænding. Det er den Periode, hvor den Unge skal indleve sig i en større Verden og gøre Slægtens Erhvervelser til sine egne. Mangfoldige Fordringer og nye Muligheder fremstille sig. I intellektuel Form (og noget senere) fremtræder den saaledes vakte Uro som Tvivl. Det gælder om med klarere
[106] Bevidsthed at fastholde, hvad man hidtil havde antaget paa Autoritet og med barnlig Troskyldighed. En saadan Periode var meget hyppig hos dem, Starbuck lærte nærmere at kende; den kunde begynde, forløbe og afslutte uden bratte Overgange. Ofte førte den over til en Tid, hvor Individet stod fremmed overfor det Overleverede og betragtede dette som aldeles værdiløst. Denne Fremmedhedsperiode (period of alienation) skyldtes ofte Slappelse efter Uroen eller Tvivlen; men den kunde ogsaa have sin Grund i, at Individet nu vilde hævde sig selv overfor de Former, Samfundet vilde føre det ind i, eller Lysten ved ubunden Brug af Evner og Kræfter. I Stedet for den religiøse Tradition træde i en saadan Periode ofte æstetiske, intellektuelle eller andre Interesser i Forgrunden. Ved Slutningen af Ungdomsperioden indtræder der som Regel en Rekonstruktion: Individet har vundet en bestemt Tro, som ikke altid stemmer med den overleverede, men i Regelen er en Blanding af selvstændig Produktion og Genoptagelse af det Gamle. Starbuck er forundret over at finde denne Periode saa bestemt udpræget. Han forklarer sig det ved, at Livsforholdene kræve et bestemt Standpunkt i praktisk Henseende, saa at der maaske endog i Slægten har udviklet sig en Tendens til saadan Rekonstruktion efter de bevægede Ungdomsaar. — Gennem alle disse Perioder forløber Udviklingen indenfor denne Type saa kontinuerligt, at det ofte kun er gennem Sammenligning af fjernt fra hinanden liggende Punkter, at man bliver opmærksom paa dem.

Karakteristisk for Udviklingens Afslutning er — og dette gælder begge Hovedtyper — en vis Ændring i de religiøse Forestillinger og i hele Opfattelsen af Religionen. Selvom de konfessionelle Forestillinger væsentligt fastholdes, kan der dog i Regelen paavises en gennemgaaende Forskydning fra det Ydre til det Indre, fra det Dogmatiske til det Etiske, fra det isoleret Personlige til Bevidstheden om Delagtighed i et mere omfattende Liv. Religionen opfattes mere og mere som et indre Liv, der er Del af en universel Tingenes Orden.

Sammenlignes nu til Slutning Gennembrudstypen med *Kontinuitetstypen*, fremtræder hin selvfølgeligt med langt større Uro og med »Storm og Trængsel« i mere udpræget Grad
[107] end denne. Gennembrudstypen er mere modtagelig for ydre Paavirkning; Modsætningen mellem det Gamle og det Nye gør sig stærkere gældende i den, og Følelseslivet er

heftigere. Gennembrudstypen holder sig desuden langt mere end Kontinuitetstypen til de bestemte konfessionelle Former, til de organiserede Institutioner. Sine indre Erfaringer udtrykker den helst i bibelske og konfessionelle Udtryk og har ingen Trang til at danne selvstændige Former og Udtryk eller finde nye Analogier. En saadan Trang er derimod meget hyppig indenfor Kontinuitetstypen, hvor ogsaa Opfattelsen af Religionen som et indre Liv forekommer hyppigere. — Starbucks almindelige Resultat er, at det religiøse Livs Udvikling under konfessionelle Former kan belyses fra almindelige psykologiske og fysiologiske Synspunkter. Der udfoldes i Religionen Anlæg og Tilskyndelser af almindelig menneskelig Natur, og ogsaa de forskellige Former, i hvilke den religiøse Udvikling foregaar, kendes fra andre sjælelige Omraader. Selv betragter han Religionen »i dens højeste Form« som en Udstraaling, et Sammenspil og en Idealisering af Tendenser, der allerede forud ere til Stede i den menneskelige Natur. De Former og Udtryk, Slægten har fundet herfor, føres den Unge i Overgangsaarene for Alvor ind i, og Udviklingens Gang og Kriser betinges ved de Vanskeligheder, her ere at overvinde. Han er tilbøjelig til at mene, at de Ulemper, som komme frem under denne Udvikling, langt mere skyldes de Ældres Mangel paa Forstaaelse af Menneskenaturens Krav end Særheder og Mangler hos de Unge. — Med denne sidste Bemærkning kan sammenstilles en Udtalelse af Professor PEABODY i hans Afhandling *The religion* of a college *student*. (Forum. June 1901. p. 447): »For én ung Mand, der fjernes fra Religionen gennem Paavirkning af Videnskab, Filosofi eller Kunst, er der ganske sikkert ti, det gaar saaledes paa Grund af uforstandig eller upraktisk Religionsundervisning.... Det er ikke Universitetet, der skal forny Overensstemmelsen med Kirken; det er Kirken, der maa aabne sine Øjne for den vidunderlige Udvidelse af den intellektuelle Horizont, som enhver Studerende i vore Dage har Adgang til at erfare.«

[108]

b. Temperamentets Indflydelse.

Ogsaa GEORGE COE fremhæver Betydningen af et psykologisk Studium af Religionen i dens nuværende Tilstand. Og det er ogsaa Ungdomstiden, han særligt har henvendt sin Opmærksomhed paa. Denne Tid er, paastaar han, langt mindre kendt og forstaaet end Barndommen og den modne Alder. Hvad der foregaar i denne Tid, er en Overgang fra at være optagen af det Enkelte til at fatte det Universelle, fra at overvældes af det Ydre til at fordybe sig i det Indre, fra at lade sig lede af Autoritet til at bestemmes ved Grunde og fra at stanse ved det Givne til at stræbe mod Idealet. Der spørges mere indtrængende om Livets Betydning, og de sociale Interesser begynde at vaagne. Alt dette gør, at der

føles Trang til en mere personlig Tilegnelse af Religionens Indhold, end der er Mulighed for i Barndommen. Omvendelse eller en tilsvarende Inderliggørelsesproces er derfor et naturligt Led i Ungdomstidens Udvikling, og Coe finder ogsaa faktisk, at en saadan Forandring er overordentligt hyppig (især ved 16 Aars Alder). Han minder om, at det hos Folkeslag rundt om paa Jorden er almindeligt at henlægge en religiøs Indvielse til dette Tidspunkt. Ofte sendes den unge Mand ud i Ensomheden for at vente paa en Aabenbaring fra Stammens Gud og for ved dens Hjælp at blive klar over sit Kald. I Tilslutning til Starbuck hævder han, at det hos unge Amerikanere indenfor Kristendommen ingenlunde blot er Frygt eller Anger, der ere Motiver ved den religiøse Udvikling, men ogsaa mere ubestemte Tilstande: Uro, Tomhed, Følelse af Ufuldstændighed, Higen mod det Uendelige, — selvom de Fleste udtrykke deres Erfaringer i det konfessionelle Sprog. Det viser sig fremdeles gennemgaaende, at rent intellektuelle Problemer og Motiver ere underordnede; Grundene findes bagefter; man søger først at leve det Liv, der udtrykker det dybeste Selv, og siden ser man maaske til, hvorledes man ved Fornuftens Hjælp kan vise Berettigelsen af det. Og det er ikke nogen enkelt Erfaring, der fører til Maalet. Det Meste af, hvad Ungdommen fordrer afgjort paa én Gang, kan man kun leve sig ind i efterhaanden, alt
[109] som Livet udfolder sig med sit Arbejde, sine Skuffelser og sine Sejre.

Coe vil studere disse Fænomener uden teologiske og metafysiske Fordomme. Fristelsens Psykologi f. Ex. er og bliver den samme, hvorledes man saa forklarer sig Oprindelsen til de Tilskyndelser, der medføre den, — om man mener, at de skrive sig fra Djævelen, eller at de ere Rester af den Dyriskhed, hvorfra Menneskeheden har udviklet sig. Det Samme gælder om Omvendelsens Psykologi, som Coe særligt har beskæftiget sig med. Det er hans Opgave at paavise de vigtigste Faktorer, som medvirke ved dette psykiske Fænomen. Han gaar her den Vej at anstille en nøjagtig Undersøgelse af en forholdsvis lille Række af individuelle Tilfælde. Foruden Udsendelse af Spørgsmaalslister anvendte han indgaaende Samtale med Enkelte, indhentede Andres Vidnesbyrd om dem, anvendte Hypnose, søgte ad alle mulige Veje at naa til en individuel Karakteristik. Antallet af Individer, han undersøgte, var 77 (52 Mænd, 25 Kvinder); de vare næsten alle Studerende, Mændene gennemgaaende 24 Aar gamle, Kvinderne 22 Aar; de Fleste vare opdragne i den metodistiske Kirke, der jo lægger saa stor Vægt paa personlig religiøs Udvikling.

Det viste sig da, at hos saadanne unge Mennesker fremtræder der store Forskelligheder med Hensyn til Omvendelsen. Der kan i denne Henseende skelnes mellem tre Klasser af Individer: A) saadanne, som ventede en Forvandling (transformation) og virkeligt erfarede den; B) saadanne, som ventede en Forvandling, men ikke erfarede den; C) saadanne, som ikke tilfredsstilledes ved, hvad de erfarede, eller som dog stræbte at

opnaa en fyldigere Erfaring.

Ved nærmere Undersøgelse viser det sig nu, at Klassen A overvejende var Følelsesmennesker (sensibility distinctly predominant), medens Klassen B overvejende var Forstandsmennesker (intellect distinctly predominant). Og medens Klassen A nærmest mindede om de saakaldte melankolske og sangvinske Temperamenter (the slow-intense and the prompt-weak varieties), mindede Klassen B mere om det saakaldte koleriske Temperament (the prompt-intense variety). Klassen C frembød Forskelligheder, der snart *[110]* mindede om A og snart om B. Temperamentet viser sig saaledes at være en væsentlig Faktor.

Hermed forbinder sig nu en anden Iagttagelse. I Klassen B forekom saa godt som ikke automatiske Fænomener i Sammenhæng med de religiøse Tilstande, hverken paa Forestillingslivets Omraade (stærke Drømme, Hallucinationer), eller paa Bevægelsesorganernes Omraade (ubetvingelig Latter, Sammenfaren, Klappen i Hænderne, Højttalen med sig selv o. s. v.), medens saadanne Fænomener langt hyppigere forekom i Klasse A (og i C). — Naar Klasserne desuden undersøgtes med Hensyn til Modtagelighed for Suggestion og Hypnose, viste det sig, at A's Suggestibilitet overvejende er passiv, idet Individerne her ganske rette sig efter den givne Indskydelse og følge den i det Enkelte, medens Klassen B's Suggestibilitet kan kaldes spontan, idet Individerne enten give sig selv deres Indskydelser eller selvstændigt føje Noget til den oprindelige Indskydelse.

Foruden den vakte Forventning spiller altsaa Temperament, Tendens til Automatisme og Suggestibilitet en Rolle ved Omvendelsen. Karakteren af den religiøse Erfaring bestemmes ved disse Faktorer. —

Ligesom Starbuck fremhæver Coe meget stærkt Faren ved at anse en eneste Type for ene berettiget. Vækkes der en Forventning om at opleve en mere eller mindre pludselig Sindsomvæltning, og denne Forventnings Opfyldelse efter Individets hele psykologiske Natur er umulig, saa kan det føre til Fortvivlelse. Coe mener, at det egentligt kun er det melankolske og det sangvinske Temperament, Kirken har anerkendt i sin Kultus, sine Hymner og sin Moral. I den Kristustype, som raader i Kirken, lægger dette sig særligt for Dagen; det er Sorgernes Mand, det lidende Offerlam. Den virkelige Jesus led, fordi han trods al Modstand fastholdt sin Tanke til det Yderste; han var en aktiv, ikke en passiv Individualitet; der var et kolerisk Element til Stede, der er forsvundet fra det traditionelle Billede. — Kirken maa være ligesaa bred, som Menneskenaturen er det. Men den har vænnet sig til at se paa Tingene med kvindelige Øjne: derfor er det især Mændene, der vende sig fra den.

Coe finder, trods sin øjensynlige Sympati for Religionen, ingen Betænkelighed ved en *[111]*

gennemført psykologisk Drøftelse af de religiøse Tilstande. Hvis vi — siger han — ville forstaa religiøse Erfaringer, maa vi ikke forklare dem ved Guds uransagelige Veje, men ved paaviselige Ejendommeligheder i Menneskets Natur; vi skulle ikke spekulere over den guddommelige Naade, men studere den menneskelige Aands skjulte Liv. Ligesom andre Religionsfilosofer i vore Dage finder han den sidste Maalestok for religiøse Værdier i det Etiske. Det kommer an paa, hvad der ved religiøs Udvikling vindes for et dybere, indholdsrigere aktivt Liv.

c. Forskelligheder i Forholdet til Konfessionen.

Der foreligger her, som allerede omtalt, to Undersøgelser, en af Leuba om amerikansk Metodisme, en anden af Arréat om fransk Katolicisme.

LEUBA har dels studeret det religiøse Liv, som det fremtræder hos Samtidige (i hans Hjemland Nordamerika), dels Mystikernes Religiøsitet. Begge Studier føre ham til at gøre en bestemt Forskel mellem Religionshistorikerens og Religionspsykologens Synspunkt. Historikerens Emne er ikke saa meget selve de religiøse Erfaringer, som de i Kultus, Myte og Dogme foreliggende Produkter af disse Erfaringer, saaledes som de forme sig indenfor et Samfund. For at naa til den umiddelbare religiøse Erfaring maa man henvende sig til den individuelle religiøse Bevidsthed. Af den bæres og betinges tilsidst al Religion, og ved de højere Folkereligioner bliver dette Forhold særligt tydeligt. Det er ikke Guderne, men Forholdet til Guderne, der interesserer Religionspsykologien. Dennes Opgave er at give en religiøs Dynamik, d. v. s. en Lære om det religiøse Livs Motiver. (Udtrykket »religiøs Dynamik« havde Coe brugt før Leuba). For at faa Materiale hertil fra Samtidige har Leuba gennem udsendte Spørgsmaalslister indhentet Udtalelser fra en Række Personer, der stode paa meget forskellige Standpunkter, men alle indenfor den angloprotestantiske
[112] Verden. Spørgsmaalene angik Grundene til deres Deltagelse eller Ikke-Deltagelse i Kultus (offentlig eller privat Kultus), — de Omstændigheder og Lokaliteter, der øvede særlig religiøs Indflydelse paa dem, — de mest karakteristiske religiøse Erfaringer, de kendte, — de Forskelle, de gjorde mellem religiøse og ikke religiøse Tilstande og Handlinger. Det er lykkedes ham at samle en Række karakteristiske Udtalelser. Om Statistik er der ikke Tale; men Leuba mener at kunne paavise visse Ejendommeligheder ved det religiøse Liv i den Kreds, han har med at gøre.

Et Hovedpunkt er for ham det Resultat, at hvad der ytrer sig i Religionen, ikke er en Stræben efter Erkendelse, men en Stræben efter Væren. Religionen udspringer, efter hans Opfattelse, af en Følelse af Brudstykkeagtighed (unwholeness) i Forbindelse med en Følelse af indre Delthed og Splittethed. Hin Følelse medfører Trang til at blive delagtig i

et større, mere omfattende Liv, medens Delthedsfølelsen medfører Trang til at ledes af et eneste Formaal (unification of motives). Syndsfølelsen er en Form for denne sidste Følelse. Til de to nævnte Motiver slutte sig endnu Altruisme og Afhængighedsfølelse: den første er beslægtet med Trangen til Enhed, den anden er betinget ved den indre Modstand, der er at overvinde under Bestræbelsen for at naa til Enhed. De store Religionsstiftere agtede ikke paa teoretiske Problemer, men stræbte efter ideal Fuldkommenhed og indre Enhed. Og der ytrer sig nu til Dags mere og mere en Trang til at gaa tilbage til de umiddelbare religiøse Erfaringer, af hvilke Religionen stedse fra først af er voxet frem. Skønt man endnu ikke har haft Mod eller Forstand nok til at gøre dette fuldt ud, saa ere dog de første Skridt i denne Retning (to return to plain religious empiricism) gjorte, især indenfor Protestantismen. I Stilhed føres der — ved Siden af Kampen om Tilværelsen mellem Individerne indbyrdes — en rent indre Kamp, der i Strenghed og tragisk Alvor ofte overgaar den ydre. Den føres paa forskellig Maade indenfor de forskellige Religioner og finder Udtryk i forskellige Former: men stedse hænger den sammen med Trangen til et større og tillige mere udelt Liv. Den religiøse Trang er egentligt ingen ganske speciel Trang, men har sit dybe og varige psykologiske og fysiologiske Grundlag.

Ved Sammenligning mellem Religionen, som den fremtræder i nyere Tid i Modsætning *[113]* til tidligere Former for den, finder Leuba en Række af Forskelligheder.

I primitive Samfund er Religionen et sammensat Produkt af alle Menneskets fundamentale Fornødenheder og Bestræbelser, baade teoretiske og praktiske. De teoretiske Motiver have nu udskilt sig og finde deres Tilfredsstillelse i Videnskaben; det er ikke paa dem, at Religionens Betydning i nyere Tid beror, og allerede i Oldtiden staar Buddhismen som Vidnesbyrd om, at disse Motiver ikke ere de afgørende. Selvom alle hidtil til Religionen knyttede intellektuelle Elementer falde bort, vil Religionens psykologiske Væsen, saaledes som det ovenfor er beskrevet, kunne bestaa.

En anden betydningsfuld Forskel mellem mere primitiv og mere moderne Religion finder Leuba deri, at medens forhen Følelserne af Lydighed og Ærefrygt vare fremherskende, ere disse nu — i hvert Tilfælde i den angelsaksiske Verden — ikke saa hyppige, som det antages. Ikke den Lydighed, Katekismen indskærper, men den klare Forstaaelse af, hvad der er ret og godt, er nu Motiv til Handlen, og Enheds- og Frihedsfølelsen er ved at fortrænge Underkastelsen. Hermed staar det Træk i Forbindelse, at religiøs Sandhed ikke længere betragtes som Noget, der kan og skal begrundes ad objektiv Vej; det Afgørende er, hvad der tilfredsstiller den personlige Trang og Higen. Mange af de Udspurgte udtalte dette med største Uforbeholdenhed. Følelsesmotiverne havde afgjort Overvægten over alle intellektuelle Interesser, og der er maaske endog fuldstændig Ligegyldighed

overfor den rent objektive Betydning af de religiøse Forestillinger, selv hos Individer, som ellers paa speciellere Omraader viste sig i Besiddelse af kritisk Sans og Evne. Man kender ikke Gud; man *forstaar* ham ikke; men man *bruger* ham. Ikke Gud, men Liv, mere Liv, højere, rigere, mere fyldestgørende Liv er Religionens Formaal. I Fortiden viser dette sig klart hos de saakaldte Mystikere, og her slutter Leubas Studier over Mystiken sig til hans Studier over samtidige Fænomener. Det mystiske Liv maa ikke fortolkes og bedømmes efter de Begreber og Dogmer, Mystikerne anvende. Dets Ejendommelighed er kun en
[114] mere extrem og koncentreret Form for Ejendommeligheden ved al Religion: en Higen efter højere og fuldstændigere Tilfredsstillelse, efter Fred og Enhed i Villien. Mystikernes Higen er mere lidenskabelig end den sædvanlige Religiøsitets, og Koncentrationen mod et eneste Maal er stærkere. Maal og Retning ere ens, men de gaa frem med langt større Energi.

Endnu et karakteristisk Træk i den nyere Tids Religiøsitet finder Leuba deri, at der fremtræder saa mange og betydelige individuelle Forskelligheder, selv indenfor en og samme Civilisation. Under Indflydelse af den uendeligt større Horizont Livet har faaet siden Konciliernes Tid, er ogsaa Religionen undergaaet Forandringer, og der viser sig Forskelligheder ikke blot i de ydre Ting ved Religionen, men i Individernes inderste Sjæleliv. Fornødenhederne ere forskellige, og Forhaabningerne ere forskellige. Og dog gaar man i Teologien ud fra, at en og samme Føde passer for Alle. —

Indenfor sin Samling af Selvbekendelser paaviser Leuba en hel Række af Nuancer ligefra et Standpunkt, hvor det Religiøse og det Konfessionelle gaa i den Grad i Et, at Individet ikke formaar at udtrykke sig om sine indre Oplevelser uden i bibelske og konfessionelle Udtryk, til saadanne Standpunkter, hvor de aldeles ikke kan forbindes nogensomhelst Mening med den Art Udtryk. Mellem begge Yderpunkter ligge de interessanteste Tilfælde; ti hverken af dogmatisk Position eller af dogmatisk Negation er der nogen synderlig Psykologi at lære. Kun nogle enkelte Træk kunne her anføres fra de interessante Selvkarakteristiker, Leuba har samlet.

En videnskabeligt dannet ung Kvinde, Tilhænger af den presbyterianske Kirke, skelner bestemt mellem, hvad der skyldes hendes konfessionelle Opdragelse, og hvad der skyldes Trangen til Noget, som har evig Værdi (a desire for things of permanent value). Disse to Ting udelukke ikke hinanden, men de falde heller ikke sammen. Naar hun deltager i sin Kirkes Kultus, er det dels af Vane, men dels ogsaa fordi hun trænger til at træde i Forhold til et højere Væsen og befries for selviske Tanker. Forskellen mellem religiøse og ikke-religiøse Tanker og Følelser er for hende en Gradsforskel og beror paa, at hine
[115] fremtræde som betydningsfuldere og stærkere. Men den ideale Trang tilfredsstilles aldrig

fuldt. »Medens de gængse religiøse Paastande erklære Religionen for den eneste Ting i Verden, der kan stille tilfreds, beror«, siger hun, »for mig dens Værdi paa, at den stadigt driver mig frem til nye Anstrengelser.« — Andre Korrespondenter fremhæve Menneskekærlighed, barnligt Sind eller Taknemmelighed som det Væsentlige i, hvad de kalde Religion. — En Læge, som deltager i Kirkens Kultus, skønt hans egen private Andagt for ham har en mere afgjort religiøs Karakter, udtaler bl. A. Følgende: »Jeg er langt fra at have den antropomorfistiske Forestilling om Gud, som jeg havde i mine unge Aar. Ved Gud forstaar jeg den Magt eller det Princip, der bevirker al Udvikling i Universet henimod en højere Tingenes Orden, og som ved sine Love hæver Livets Stade fra det Ubevidste til det Bevidste, fra det Dyriske til det Fornuftige, fra det Forgængelige til det Uforgængelige. Hos mig selv kalder jeg alle Drifter, Tendenser og Anstrengelser guddommelige, som føre til at udvikle hos mig større Modtagelighed for Skønhed, Sandhed og Retfærdighed, højere Fornuft og Evne til moralsk Fremgang«. — En beslægtet Udtalelse fra en anden Korrespondent er følgende: »Jeg har opgivet ethvert Forsøg paa at forestille mig Gud og føler ikke mere nogen Trang til et Billede eller en Iklædning af det guddommelige Princip, som det er en Nødvendighed for mig at tro paa. Mit religiøse Forhold til det, man kalder Gud, kan jeg beskrive fra to Synspunkter: 1) Jeg føler i min inderste Bevidsthed Trang til at være Et med et stort Princip, Trang til Enhed med Noget, som jeg ikke kan definere, men som omgiver mig, som jeg saa at sige er dykket ned i, og som jeg ønsker at være i Harmoni med, et altomfattende Nærværende.... 2) Jeg har næsten uafbrudt en dyb Bevidsthed om at staa langt under et indre Ideal, en Type, der er anlagt i mig, og som jeg stedse har for Øje. Jeg føler, at jeg *maa* virkeliggøre denne Type, der stadigt bor i mig og søger at lede mig. Erfaring har lært mig, at jeg bliver lykkelig ved at følge den, ulykkelig ved at fjerne mig fra den. Til disse to fundamentale Instinkter eller Institutioner har jeg reduceret alle mine religiøse Forestillinger. Jeg er en Discipel af Kristus og stræber at *[116]* efterligne ham; mit Ideal er at blive Et med det Guddommelige, ligesom han var det. Men der er mange af de store kristelige Samfunds Antagelser, jeg ikke deler.« — En Kvinde, der lever med Mand og Barn paa Landet i stadig Kamp med Fattigdom, erklærer, at for hende er Religion Sandhed, og ved Sandhed forstaar hun den Lov, der gælder for vort Væsen. »Naar jeg siger Gud, mener jeg det Gode, mit Væsens Lov... Jeg tror, at Liv er Udvikling, Vækst... og at vi have saa megen Himmel og saa meget Helvede her i Livet, som vi selv ville... Det Gode er vort Ideal; det Onde er vor Lærer, som skal faa os til at forstaa det Gode... Mennesker kunne ikke deles i gode og onde, men i udviklede og uudviklede... Jeg kender ingen religiøs Handling uden selve det at leve... Maaske var jeg nærmest ved religiøs Erfaring, da det første Gang blev klart for mig, at jeg var fri, fri

for Tro, Lære, Form og Sentimentalitet, fri til at voxe, til at blive Alt, hvad der ligger i min Natur… Hvis De ikke kan finde nogen Religion i dette, vil De neppe finde nogen Religion hos mig.… Jeg er imod Læren om Kristi Efterfølgelse, fordi den strider mod selvstændig Tænkning, og fordi sjælelig og aandelig Udvikling beror paa selvstændig Tænkning. Vi kunde ligesaa godt lade en Anden spise for os som tænke for os. Begejstring kan en Aand indgive en anden, men ikke Existens.… Kristendommen har været en stor Faktor i Udviklingen af den menneskelige Aand, men Dogmernes Kristendom er man nu næsten voxet fra.… Vi ere ikke ved at miste vor Religion, men vi ere ved at finde os selv. Vi betvinge Frygten og lære at have Tillid til den guddommelige Lov, der raader for Livet«.

Alle disse Exempler høre til den Gruppe, der mener at være positivt religiøs, skønt det ofte, især for det sidste Exempels Vedkommende, er tvivlsomt, med hvilken Ret. Men de ere karakteristiske Udtryk for Trangen til personligt at gøre sig Rede for, hvad man — den Enkelte — kan finde af Værdi for sit Liv i den givne positive Religion. Gennem nogle Overgangstilfælde af mere ubestemt Form komme vi i Leubas Række over til afgjort ikke-religiøse Former, som — hvor langt man saa strækker Begrebet Religion — ikke kunne
[117] komme ind under det. Dels mangler der her religiøs Erfaring i enhver Betydning af Ordet, dels er der bestemte intellektuelle og moralske Grunde, som føre bort fra Religionen — ganske vist fordi Religion og Kirkevæsen antages at falde sammen. Saaledes bemærker en Korrespondent: »Jeg benegter Kirkernes moralske Overlegenhed. De tage aldrig Ledelsen af en moralsk Reform. De vare paa den gale Side i Slavespørgsmaalet. De ere fejge, smaatskaarne og trællesindede i vor Tids store industrielle Spørgsmaal.« — Leuba mener, at Antallet af ikke-religiøse Personer er langt større, end man i Almindelighed tror. Naar der ikke er mange Udtalelser fra saadanne i hans Samling, er det efter hans Mening dels, fordi hans Spørgsmaalslister ikke have naat til dem, dels, fordi de ikke altid ere klare over deres virkelige Standpunkt. —

Leuba har ikke selv afsluttet Analysen af sit Materiale; hans hidtil foreliggende Afhandlinger ere kun Resultater af en første Behandling, og han ender egentligt med et ubesvaret Spørgsmaal. I det religiøse Grundmotiv, de religiøse Tendenser finder han Intet, der er særligt for Religionen, men særegne Former for Selvopholdelses- og Selvudviklingstrangen. Denne Opfattelse finder han afgjort bekræftet ved sine Korrespondenters Udtalelser. Han afviser enhver Opfattelse af Religionen, hvorefter denne skal gaa ud paa Erkendelse, hvad enten denne Erkendelse skal give en Aabenbaring, eller konstatere et Mysterium. (The Monist. July 1901. p. 571—573). Men samtidigt med at han i sin sidste Afhandling (Revue philos. Novbr. 1902. p. 487) viser tilbage til disse Udtalelser, udtaler han: »Hvad er da det Element, som adskiller det religiøse Liv fra det verdslige

(ti der er dog en Forskel imellem dem)? Det er det Middel eller de Midler, Mennesket anvender for at opnaa sine Ønsker, og ikke selve disse Ønsker, der adskille Religionen fra det øvrige Liv. Psykologisk udtrykt: det er ikke Villien (i Schopenhauers Betydning af Ordet), men Erkendelsen, der skiller dem. Naar man indser, at Forskellen mellem de religiøse Mennesker og dem, som ikke ere det (forsaavidt der er saadanne), ikke bestaar i Stræben, Ønske og Tendens, altsaa ikke i selve Livets Kilder, men kun i de Midler, der anvendes for at naa samme Maal, fremtræder Religionen i et andet Lys end det, i hvilket *[118]* den sædvanligvis staar i Folks Øjne.« — En nærmere Forklaring af disse Antydninger ville forhaabentligt Leubas følgende Arbejder bringe. Men naar han bestemt afviser den intellektualistiske Opfattelse, at det skulde være Religionens *Formaal* at give Erkendelser af nogensomhelst Art, og dog mener, at Forskellen mellem Religionen og andre aandelige Livsformer *beror paa* Erkendelse, saa kan Meningen vel kun være den, at Forskellen beror paa den Maade, paa hvilken Erkendelsen i Religionen bruges som *Middel*. Og Middel maa her betyde Fortolkningsmiddel, altsaa Symbol. Jeg tror ogsaa, at Leuba af sit Materiale vilde kunne uddrage et Resultat i denne Retning. Der er i al Religion en Trang til at forme det Oplevede i Tanker. I den konfessionelle Religion tilfredsstilles denne Trang umiddelbart ved de overleverede Forestillinger; i Overgangsformerne søges der efter andre Udtryk til at fortolke selve disse overleverede Forestillingers Betydning for Livet. Til Grund ligger stedse en Erfaring om Forholdet mellem Ideal og Virkelighed, en Erfaring, der — hvor Religion idethele opstaar — gaar over til Tro og Tillid overfor Magter, der antages at virke i Retning af et harmonisk Forhold mellem Ideal og Virkelighed. Jeg finder min Hypotese om Religionens Væsen som Tro paa Værdiernes Bestaaen bekræftet ved Leubas og hans Kollegers Undersøgelser.

Derimod forekommer det mig, at Leuba lægger for lidet Vægt paa herskende eller overleverede Forestillingers Indflydelse. Det er skæbnesvangert for en Følelses hele Karakter at blive knyttet til en bestemt Kreds af Forestillinger; den faar herved en Retning og et Indhold, der afgør dens Kvalitet, og naar Forbindelsen mellem den og de Forestillinger, den hidtil har været knyttet til, skal sønderrives, kan det ske, eller i hvert Tilfælde true med, at Følelsen forsvinder med det Samme. Man kan ganske vist med Leuba skelne mellem Formaal, som kunne siges at være fælles for Religionen og andre aandelige Livsformer, og Midler, der ere forskellige for hin og for disse; men det maa da vel fastholdes, at selve det, at et Maal kan naas ved forskellige Midler, tyder paa en Forskellighed i Maalet selv. En ganske udvortes Sammenhæng mellem Maal og Midler er *[119]* der paa saadanne Omraader, som det her drejer sig om, ikke. Det religiøse Problems Brod ligger netop paa dette Punkt. Historien lærer jo ogsaa, hvor ondt Mennesker have ved at

finde sig i Kvalitetsforskelligheder indenfor Religionen, og Striden om Grænserne for selve Begrebet Religion beror ligeledes paa det Spørgsmaal, om vi ved en Kvalitetsforskel komme udenfor Religionens hele Modalitet (for at bruge Sansepsykologiens Terminologi). Det bliver herved af særlig Betydning, at der gives Naturer, som kun formaa at finde Udtryk for deres indre Liv i *fælles* Symboler, og som, hvis de nødes til at opgive dem, føle sig aldeles hjemløse.

Dog maa det gentages, at Leuba ikke endnu har fuldendt Bearbejdelsen af sit Materiale. Det vil være af Interesse at høre de Ord, hvormed han afslutter sine foreløbige Meddelelser. » Om Forskellighederne mellem Religion og Ikke-Religion kun ere overfladiske, eller om de ere fundamentale, og da i hvilken Grad, — om Opdragelsen i Hjemmet og andre Omstændigheder i og for sig kunne forklare disse Forskelligheder, eller om de have dybere Rødder i særegne, medfødte Anlæg, — om den ene er bestemt til at fortrænge den anden eller blot er et forberedende Stadium for den eller ikke, — det er et Spørgsmaal, som maa forbigaas i Taushed i denne foreløbige Afhandling. Kun det ønsker jeg at betone her: selv mellem Individer af samme Samfund og omtrent af samme Intelligens og Kultur gives der Forskelligheder, som ere tilstrækkelige til at gøre den Ene til et Menneske, for hvem Religion er Livets Alt, og lade den Anden staa aldeles ligegyldig og utilgængelig overfor den, selvom den fortolkes i videste Forstand.« —

LUCIEN ARRÉAT har — ad lignende Veje som de amerikanske Psykologer — søgt at finde forskellige Typer indenfor den franske Katolicisme. Det mærkes strax, at Forholdene ere andre. Forskellen mellem Katolicisme og Protestantisme hænger utvivlsomt sammen med Raceforskelligheder. Medens man fra anden Side (Charles Renouvier) har betragtet det som det franske Folks Syndefald, at det ikke sluttede sig til Reformationen,
[120] hævder Arréat, at denne stred mod den franske Races Ejendommelighed. Protestantismen krænkede Skønhedssansen ved sin Ødelæggelse af Billeder og Bygninger, og hvad den berøvede Fantasien, gav den ikke Erstatning for paa Tankens Omraade. Den protestantiske Individualisme fordrer af den Enkelte en selvstændig Drøftelse og Forstaaelse, der strider mod den latinske Races Utilbøjelighed til teologiske Diskussioner. Katoliken ser Læren fastsat en Gang for alle, og hans Inderlighed bryder frem i det personlige Følelsesforhold, den begejstrede Tilslutning til den faststaaende evige Sandhed, som Kirken garanterer. Arréat har derfor heller ikke i sit Materiale fundet nogen Antydning af den Overgang fra Lydighedsfølelse til Frihedsfølelse i Gudsforholdet, som Leuba mente at finde i Angloprotestantismen; den katolske Religiøsitet er væsentligt Underkastelse. — Efter sine Iagttagelser beskriver Arréat fire forskellige Klasser inden for den franske Katolicisme.

Den første Klasse, der især findes i udpræget Form i Sydfrankrig, indbefatter den største Mængde af Katoliker og har Repræsentanter i alle Klasser af Samfundet. Fromheden bestaar her i Overholdelse af de religiøse Skikke, der opfattes paa en Maade, som nærmer sig til Afgudsdyrkelse, hvad der især viser sig i den stærke Tilstrømning til de Steder, hvor der sker Mirakler. Her virker den Racekarakter, hvis Tilbøjelighed til Overtro allerede Cæsar omtalte.

De sande Katoliker udgøre den anden Klasse. Gennem Deltagelse i Kirkens Naademidler styrke de Tryghedsfølelsen ved at være ombord paa St. Peters Skib, der midt i Tidernes Uro føres af en ufejlbar Styrmand. Den katolske Religion prises for sin Ophøjethed og sin betagende Skønhed, for sit Fuldkommenhedsideal og for sin virksomme Menneskekærlighed. Uden Trang til Mystik eller til selvstændig Tænkning ytrer der sig hor en aandelig Ligevægt, som dog undertiden er forbunden med en udtrykkelig Forvisning om, at det kun er Kirkens vældige Myndighed, der holder Tvivl og Fare borte.

Til en tredie Klasse regnes de, der støtte deres kirkelige Tro ved mere eller mindre bevidst Tænkning. Mange Gejstlige høre herhen, og til denne Klasse mener Arréat ogsaa at kunne henregne Mange, som vægrede sig ved at udtale sig. Man protesterer her imod, *[121]* at Religionen skulde være en Følelsessag: den grunder sig paa rationel Erkendelse, skønt Naaden bringer den sidste Afgørelse. Den katolske Lære staar som en Helhed, af hvilken Intet kan udskilles, og som umiddelbart betager Sjælen. Dog udtales det undertiden, at Kirken kun er Troens ydre og forgængelige Klædebon, der vil kunne omdannes til nye Former; det egentligt Religiøse sættes i Trangen til det Uendelige. Ved saadanne Udtalelser gøres Overgangen til den sidste Klasse.

Hos mange Mænd og Kvinder, der erklære sig selv for gode Katoliker, kan en vis Opløsningstilstand spores. De vælge f. Ex. mellem Kirkens Lærdomme og Skikke og holde sig til, hvad de have Brug for. Ofte er det kun en udtrykkelig Villiesakt, der holder dem tilbage i Kirken; man betoner de sociale Motiver, Lejligheden til at udøve Menneskekærlighed f. Ex., som det, der knytter til Kirken. Eller man opfatter det Religiøse som ideal Stræben, hylder en praktisk Idealisme uden Metafysik og benytter kun Kirkens Kultus som Stemningsmiddel. Man udtaler den inderligste Sympati med de Troende, fordi de ikke, som mange Fritænkere, give Afkald paa Religionens ophøjede Poesi eller ere blaserede overfor de vældige Problemer, Ordet Gud peger hen paa. Et sidste Skridt gøres, naar man gaar over til Positivismen eller ad anden Vej søger et helt nyt Udtryk for sin Livsanskuelse. Dette er dog usædvanligt. Enten vender man tilbage til Barndommens Tro efter en Uroens Tid, eller man synker i aandelig Henseende ned paa et lavere Trin.

Det er — udtaler Arréat til Slutning — umuligt for Øjeblikket at sige, hvorhen den

nuværende Krise paa det religiøse Omraade vil føre, eller hvilken Energi den religiøse Følelse vil kunne besidde, naar den ikke støttes til Dogmetro eller poetiske Myter: »Jeg ser, hvad man vil udrydde af det moderne Sjæleliv; jeg ser ikke, hvad der ydes til dets Berigelse.«

[122]

d. Poesi og Religion.

GEORGE SANTAYANA har i sit ovenfor nævnte Skrift drøftet Forholdet mellem Poesi, Religion og Videnskab paa en Maade, der giver ham en Plads i Religionspsykologernes Række. Det er for ham Fantasien, den billeddannende Evne, der ligger til Grund for alle hine tre aandelige Livsytringer. De Billeder, vi kunne bruge i Praksis, og ved hvis Hjælp vi kunne forudsige fremtidige Erfaringer, kalde vi Forstandsforestillinger, medens Billeder, der ikke kunne udnyttes paa denne Maade, vedblive at hedde Fantasiforestillinger. Forstand er en Fantasi, der gør Erfaringsvidenskab mulig. Vi vælge under Erfaringens Indflydelse mellem de uvilkaarligt opdukkende Billeder. Men ved de Fantasibilleder, der ikke kunne gaa over til Forstandsforestillinger, maa igen skelnes mellem to Arter. Naar Fantasibillederne, skønt de ikke udtrykke empirisk Realitet, dog staa som Udtryk for Livsværdier, Idealer og Formaal, faa de Religionens Karakter, medens de staa som rent poetiske Former, naar de ingen saadan Livsbetydning have. Religion og Poesi ere i deres inderste Væsen beslægtede, ja identiske, og blot forskellige ved deres forskellige Forhold til Livet. Poesien gaar paa sit Højdepunkt over til Religion, naar den udtrykker vore Erfaringers Værdi og giver store, ledende og begejstrende Antecipationer. Omvendt gaar Religionen over til Poesi, naar den opgiver Forudsætningen om at indeholde metafysiske Sandheder. Det gælder, for ret at forstaa dette, at skelne mellem Værdiernes og Kendsgerningernes Verden: Værdi beror ikke paa selve det Givne, men paa dets Betydning.

Vor Villie er uendelig, men vor Erfaring er begrænset. Poesien fører os ud over denne Begrænsning og gør derved en højere Udvikling og Øvelse af Villien mulig, idet dennes højeste Maal nu ved Poesiens Hjælp kan fremtræde med større Klarhed end den blotte Erfaring tillader. En Stræben, en Lidenskab forstaa vi kun ret, naar vi se det Ophøjede i dens hele og fulde Udfoldelse. Men fordi Poesien bliver Religion, hører den ikke op at være Poesi. Paa dette Punkt forsynde ikke blot de Ortodoxe, men ogsaa deres
[123] Kritikere sig. Allerede den græske Filosofis Kritik af Polyteismen var uretfærdig, idet den ikke tog Hensyn til Mytologiens nøje Sammenhæng med Livet. En stor Religion er et Produkt af Menneskeaanden i dens Helhed, og i Forhold til det staar Kritiken,

der ledes af den specielle, intellektuelle Interesse, som begrænset og smaatskaaren. I Kristendommen traadte historisk Idealisme i Stedet for den antike Religions Naturalisme; den Harmoni, den gamle Religion havde søgt at fremstille i Rummet og i Naturen, søgte den nye at fremstille i Tiden og i Historien. Sit Fodfæste i Historien fik Kristendommen derved, at den havde sin Rod i en national Tro, der havde formet sig under Jødefolkets Prøvelser; men ud herfra formede den et stort poetisk Udtryk for Erfaringer, Menneskene kendte fra deres Sjæls Inderste. Det var Menneskehedens store Selvbiografi, der her blev gjort til Verdenslivets Midtpunkt. Den Betydning, en Religion har og bevarer, er ikke nødvendigvis den, som den havde for dens Grundlæggere; disse betages saaledes af deres Syner, at de betragte disses Indhold som ydre Kendsgerninger. Religion er ikke forskellig fra Overtro i psykologisk Henseende; ikke paa Oprindelsen, men paa Værdien beror Forskellen. Selvom den etiske Værdi ikke var Grunden til Religionernes Tilblivelse, saa er den dog den sidste Maalestok for deres Betydning. —

Hele denne Tankegang, som Santayana udfører i det Enkelte gennem interessante Karakteristiker af religiøse og poetiske Værker, faar en særegen Interesse, naar man sammenholder den med nogle af Arréats, Leubas og Coes Iagttagelser, og naar man tillige mindes de idealistiske eller mystiske Tendenser, der røre sig i den nyeste Tids Literatur. Hvad jeg savner hos Santayana er en mere indtrængende psykologisk Analyse af Forholdet mellem Erfaring og Tro; men iøvrigt har det for mig været af stor Interesse at finde en med min egen beslægtet Betragtningsmaade i et Skrift, der er udkommet omtrent samtidigt med mit eget religionsfilosofiske Forsøg. Jeg tillader mig til Sammenligning at anføre en enkelt Udtalelse fra min Bog (Religionsfilosofi p. 334 f.): »Maaske forholder det sig saaledes, at Poesi er et fuldkomnere Udtryk for det Højeste, end noget videnskabeligt Begreb vilde kunne være. Ved Poesi maa da her ikke tænkes paa løse Stemninger og *[124]* Fantasier, men paa den uvilkaarlige og livfulde Form, det virkeligt Oplevede iklæder sig i stærkt bevægede Øjeblikke… Det er en Poesi, der hverken staar i Modsætning til Villie eller til Tanke, selvom den særligt bliver til, hvor Tanke og Villie støde paa Skranker…. Al høj Kunst forudsætter en saadan Livspoesi og er dens Omsætning i klare Former.«

e. Sammenligning mellem forskellige Typerækker.

I min Religionsfilosofi har jeg, især støttet til et biografisk og historisk Materiale, fremstillet en Række typiske Forskelligheder i religiøs Tro (p. 111—120) og, i en anden Sammenhæng, en Række Forskelligheder i Henseende til de oprindelige Dispositioner, der betinge det religiøse Livs Ejendommelighed hos de Enkelte (p. 251—256). Sammenligner man disse Rækker med de Typer, som de amerikanske Religionspsykologer have opstillet,

vil man især finde én Modsætning. som i alle Fremstillinger spiller en Hovedrolle, nemlig den, jeg har beskrevet som en Modsætning mellem Tro som Koncentration og Hvile efter Udligning af Disharmonier og Tro som højeste Form for Livsudfoldelse. Hertil svarer indenfor Dispositionerne Modsætningen mellem disharmoniske og expansive Naturer. Baade hos Leuba, Starbuck og Coe er dette den mest fremtrædende Modsætning. Men det viste sig tillige, at de lægge ganske særlig Vægt paa den expansive Type og ere tilbøjelige til at betragte den disharmoniske eller diskontinuerlige Type som et specielt Tilfælde af den. Der er naturligvis altid nogen Modstand at overvinde, nogle Kriser at gennemgaa, og det er kun, naar Modstand og Kriser blive særligt stærke, at vi efter disse Forskeres Mening komme over fra den expansive til den disharmoniske Type. Om Grunden til, at den expansive Type saa hyppigt forekommer i deres Materiale, har jeg ovenfor udtalt en Formodning. Man kunde maaske føje til, at de nævnte Forfattere (og det Samme gælder aabenbart Santayana) selv personligt afgjort synes at høre til den expansive Type, forsaavidt man kan lære deres psykiske Habitus at kende af den Maade, hvorpaa de
[125] opfatte og vurdere Andres. Jeg for mit Vedkommende vilde være tilbøjelig til at anse Forskellen mellem de to Typer for større og mere fundamental, end hine Forfattere antage. Maaske ligger der i denne Modsætning Spiren til en aandelig Kamp, der atter og atter vil komme til at staa mellem aandelige Livsretninger. Dybest inde forstaa de tilsidst ikke hinanden. I det danske Aandsliv have vi et klassisk Exempel paa denne Modsætning i Forholdet mellem Grundtvigianismen og den indre Mission.

Skulde jeg reducere min Typerække, vilde denne Modsætning dog blive staaende. Jeg har idethele syv Typer, nemlig foruden de to allerede nævnte [Troen som 1) Hvile og som 2) Udfoldelse]: 3) Kontemplation, 4) tillidsfuld Voven, 5) Resignation, 6) krampagtig Religiøsitet og 7) Kulsviertro (fides implicita). Af disse vilde 3, 4 og 7 gaa ind under 2, medens 5 og 6 vilde høre ind under 1. Hvad Forskellighederne i Dispositioner angaar, opstiller jeg paa Følelses- og Villieslivets Omraade følgende Række af Modsætninger: mellem de Disharmoniske og de Expansive, mellem de Passive og de Aktive, mellem de Affektive og de Kontinuerlige og mellem de Idiopatiske og de Sympatiske, — og paa Erkendelsens Omraade Modsætningen mellem analytiske og syntetiske Naturer og mellem diskursive og intuitive Naturer. Det er let at se, at der er en Analogi mellem alle disse Modsætningsforhold, og at de alle kunne indordnes under det første, saa at det bliver Modsætningen mellem de Disharmoniske og de Expansive, der ogsaa fra denne Side set kommer til at staa i første Linie.

I den Overbevisning, at der for Fremtiden i langt højere Grad end hidtil ved Forstaaelse og Bedømmelse af religiøse Fænomener maa lægges Vægt paa de individuelle

Forskelligheder, stemmer jeg ganske overens med mine amerikanske Kolleger.

4. KOMPARATIV RELIGIONSPSYKOLOGI.

Et sammenfattende Arbejde paa Religionspsykologiens Omraade foreligger i den amerikanske Filosof WILLIAM JAMES Bog *The varieties of* religious experience. A study in *[126]*
human nature. London, New-York and Bombay. (1902). James hører til vor Tids mest fremragende Tænkere. Han forener omfattende Kundskab med stor Iagttagelsesevne, skarp Kritik med idealistisk Begejstring, Fordomsfrihed med alvorlig Overbevisning. Det betydeligste af hans Skrifter er *Principles of psychology* (1890), der paa flere Punkter af Psykologien gør nye Synspunkter gældende og overalt drøfter Spørgsmaalene paa en aandfuld og vækkende Maade. I en Samling af Afhandlinger, som er udkommen under Titelen *The* will *to believe and other essays* in popular philosophy (1897), har han i noget friere Form udtalt sin ejendommelige Forening af Erfaringsfilosofi og udpræget idealistisk Livsanskuelse, og allerede her kommer han ind paa *religionsfilosofiske* Spørgsmaal. Det nye Værk er ganske helliget det religiøse Problem, særligt den rent psykologiske Belysning af det, dog saaledes, at ogsaa de andre Synspunkter, fra hvilke Problemet maa behandles, komme frem. James benytter de yngre amerikanske Forfatteres Specialarbejder, men støtter sig desuden til en omfattende Literatur af biografisk, især selvbiografisk Art. Han ser klart, at Emnet er for mangfoldigt til at kunne udtømmes i en enkelt Fremstilling, og derfor — tillige for at slippe for en Ordstrid om, hvad Religion er — erklærer han, at han til Brug ved denne sin Undersøgelse vil holde sig til en bestemt Betydning af Ordet Religion eller til en bestemt Side ved Religionen, og han definerer saa Religion som: individuelle Menneskers Følelse, Handling og Erfaring, forsaavidt disse Mennesker i deres Ensomhed opfatte sig selv som staaende i Forhold til det Guddommelige, hvorledes de end opfatte dette. Denne personlige Religion stiller han i Modsætning til den institutionelle Religion med dens mere eller mindre udviklede Teologi eller Mytologi og dens kirkelige Organisation. Han hævder, at *institutional religion* (med Alt, hvad dertil hører) stedse er afledet i Forhold til *personal* religion; det følger allerede af, at den bygger paa Overlevering. Hvis man vilde holde sig til den institutionelle Religion alene, vilde Undersøgelsen blot komme til at angaa Gudsdyrkelse, Ofring, Ceremoniel og kirkelig
Organisation, og man kunde da definere Religion som den Kunst at vinde Gudernes *[127]*
Gunst. I den personlige Religion er det derimod Menneskets egne indre Tilstande, dets Samvittighed, dets Værdi, dets Hjælpeløshed eller dets Ufuldkommenhed, Vægten ligger paa. Holder man sig til denne Side af Religionen, faar Begrebet Religion et større Omfang, end naar man anser det Institutionelle for Hovedsagen.

Den personlige Religion er den Maade, hvorpaa Mennesket reagerer mod Livet som Helhed (a man's total reaction upon life), i Modsætning til de øjeblikkelige og specielle Reaktioner. De Erfaringer, vi have gjort om Livet og om Verden, virke paa vort individuelle Temperament og gøre os enten energiske eller ligegyldige, enten fromme eller spottende, enten nedstemte eller begejstrede overfor Livet som Helhed. Vor »Reaktion«, der ofte foregaar uvilkaarligt og halvt ubevidst, udtrykker sig i det fuldstændigste Svar, vi kunne give paa det Spørgsmaal: Hvad er Karakteren af denne Tilværelse, vi høre til? — Dog vil James kun kalde en saadan Reaktion religiøs, naar den bæres af en alvorlig og ophøjet Stemning, en Stemning, der paa sit Højdepunkt fører til Opgivelse af egne Ønsker, til villig Underkastelse under Virkelighedens Smerte, fordi man føler sig baaren af en Kraft, der er større end den, man selv raader over. Der er i al udpræget religiøs Følelse et tragisk Element, som beror paa, at en højere Lykkefølelse har fortrængt en lavere. Den religiøse Følelse indeholder eller forudsætter saa mange Modsætninger, at den er en af de rigeste menneskelige Følelser. Verden er rigere ved, at der er en Djævel, naar der er en St. Michael, som kan sætte sin Fod paa hans Nakke. Dette Særkende træder naturligvis mest frem i de ekstreme Former for Religion, Former, der for den jevne, dagligdags Opfattelse staa som abnorme; men i alle Former for religiøs Bevidsthed vil det til en vis Grad forekomme.

Denne Beskrivelse angiver den almindelige Ramme, indenfor hvilken James bevæger sig i sin Undersøgelse. Til nærmere Karakteristik af hans Arbejde skal jeg først vise, hvorledes de tre Synspunkter, der — som omtalt i Indledningen — maa komme frem ved enhver omfattende Drøftelse af det religiøse Problem, ogsaa fremtræde hos James, skønt
[128] han hovedsageligt har holdt sig til den rent psykologiske Betragtningsmaade. Dernæst skal jeg vise, hvorledes han opfatter den religiøse Erfarings Væsen, hvilke Typer for Religion han finder, og til hvilken Grundtanke Religionen efter hans Opfattelse kan føres tilbage.

a. De tre Synspunkter.

James betegner sit Standpunkt, baade i almindelig filosofisk Henseende og i religionsfilosofisk Henseende, som Erfaringens Standpunkt. Han vil være gennemført Empiriker. Alle intellektuelle Operationer — hvad enten de bestaa i Konstruktion, Sammenligning eller i Kritik — forudsætte umiddelbar Erfaring. Han slutter sig til den gamle engelske Skole, den, der begyndte med John Locke, og som stedse krævede bestemt Regnskab for de Erfaringer, paa hvilke vi bygge vore Begreber. Denne Skole bør efter hans Mening langt snarere end Kant have Æren for den kritiske Metode i Filosofien, den eneste Me-

tode, der gør Filosofi til et Studium, som kan drives af alvorlige Mennesker. Men det drejer sig ikke blot om de Erfaringer, vi have havt, ogsaa om dem, vi maa vente eller konsekvent selv fremkalde, hvis vore Tanker skulle være gyldige. Vore Tankers Værdi beror paa de Slutninger, vi kunne drage af dem. Hvis alle Sætninger, vi opstille, vare praktisk ligegyldige, d. v. s. hvis der slet Intet fulgte af dem, kunde vi saa skelne mellem sande og falske Tanker? Forgæves har Dogmatismen søgt efter Kriterier for Sandhed, der kunde fritage for at appellere til Fremtiden. I Modsætning til Dogmatismen staar her Pragmatismen, som prøver hver Sætning ved at forfølge dens Konsekvenser. Denne Opfattelse (i hvilken James slutter sig til den amerikanske Tænker CHARLES PEIRCE, fra hvem ogsaa Navnet Pragmatisme stammer) minder om den biologisk-økonomiske Erkendelsesteori, der i Tyskland er bleven udviklet af Richard Avenarius og Ernst Mach.

James' empiriske Standpunkt fører ham til Skepsis overfor spekulative og teologiske Synsmaader. Han hævder særligt Mangfoldigheden i Tilværelsen og er kritisk stemt overfor Monismen i dennes forskellige Former. Pluralismen, Mangfoldighedslæren vil, *[129]* tror han, mere og mere komme til *Ære* — baade i Videnskaben og i Religionen. Ud fra Erfaringen kan man intet Universelt, ingen absolut og altomfattende Enhed naa. Og forskellige Tydninger kunde gælde for forskellige Egne af Tilværelsen. Religiøst set blive her især Erfaringerne om det Onde af Betydning: har Jobs Bog ikke en Gang for alle godtgjort Umuligheden af at løse det Problem, disse Erfaringer føre til at stille? Her vil den monistiske Hypotese stedse frembyde store Vanskeligheder, og vilde det saa ikke være den simpleste Udvej at antage, at Verden fra først af har indbefattet Elementer, der ikke vare i Harmoni med Helheden? Sædvanlige Mennesker have stedse været mere eller mindre polyteistiske, og det er da ogsaa klart, at man ikke af nogen Erfaring kan udlede Guds Uendelighed. Hvad vi kunne erfare, kan i det Højeste være det, at vi staa i indre Sammenhæng med Noget, der er større end vi selv; men at dette er et Uendeligt, kan ikke godtgøres.

Hvad Tænkningen kan udrette paa det religiøse Omraade, kan kun være det: at ordne, bestemme og fortolke Kendsgerningerne, ikke at frembringe dem. Filosofien er her stedse sekundær. Dog kan den derfor godt være til Nytte. Ti den religiøse Bevidsthed udtrykker stedse sine Erfaringer i Former, der stamme fra den intellektuelle Overlevering, under hvis Indflydelse den staar. Derfor kan kun kritisk Sammenligning finde det virkeligt Umiddelbare og Væsentlige og udsondre det fra det Lokale og Tilfældige. Tillige er det Filosofiens Opgave at udskille Antagelser, der ere inkonsekvente eller afgjort stride mod videnskabelig Erfaring. Hvad der bestaar gennem denne Skærsild, kan saa betragtes som Hypoteser, hvis Berettigelse og Betydning kunne blive Genstand for nærmere Drøftelse,

efterat de ere blevne reducerede til deres simpleste Former.

Saavidt den erkendelsesteoretiske Betragtning. Saa energisk James gør den gældende, saa er det dog den psykologiske Betragtningsmaade, han har størst Interesse for, og som giver hans Arbejde dets største Betydning.

Religionspsykologien yder den almindelige Psykologi vigtige Bidrag. Der er mange
[130] psykologiske Fænomener, der særligt godt kunne studeres paa det religiøse Livs Omraade. James fremhæver saaledes, at de religiøse Fænomener godtgøre, hvor ringe en Del af vort aandelige Liv der kan forklares klart og tydeligt. Bevidstheden fortoner sig her gennem mange Grader over i det Ubevidste, eller, som James hellere vil sige, i det Underbevidste. Der rører sig umiddelbare Tilskyndelser og Anelser, som ofte, uden at vi selv mærke det, give os de første Præmisser, paa hvilke klart bevidste Tanker grunde sig. Bevidste Argumenter bevæge sig ofte kun paa Overfladen af vort Væsen, og en uvilkaarlig og umiddelbar Forvisning er det Dybeste i os (the deep thing in us). Fremdeles lærer Studiet af det religiøse Liv os store Forskelligheder mellem Mennesker at kende, baade i Henseende til Arten af Følelseslivet og i Henseende til Graden af Modtagelighed, — Forskelligheder, vi ellers neppe vilde blive saa opmærksomme paa. Vi lære, hvorledes Udviklingen henimod et og samme Maal kan foregaa højst forskelligt, snart kontinuerligt, snart springende. Allerede rent teoretisk eller naturhistorisk set har et psykologisk Studium af det religiøse Liv sin Betydning.

Den psykologiske Betragtningsmaade bliver saa igen af Betydning for Forstaaelsen af det religiøse Problem. De religiøse Processer ses som specielle Former for Processer, som ogsaa kendes paa andre psykiske Omraader, og adlyde Love, der ogsaa ellers kendes. James viser her hen til Starbucks Undersøgelser af Omvendelsen i dens Sammenhæng med den organiske og psykiske Udvikling i Overgangsaarene. Ganske særlig Vægt lægger James paa det, der bevæger sig under Bevidsthedens »Tærskel« eller udenfor dens »Margin«. Han finder det meget vanskeligt her at drage en bestemt Grænse og forkaster den atomistiske Psykologi, for hvem Bevidstheden er sammensat af enkelte, hvert for sig faste og bestemte Elementer. I hvert Tilfælde gøre de subliminale eller ultramarginale Indflydelser sig stadigt gældende, og James er for sit Vedkommende tilbøjelig til at betragte disse Indflydelser som de Veje, ad hvilke en højere Tingenes Orden virker i vort Indre. Disse indre Tilkendegivelser udgøre vor nærmeste, vor egentlige Verden;
[131] saa inderligt tilhøre vi ikke den ydre Verden. Her finder James et Enhedspunkt mellem Religion og Psykologi, skønt han erklærer enhver nærmere Bestemmelse deraf for en Fortolkning, der ikke længere er rent psykologisk. Fortolkningen er heller ikke det Afgørende; den er stedse afledet, og en og samme Oplevelse kan være Genstand for

forskellige religiøse Fortolkninger. Hvad de fleste Mennesker paa dette Punkt især mangle, er Kritik og Forsigtighed, ikke Tro (faith). De ere for tilbøjelige til at lade dogmatisk Antagelse (belief) følge hovedkulds efter enhver livfuld Forestilling, især naar denne støttes af uvilkaarlig Interesse. —

Det tredie Synspunkt, det etiske, kommer frem ved Værdsættelsen af de religiøse Fænomener. Ligesaa bestemt, som James skelner mellem Oplevelse og Fortolkning, ligesaa bestemt skelner han mellem Beskrivelse eller Forklaring af det Oplevede og Vurdering af det. Selv det, der fra et rent medicinsk Synspunkt maa kaldes abnormt, kan ved sit Indhold have stor Værdi. En Tilstands Værdi beror ikke paa, hvorledes den er bleven til. Naar vi kalde visse Tilstande højere end andre, er det ikke paa Grund af, hvad vi mene at vide om deres organiske Betingelser. Hvis der er noget Værdifuldt i S^{ta} Teresas Tanker, saa er det ligegyldigt, om hun var hysterisk eller ikke. Vi vurdere en Kraft efter dens Virkning, ikke efter dens Udspring.

Ved Vurderingen kan intet spekulativt eller teologisk System lægges til Grund. Ogsaa her maa vi være Empirikere. Vi bedømme de religiøse Fænomener efter deres Frugter, og det have Menneskene egentligt bestandigt gjort. En Gudsdyrkelse hører op, naar den ingen Virkning øver paa Sindet, og naar den i sin hele Karakter kommer i Strid med Noget, hvis Værdi vi have erfaret saa grundigt, at vi ikke kunne fornegte det. De Guder, Menneskene holde fast ved, ere de, som de kunne bruge, og hvis Bud bekræfte de Fordringer, de stille til sig selv og til Andre. Vi bruge stedse menneskelige Maalestokke (human standards). Vi spørge, hvorvidt det religiøse Liv godtgør sig som en ideal Form for menneskeligt Liv. Det er naturligvis en Maalestok, der varierer med Tiderne, men anden Maalestok have vi nu engang ikke. Kun maa Prøvelsen atter og atter gentages, da *[132]* den maaske under nye Forhold kunde føre til nye Resultater. Og Vurderingen vil ofte falde forskelligt ud for forskellige Individer. Naar psykologisk Undersøgelse godtgør, at der er store Forskelligheder mellem Mennesker i deres inderste Natur, maa man ogsaa antage, at de trænge til forskellig aandelig Næring, saa at de komme til at staa forskelligt i religiøs Henseende.

Overfor Religionen idethele staar James afgjort sympatisk. De bedste Frugter af religiøs Erfaring ere efter hans Overbevisning de bedste Ting, Historien har at fremvise. Han føler her det indre Liv røre sig med Alvor og Energi, virke med en Inderlighed og en Koncentration, i Modsætning til Alt, hvad der kan hæmme og splitte. Det er, som man var hævet op i en højere og renere Atmosfære. — James henviser paa dette Punkt til Sainte Beuve's Vurdering af de religiøse Porsonligheder, han har studeret i sit berømte Værk om Port-Royal. —

Vi finde saaledes hos James de tre Hovedsynspunkter ved filosofisk Drøftelse af religiøse Spørgsmaal. Han bebuder, at han i et senere Værk vil imødegaa de Forsøg, der endnu i vore Dage ere gjorte paa en mere spekulativ Behandling af Religionsfilosofien, — Forsøg, der mærkværdigt nok forekomme hyppigere i England og Amerika end paa Kontinentet. Foreløbigt staar hans Arbejde som et betydningsfuldt Indlæg til Gunst for, at det netop er hine tre Synspunkter, der ere at anlægge i Religionsfilosofien. — Desværre kan jeg i min Karakteristik af James Standpunkt ikke lade den Aabenhed, Friskhed og sproglige Kunst, han raader over, komme til deres fulde Ret.

b. Den religiøse Erfarings Natur.

Religiøs Følelse er ifølge James ikke nogen speciel eller elementær Følelse. Enhver Følelse kan under visse Betingelser faa en religiøs Karakter, nemlig naar den medvirker ved det Opgør af de menneskelige Livserfaringer, James kalder »den totale Reaktion overfor Livet«. En noget nærmere Bestemmelse af, hvad Religion er, giver den Udtalelse, at
[133] Religion er en af de Veje, ad hvilke der kan komme Enhed i vort Liv. Med Enheden følger en Følelse af Fred og Lykke, som overgaar Alt, hvad der ellers kan erfares af den Art. *Denne* Enhed kan naas ved pludseligt Gennembrud eller gennem en lang Udvikling; her lægge de individuelle Forskelligheder sig for Dagen. Men Hovedsagen er, at Individet, der før har følt sig delt og hæmmet, lavt og ulykkeligt, nu har Følelsen af Harmoni, Frihed og Opløftelse. Tanker, der før stode som ideale Muligheder ude i Sjælens Periferi, ere nu blevne Sjælens centrale Ejendom. Det er, som om der er tilstrømmet Individet ny Energi fra Kilder, der ligge udenfor dets Bevidsthed, og som det ikke vilde kunne udløse direkte ved bevidst Anstrengelse. Denne underordnede Betydning af det Bevidste og Vilkaarlige (the hopeless inferiority of voluntary to instinctive action) i Forhold til det Ubevidste og Uvilkaarlige er et karakteristisk Træk i al Religiøsitet. Sygelige Former opstaa, naar der mangler intellektuel Kraft og Interesse til at forme og tolke saadanne Erfaringer.

Religiøs Erfaring har en mystisk Karakter, dels paa Grund af Uudsigeligheden, idet Enhver her kun indirekte kan forstaa de Andre, dels paa Grund af Umiddelbarheden, idet den diskursive Tænken ingen Rolle spiller, dels paa Grund af Tilstandenes korte Varighed og Vanskeligheden ved at genkalde sig dem, dels endeligt paa Grund af det passive Forhold, Individet staar i til disse Erfaringer. Det ikke-religiøse Bevidsthedsliv kender lignende Tilstande. Den religiøse Karakter fremkommer, som allerede bemærket, derved, at Menneskets Forhold til Livet som Helhed gøres op i saadanne Tilstande; derved faa disse en Enhed og Energi, der ellers mangler. Den særligt saakaldte Mystik er kun en bestemt og ofte extrem Form for, hvad der fremtræder i al religiøs Erfaring.

c. De vigtigste Typer.

James erklærer, at det vigtigste Resultat, han er kommen til ved sine Undersøgelser af den religiøse Bevidsthed, er de store Forskelligheder, den frembyder. En betydningsfuld Del af hans Arbejde gaar derfor naturligt ud paa at føre disse Forskelligheder tilbage til visse *Typer*.

Der er særligt én Modsætning, han meget stærkt fremhæver, nemlig den mellem det *[134]* sunde og det syge Sind, eller — for at bruge et Udtryk, han har fra Francis Newman — mellem de én Gang Fødte og de to Gange Fødte (the once-born and the twice-born). De syge Sjæle behøve en Forandring, en Krise, en Omvendelse for at naa til Enhed og Fred, medens der er sunde Sjæle, som ved umiddelbar Udfoldelse og Hengivelse naa til Maalet. De Sundes Religion betegner James som Naturalisme, de Syges som Salvationisme. Men indenfor hver af disse Grupper kunne igen højst forskellige Personligheder og Retninger fremtræde.

De sunde Sjæles Religiøsitet er en Entusiasme, der fastholder den lyse Side ved Tilværelsen og maaske endog erklærer de mørke Sider for Illusioner. Selvom de ikke mangle Blik for det Hæmmende og Formørkende, ere de dog forvissede om, at det kan overvindes; saa stor er deres umiddelbare Tillid til den indre Energi og til den Harmoni, der raader i Universet. Denne Retning fremtræder mere i Græciteten end i Kristendommen, mere i Katolicismen end i Protestantismen, mere hos de latinske Racer end hos de germanske. I nyere Tid fremtræder den hos Spinoza og Rousseau, i den liberale Retning indenfor Kristendommen, især i Unitarismen (Emerson, Parker). I Amerika træder den i skarp Modsætning til Metodismen og Revivalbevægelsen. I nyeste Tid er den saakaldte mind-cure movement et karakteristisk Exempel. Den helbreder baade Sjæl og Legeme ved stadigt at indskyde og fastholde den Tanke, at Smerten er en Illusion, og at Alt i Virkeligheden er lyst og herligt. Frygt og Bekymring banlyses. Den virker gennem Suggestioner, ikke mindst Selvsuggestioner. Ved stadigt at raabe Hurra for Universet bestyrker man sig i Troen paa, at Universet fortjener et Hurra.

Den syge Sjæl ligger under for Smerten og Disharmonien. Bevidsthedens Tærskel overfor den Art Erfaringer er en Gang for alle sænket, medens den hos den sunde Sjæl er hævet. Verden staar som tom og forfængelig; der næres Frygt for, hvad Livets Gang kan bringe; Sjælen føler sig syndig og fordærvet. Tomhedsfølelse, Frygtfølelse og Syndfølelse ere de tre Hovedformer for sjælelig Sygdom. Hos Tolstoi raader Tomhedsfølelsen, hos *[135]* Bunyan Frygtfølelsen og Syndfølelsen. Der er her en oprindelig Disharmoni i Temperamentet, som kræver en anden Fødsel. Og selvom denne naas, ville Naturer af denne Art neppe naa til den overstrømmende Livsfølelse, som de Sunde kunne have.

Der findes naturligvis i Virkeligheden en Mængde Overgangsformer mellem de to Typer. Men i deres extreme Former er Modsætningen mellem dem saa stor, at de neppe forstaa hinanden. De ville hver for sig betragte deres Livsanskuelse som den ene rette. Saaledes hævdede Wesley Omvendelse som eneste Vej til Fred, medens Emerson tillagde den Natur, der kun behøvede én Fødsel, højere Værdi end den, der maatte kæmpe haardt med Djævlene i sit Indre. James selv mener, at de Livserfaringer, de to Gange Fødte kunne bygge paa, ere dybere og fuldstændigere end den første Types. Ingen Profet kan bringe et afgørende Budskab til Menneskene, naar han ikke siger Ting, der kunne klinge som Realiteter for Mænd som Bunyan og Tolstoi. De fuldstændigste Religioner maa være de, der baade kende og overvinde Livets mørkeste Elementer. Derpaa beror Buddhismens og Kristendommens Overlegenhed. —

I Forhold til denne store Modsætning ere de andre Modsætninger, der kunne paavises, for James af mindre Betydning. Saaledes Modsætningen mellem springende og kontinuerlig Udvikling, — Modsætningen mellem Naturer, hos hvem de Elementer, der skulle overvindes, først maa have mistet deres Livskraft, og andre Naturer, hos hvem det nye Liv kan trænge igennem, før det gamle er helt udtømt, — og Modsætningen mellem en Udvikling, der kræver bevidst Anstrengelse (selvom denne ikke direkte fører til Maalet), og en Udvikling, der gennemgaaende forløber uvilkaarligt. —

Lejlighedsvis giver James foruden denne almindelige Typelære ogsaa Antydninger af sin egen rent individuelle Tro. Han har i en længe raadende nervøst slappet Tilstand søgt Hjælp hos mind-cure Bevægelsen og mener at være bleven helbredet ved dens Hjælp, hvilket ikke hindrer ham i at stille sig kritisk overfor den. Naar han udtaler, at Mystiken
[136] kun giver i extrem Form, hvad al religiøs Erfaring indeholder, føjer han til, at han selv ikke personligt kender mystiske Tilstande. Sin Tro karakteriserer han ved, at skønt han ikke kan slutte sig til den gængse Kristendom eller til den spekulative Teisme, er han overbevist om, at der i de Tilstande, i hvilke Mennesket føler sig i den inderligste Enhed med det Højeste, det kender, kommer ny Kraft ind i Verden og sættes nye Udgangspunkter; forsaavidt er hans Tro supranaturalistisk, antager guddommelige Indvirkninger indenfor den naturlige Erfarings Omraade. Han føjer til, at han meget vel véd, at den herskende Mening i akademiske Kredse gaar i modsat Retning. — Udødelighedstroen spiller kun en underordnet Rolle for ham (skønt han i et særligt lille Skrift har søgt at vise, at den ikke kan gendrives). Han siger herom: Naar der blot »i al Evighed« sørges for vore Idealer, ser jeg ikke, hvorfor vi ikke skulde være villige til at overgive Omsorgen for dem i andre Hænder end vore.

d. Den religiøse Grundtanke.

Skønt Religionen efter James har sin Grund i Følelseslivet og dets Erfaringer, og skønt den fremtræder i højst forskellige Former, er der dog en Grundtanke eller en Hypotese, som den stedse hviler paa. Det er den, at der kan naas en Tilstand af Harmoni, Enhed og Fred, selvom det maa ske gennem Kampe og Kriser, og at dette Maal naas ved Tilstrømning af Energi fra en mere omfattende Tingenes Orden, der psykologisk set ytrer sig i den ubevidste Natur i os. Hvorledes vi i det Enkelte fortolke, hvad der her sker, er ikke det Væsentlige; her ville stedse rent individuelle Suppleringer og Udførelser (overbelief) komme til. Hovedsagen er, at for den religiøse Bevidsthed er Tragedien, saa ofte den end melder sig paa Livets Vej, stedse kun foreløbig og partiel. Skibbrud og Opløsning ere ikke Tilværelsens sidste Ord. Al Religion hviler saaledes tilsidst paa en kosmisk Hypotese. Derimod er Religionens Bestaaen ikke afhængig af nogensomhelst speciel dogmatisk Antagelse. Naturligvis — hvis Religion gøres til Et med eller ganske afhængig af en animistisk Verdensopfattelse, saa vil dens Tid være forbi, naar Animismen uddør; *[137]* ligesaa, naar man gør den til Magi eller Fetischisme. Det bliver for James let en Strid om Ord, her føres. Det Afgørende for ham er, at de indre Erfaringer, hvorpaa Religionen væsentligt bygges, ere de mest konkrete og umiddelbare Erfaringer, vi have. I Forhold til dem har Alt, hvad vi kunne erfare om de ydre Verdensforhold, en abstrakt og generel Karakter. Der er ingen Grund til at antage, at saadanne Erfaringers Tid skulde være forbi, selvom de maa udskilles fra Forbindelse med Elementer, de hidtil have været tilbøjelige til at smelte sammen med.

e. Bemærkninger om James' Religionsfilosofi.

Studiet af James' Bog, der udkom et Aar efter mit eget religionsfilosofiske Forsøg, har været af stor Interesse for mig. Ikke blot er det længe siden, jeg har læst en Bog, der saaledes har lært mig at se med nye og friske Øjne paa Livet og paa Menneskene, som denne Bog af den amerikanske Filosof har formaaet. Men Bogen fik en særegen Betydning for mig derved, at hele Retningen og Behandlingsmaaden, trods al Forskellighed paa ikke uvæsentlige Punkter (f. Ex. i det, James kalder sin »Supranaturalisme«), i saa høj Grad er beslægtet. Jeg har derfor en personlig Grund til at henlede Opmærksomheden paa den. Ved sin aandfulde Form og sine mange interessante Enkeltheder vil den iøvrigt lønne et Studium, selvom man staar Bogens Retning mere fjernt end jeg. Kun nogle faa *Bemærkninger* vil jeg her fremføre for at betegne mit Standpunkt overfor den.

Det er i mine Øjne med fuld Ret, at James skelner mellem personlig og institutionel Religion. Det er ganske vist en Forskel, som er lettere at gøre ved de højere end ved

de lavere Religioner, og det er maaske derfor, Religionshistorikere undertiden krympe sig ved at indrømme den. Men den psykologiske Interesse maa nu engang efter Sagens Natur nærmest angaa det personlige Element i Religionen, medens den objektive eller »institutionelle« Side kun har Betydning som Symptom. Og hvad der er Hovedsagen: det
[138] religiøse Problem angaar egentligt kun den subjektive Side. Spørgsmaalet om Religionens Stilling — nu og i Fremtiden — i det menneskelige Aandsliv gaar jo dog nærmest ud paa, om Menneskets Følelse og Trang vil kunne vedblive at fastholde de hidtil givne Former og Symboler, og om der, hvis disse skulde vise sig ufyldestgørende, vil kunne findes eller skabes nye. Den, der fæster sit Blik paa Kontinuiteten i den aandelige Udvikling, maa afgjort lægge Hovedvægten paa det subjektive, personlige Omraade, saa meget dette end tilsløres ved de ydre Formers historiske Overmagt.

Dog forekommer det mig, at James gaar for let henover de Vanskeligheder, Kontinuitetsproblemet her frembyder. Det er ingenlunde selvfølgeligt, at det personlige Element i Religionen kan bevares, dersom de historiske Former falde bort. Som det vil ses af min Religionsfilosofi, staar jeg her saaledes, at jeg ser en *Mulighed* for en Bevarelse af den Inderlighed og Koncentration i Livsopfattelse, der har havt en saa væsentlig Støtte i de historiske Former for Religion, skønt jeg ikke kan føre noget tvingende Bevis for Nødvendigheden deraf, — end ikke for, at der kan gives Ækvivalenter derfor. Vi staa overfor den Mulighed, at der her vil gaa Værdi tabt. Historien viser os et stadigt Vexelforhold mellem det Personlige og det Institutionelle. Skal dette Vexelforhold bestaa i Fremtiden, saa er det kun muligt dersom den menneskelige Aand under Udviklingens Gang bevarer Evnen til at finde eller skabe store Symboler for de dybeste Livserfaringer, Symboler, der kunne faa fælles Betydning for større eller mindre Grupper af Mennesker. Det kan haabes, men ikke bevises. Og dog er det et af de vigtigste Spørgsmaal med Hensyn til vor Slægts Fremtid. Man maa se paa Livets største Konflikter med meget let Sind og meget uklart Blik, naar man ikke føler Brodden i dette Problem. — Hvorvidt man under de nye Forhold vil kunne vedblive at bruge *Ordet* Religion, er et ligegyldigt Spørgsmaal, som James behandler med den Ironi, det fortjener. —

Sammenlignes James' Beskrivelse af religiøs Erfaring med den, jeg har givet, fremtræder der en Overensstemmelse, der viser, at vi have de samme Fænomener for Øje.
[139] Religiøs Erfaring er for ham karakteriseret ved at være Menneskets »totale Reaktion« overfor Livet; den er en Erfaring af Fred, Enhed og Energi, ofte vunden gennem en Krise, der førte til Fortrængen af Mørke og Disharmoni. Hvad jeg her savner, er en bestemt Fremhæven af, at den Disharmoni, den religiøse Bevidsthed under alle Former kæmper for at opløse, er en Disharmoni mellem Værdi og Virkelighed. Ved Forholdet mellem de

Værdier, Mennesket kender, og den Virkelighed, han kender, er hans Religion bestemt. Det Værdifulde kan for ham være selve det fysiske Liv i dets Bestaaen og Udfoldelse, eller det kan være ideelle Goder. Stedse bestemmes hans Totalfølelse overfor Livet ved, om Værdiernes Himmel er formørket eller ikke. Det er ud fra dette Synspunkt, at jeg er kommen til min Hypotese om, at Værdiens Bestaaen er den religiøse Grundtanke eller det religiøse Axiom. James lægger Vægten paa den indre Enhedsfølelse og paa Erfaringen om Tilstrømning af indre Energi, uden at han tager tilstrækkeligt Hensyn til, at denne Enhed og Energiforhøjelse for Mennesket betyder, at Disharmonien mellem Værdi og Virkelighed er hævet. Dog tror jeg ikke, at James vil være uenig med mig i min Hypotese. Som allerede ovenfor omtalt, antyder han jo, at Religion vel først og fremmest bygges paa subjektiv Erfaring, men at den mere eller mindre bevidst hviler paa den Forudsætning, at det Tragiske i Verden kun kan være partielt og forbigaaende, — at Skibbrud og Opløsning ikke kunne være Tilværelsens sidste Ord. Den religiøse Bevidsthed kommer altsaa ifølge sin Natur til at forudsætte Noget om kosmiske Forhold, om Tilværelsens inderste Natur. Det er paa dette Punkt, Religionen stedse har havt Tilbøjelighed til at blive Metafysik, ligesom omvendt Metafysiken, uden altid at være sig det bevidst, er gaaet ud fra religiøse Forudsætninger i sine Konstruktioner. Ifølge James er ethvert Forsøg paa bestemtere og konkretere Formulering af hine sidste Forudsætninger »over-belief«, d. v. s. fører fra Tænkningens og Erfaringens Omraade over i Fantasiens og Mysticismens. James' egen »Supranaturalisme« er aabenbart et Exempel herpaa. Om de nye Begyndelser, han antager, har han ikke Ret til at sige Mere, end at deres Aarsag foreløbigt ikke kan angives; at de skulde have en overnaturlig Aarsag, er ikke motiveret efter hans egen Opfattelse. — *[140]*

Der er endnu et væsentligt Punkt, i hvilket jeg stemmer overens med James, nemlig i den store Vægt, han lægger paa de individuelle Forskelligheder i Henseende til religiøs Erfaring og Tro. Hans mesterlige Skildring af Modsætningen mellem de sunde og de syge Sjæles Maade at tage Tingene paa, er et stort Indlæg til Fordel for, hvad jeg kalder Personlighedsprincipet. Denne Modsætning svarer til den allerede ovenfor omtalte Modsætning mellem expansive og disharmoniske Naturer. Men James har ført Karakteristiken igennem med en saadan Kraft og Klarhed, at Spørgsmaalet om, hvorvidt forskellige Personligheder virkeligt kunne have »samme« Religion, melder sig med endnu større Nødvendighed end før. —

[141]

PARMENIDES FRA ELEA.

A. Patin, *Parmenides im Kampfe gegen* Heraklit. (Bes. Abdruck aus dem 25. Supplementband der Jahrbücher für klassische Philologie.) Leipzig 1899, Teubner. P. 491—660.

Parmenides' Stilling indenfor den græske Filosofis Historie har i de senere Aar tildraget sig særlig Opmærksomhed. Hvad der foreligger fra hans Haand, er som bekendt Fragmenter af et Læredigt, bestaaende af ca. 150 Vers. I en sammentrængt Fremstilling, i hvilken den poetiske Form spiller en meget underordnet Rolle, giver han sin strenge, radikale Lære om Enheden som det eneste Reale, med Polemik mod al Antagelse af reale Modsætninger, af Vorden, Bevægelse og Forandring. Der foreligger her for første Gang i den evropæiske Tænknings Historie en Verdensanskuelse, som i forskellige Former senere gentagne Gange er traadt frem. Platon og Spinoza ere aandelige Frænder af Parmenides. I Indien fremtræder en beslægtet Opfattelse flere Aarhundreder før Parmenides i Vedantalæren, der er fremstillet i Upanishad, og omtrent samtidigt med Parmenides gør Sig — mere som Livsanskuelse end som Verdensanskuelse — en analog Anskuelse gældende i Buddha's Lære. Dog er det hos Parmenides ikke blot en metafysisk Verdensanskuelse, der er formet som Læredigt. Hans Tænkning fremdrager paa en tydelig Maade den skarpe Modsætning, som vi nu betegne som Modsætningen mellem formal (logisk og matematisk) Videnskab og real (empirisk) Videnskab, og denne Modsætning
[142] fremtræder her for første Gang i principiel Form. Bag de dogmatiske Formuleringer hos Parmenides spores som Grundlag den Hovedsætning, at kun de Sætninger, der kunne formes som rene Identiteter, kunne være Genstand for fast Overbevisning. Hvad der, i Modsætning til streng logisk og matematisk Slutning, bygges paa Iagttagelse og Erfaring, kan kun være »Dødeliges Meninger«, — kan kun være Noget, der synes at være som det er, — viser os kun Tingene fra »Meningens« Synspunkt. Alligevel giver Parmenides ogsaa en Fremstilling af, hvorledes Tingene maa tage sig ud fra dette Synspunkt. Her optræde kvalitative og kvantitative Forskelligheder og stridende Modsætninger, og der viser sig at foregaa en stor Verdensproces med skiftende Faser, en hel Kosmogoni. Parmenides vil

skildre, »hvorledes Jord og Sol og Maane og den fælles Æter og den himmelske Mælkevej og den yderste Olymp og Stjernernes varme Kraft stræbte frem til Vorden«.

To Hovedspørgsmaal stille sig naturligt med Hensyn til denne hele Lære: 1) Hvorledes er den bleven til, i hvilket Forhold staar den til den forudgaaende filosofiske Tænkning? 2) Hvorledes er Forholdet mellem Læredigtets to Dele, der synes at staa i uforsonlig Modstrid med hinanden?

Det foreliggende indholdsrige og vel gennemtænkte Arbejde giver et betydningsfuldt Indlæg i Diskussionen om disse to Spørgsmaal, der begge have mere end rent historisk og filologisk Interesse. Det forekommer mig, at Forfatteren har levet sig mere ind i Parmenides' Grundtanke end tidligere Forskere. Derved har han formaaet at finde en Løsning, hvor hans Forgængere enten maatte erklære at staa overfor uforsonede Modsætninger eller maatte tage deres Tilflugt til tvungne Forklaringer. Undertiden fører maaske hans Stræben efter at finde karakteristiske Hentydninger og Sammenhænge ham for vidt; men hans Energi har ladet ham genfinde den parmenideiske Grundtanke i Enkeltheder, der hidtil have staaet som Tilfældigheder eller Urimeligheder.

Hvad det første Punkt, Forholdet til Forgængerne, angaar, er her det Spørgsmaal af Betydning, hvorvidt Parmenides er paavirket af Herakleitos, hvis Lære om den absolute Vorden og den stadige Strømmen staar i saa skarp Modsætning til Parmenides' *[143]* Hævden af den evige og uforanderlige Væren. — Efter den ældre Opfattelse, der hævdes af en Autoritet som *Eduard* Zeller (endnu i de seneste Udgaver af hans Værker), staar Parmenides som en Konsekvens af den ældre joniske Skole, der søgte efter Urstoffet i Alt. Denne Enhedssøgen fuldendes efter denne Opfattelse hos Parmenides, idet han gav Enhedsprincipet den mest konsekvente og abstrakte Form, som paa det givne Udviklingstrin var muligt. Han opererer med selve det abstrakte Begreb Væren og drager en Række af Slutninger ud fra den Forudsætning, at hvad der er, maa være identisk med sig selv. Han hævder, hvad man nu vilde kalde Identitetsprincipet og Kontinuitetsprincipet i deres strengeste Former, der gør, at al Forskel, Vorden og Forandring komme til at staa som selvmodsigende og illusoriske. Det positive, anskuelige Udtryk for den absolute, identiske og kontinuerlige Væren er for ham Rummet, og Tilværelsen staar for ham som en helt igennem ensartet Kugle, afsluttet og hvilende i sig selv. Af Joniernes Søgen efter Urstoffet er saaledes kun det Stofliges abstrakte Form, Rumformen, bleven tilbage. Der skal da her foreligge en direkte, positiv Udvikling fra Thales gennem Anaximandros og Anaximenes til Parmenides, saaledes at Xenofanes' Polemik mod Polyteismen bliver Overgangsleddet. — Efter en Opfattelse, der først udtales af *Bernays* og senere er hævdet af *Gomperz og Diels*, stiller Sagen sig mere indviklet, idet Parmenides' Tænkning ikke

blot er en Konsekvens og Fuldendelse af den ældre joniske Filosofi, men ganske særligt er bestemt ved et Modsætningsforhold til Herakleitos. En Polemik mod den stadige Vorden antages her at ligge til Grund for den energiske Hævden af den evige Væren, og gennem det parmenideiske Læredigt finder man en stadig Polemik mod den efesiske Filosof. Man søger at vise, at de kronologiske Vanskeligheder, Zeller finder i denne Opfattelse, falde bort ved nærmere Undersøgelse. Til denne Opfattelse slutter *Patin* sig, og han begrunder den dybere og alsidigere, end det hidtil er sket.

Parmenides' Læredigt er kortfattet. Med kort, men fyndig Begrundelse opstiller det en
[144] Række Prædikater, som skulle gælde for det i Sandhed Værende. Det er et i poetisk Form sammentrængt Resumé af et langt Livs energiske Eftertanke. Det vilde nu, fremhæver Patin, være vanskeligt at tænke sig en saadan Række af *Domme* og Postulater, naar de ikke betegne Reaktioner mod en modsat Tankegang og altsaa ere Afvisninger af modstridende Paastande[1)]. Og da især, naar det ved nærmere Betragtning viser sig, at de Prædikater, der staa fast, væsentligt ere af negativ Art: ufødt, uforgængelig, urokkelig uforanderlig, ubevægelig, udelelig, ikke ufærdig, uden Fortid og uden Fremtid! Her afvises en Række Tanker, og skulde Parmenides have fundet disse Tanker ved egen Grublen, eller er det ikke sandsynligere, at de ere traadte ham i Møde som Andres Paastande? Selv Udtryk som »hel« og »samtidigt værende helt igennem« blive kun ret forstaaelige som Afvisninger. Og de Prædikater, der saaledes afvises, ere ikke af nogen Tænker blevne hævdede med saadan Energi som af Herakleitos. Det viser sig fremdeles ved en nærmere Undersøgelse, som før Patin især Diels (*Parmenides Lehrgedicht*, Berlin 1897) har foretaget, at de enkelte sproglige Udtryk og Vendinger i Parmenides' Lære og Polemik pege hen til Herakleitos. — Foruden Herakleitos er det især Anaximandros' Lære om den kosmiske Udvikling som en Differentiation ud fra det ensartede Urstof, der er Genstand for Bekæmpelse i det parmenideiske Digt.

Medens Patin og Diels ere enige i at finde stadige Hentydninger til Herakleitos i dette Værk, afvige de dog i et meget væsentligt Punkt fra hinanden. Efter Diels staar Parmenides blot i et polemisk Forhold til Herakleitos, idet han kun tager Hensyn til dennes Udsagn om den stadige Vorden, Udsagn, der ifølge Parmenides bero paa den falske Forudsætning, at baade Ikke-Væren og Væren have Realitet. Nu har jo dog faktisk Herakleitos, foruden
[145] Paastanden om den absolute Strømmen og de stridende Modsætninger, ogsaa Ideen om et Konstant, et Uforanderligt, en Enhed, nemlig Loven, Tanken, Urvæsenet (»Ilden«),

[1)] Det kan tjene til Belysning heraf at mindes, at der er to Slags positive Domme: 1) en umiddelbar og uvilkaarlig Hævden, og 2) en forsikrende Hævden, der forudsætter Tvivl eller Negation, og som udtrykkes ved særegne Partikler eller ved stærk Betoning af Kopula. Se min Afhandling *Det psykologiske Grundlag for logiske Domme.* p. 30.

der ikke forandres, men netop bestaar under Forandringernes Bølgegang som »det, der altid var, er og vil være« (Fragm. 20 ed. Bywater). Han stansede ikke ved de blotte Forskelligheder og Forandringer. Hvad han bebrejdede Menneskenes Mængde, var netop, at de ikke saa, hvorledes der trods den stadige Opstaaen af Forskelligheder dog stedse bestod en evig Harmoni (Fragm. 45). Diels mener nu, at Parmenides — paa en Maade, der ikke kan siges at være ualmindelig i filosofisk Polemik — har holdt sig til den ene Side af Herakleitos' Lære, rettet sine Angreb mod den og overset den anden Side, den positive Logoslære. »Freilich«, siger Diels (p. 69), »dies ist die Regel in der historischen Entwickelung. So einseitig polemisiert in der Historie wie in der Philosophie eigentlich Jeder gegen seinen Vorgänger. Der Nachfolger stellt immer die schroffste Reaktion dar. So war es stets, und so muss es stets sein nach dem Gesetze der historischen Spirale«. I Modsætning til Diels lægger Patin stor Vægt paa det, der er fælles for Herakleitos og Parmenides. Han mener, at Parmenides kun polemiserer mod Herakleitos, forsaavidt denne antager Forandringer i Tilværelsen. Naar Herakleitos tillige antager en Enhed, der netop bestaar og hævdes i og gennem disse Forandringer, saa er her et Berøringspunkt mellem de to Tænkere. Parmenides protesterede her kun imod, at Enheden skulde bestaa i og gennem Forandringerne, og hævdede, at kun den havde Realitet. Men Enhedstanken er fælles, og den lod de to Tænkere føle sig polemisk stemte overfor Menneskenes Mængde, disse »Tvehoveder«, der kun se Forskellighederne og Forandringerne. Hvad denne fælles Tanke angaar, staar nu Herakleitos afgjort som Forgængeren: »Heraklit gehört die Erfindung, Parmenides folgt seiner Einheitslehre, bekämpft seine Vielheit und wandelt nur in der Begründung neue Pfade« (p. 575). Herakleitos' Enhedslære var efter Patin en Forgænger for Parmenides': »Konnte die Vorstellung: Das Eine ist unveränderlich und unteilbar, obwohl eine scheinbare Bewegung den Schein einer Vielheit erzeugt, gefasst werden, ehe gedacht und ausgesprochen war, dass die von je geglaubte Vielheit der Dinge *[146]* nicht eigentlich sei, sondern nur als das Scheinerzeugnis eines ewig bewegten Einen? Ist denn nicht die Leugnung der Vielheit Vorbedingung der strengen Einheitslehre? Musste nicht der Glaube an sie durch die Annahme einer der gewöhnlichen Vorstellung immer noch näher stehenden ewigen Bewegung im Einen erschüttert sein, ehe man so weit gehen konnte, auch diese Bewegung selbst noch für Täuschung und Trug zu erklären? Und musste nicht erst schon die Einheit des die Individuen trennenden Gegensatzes behauptet sein, ehe man wagen konnte, die Annahme von Gegensätzen selbst schon als den Anfang des Irrtums zu bezeichnen? (p. 511 f.)« — Man maa sikkert indrømme, at en Udvikling som den her antydede er naturlig, selvom det ikke var nødvendigt, at de to Tankeskridt, det drejer sig om, bleve foretagne af to forskellige Tænkere. Men

da nu Herakleitos' Filosofi foreligger historisk, og da Kronologien (efter hvad Diels og Patin have søgt at vise) tillader at opfatte den som historisk Forudsætning for den parmenideiske Lære, har Patins Opfattelse Sandsynlighed for sig, og Herakleitos har da paavirket Parmenides, ikke blot ved at ægge hans Modsigelse frem, men ogsaa ved at udtale en Tanke, der kunde udvikles videre og blev udviklet videre, endog i extrem og paradoxal Form.

Den Opfattelse, Patin saaledes er kommen til angaaende det første af de to ovenfor fremhævede Punkter, bliver nu ogsaa af Betydning for hans Opfattelse af det andet Punkt. Naar der mellem Herakleitos og Parmenides ikke blot har bestaaet et negativt, men ogsaa et positivt Forhold, vil det ogsaa vise sig lettere at finde en indre Sammenhæng mellem det parmenideiske Læredigts to Dele, Fremstillingen af den uforanderlige Væren og Fremstillingen af den vordende og modsætningsfulde Verden.

I Regelen har man antaget, at der bestod et aldeles udvortes Forhold mellem Læredigtets to Dele. Man mente, at Parmenides i anden Del fremstillede en Lære, han ikke selv hyldede, men at han gjorde »de Dødelige« den Indrømmelse for en Stund at stille sig paa deres Standpunkt og vise, hvorledes Tingene her tage sig ud. Ud fra hans Teori om den
[147] uforanderlige og udelte Væren var hverken en Naturfilosofi eller en Kosmogoni mulige. En saadan Indrømmelse til den sanselige Anskuelse var naturligvis en Inkonsekvens fra Parmenides' Standpunkt, og Gomperz har vel Ret i, at Parmenides ikke kunde have gjort denne Indrømmelse, hvis der ikke havde været en Vaklen i hans eget Sind, — hvis han ikke havde følt, at den deduktive Tankegang ikke kunde udtømme Tilværelsen, og at i hvert Tilfælde Skinnet af kvalitativ Flerhed og Forandring stod tilbage og æskede Forklaring. Det er jo klart, at Problemet om Enhed og Mangfoldighed ikke blot maa blive uløseligt, men føre til et skrigende Paradox, naar man begynder med at erklære Enheden for det eneste Gyldige og Reale. I den nyeste Tid har Diels dog hævdet, at den anden Del af Læredigtet hverken beror paa en Akkommodation eller tyder paa en Vaklen hos Parmenides. Diels finder ogsaa i denne anden Del en stadig Polemik mod Herakleitos og antager, at den Skizze af en empirisk Verdensopfattelse, der her gives, kun skal vise, hvorledes Tænkere, der ikke kunne hæve sig over de sanselige Forskelligheder og Forandringer, maa opfatte Sagen. Ved »de Dødelige«, hvis Meninger den anden Del af Digtet fremstiller, skal der altsaa efter Diels tænkes paa visse Filosofer, især paa Herakleitos. »Den anden Del af Digtet«, siger Diels (p. 63), »er ikke andet end en kritisk Oversigt over de forudgaaende Tænkeres stridende Anskuelser, en Doxografi, der — ligesom hos Peripatetikerne blot skal tjene Skolens propædeutiske Formaal«. Allerede i en Afhandling i et Festskrift til Zeller (1887) for nogle Aar siden havde Diels udtalt denne Opfattelse,

efter hvilken Forholdet mellem Digtets to Dele jo egentligt bliver endnu mere løst og udvortes end efter de tidligere Opfattelser.

Patin har nu her, forekommer det mig, den Fortjeneste at have gjort et Forsøg paa at bringe den anden Del af Digtet i indre positiv Sammenhæng med den første Del. Han gaar ud fra, at en saa indtrængende og speciel Naturforklaring, som Parmenides efter Fragmenterne at dømme her har forsøgt, nødvendigvis maa være udsprungen af en alvorlig og positiv Interesse for Emnet. Det kan ikke blot have været andre Dødeliges Meninger, han har villet fremstille. Til de Dødelige regner han ogsaa sig selv, og han *[148]* har altsaa indset, at der foruden den sikre Viden, der bevæger sig paa den rene Logiks Grund, gives en Opfattelse af Tingenes sanselige Forandringer og Forskelle, en Opfattelse, der kan være mere eller mindre rigtig. Det er ved hele Digtets Begyndelse en Gudinde (Sandhedens eller Retfærdighedens Gudinde), der anviser Tænkeren den rene Logiks ensomme Vej; og det er den samme Gudinde, der ved Overgangen til Digtets anden Del erklærer at ville lære ham de Dødeliges Meninger og vise ham Verdens Indretning eller Udvikling paa en saa grundig Maade, »at ingen menneskelig Anskuelse skal kunne gøre ham Rangen stridig«. Der er altsaa dog ogsaa paa det sanselige, empiriske Omraade en Rangforskel mellem Anskuelser, og det kan da ikke være det blotte, tilfældige Skin, der raader, men der maa være Principer, som gøre det muligt at skelne mellem det Rigtige og det Falske. Og ved nærmere Betragtning viser det sig nu, at disse Principer ere de samme som de, der ligge til Grund ved Identitetslæren i Digtets første Del. Ogsaa i Digtets anden Del opererer Parmenides med Identitets- og Kontinuitetsprincipet (for at bruge et moderne Udtryk), hvor han antyder en Kritik af de forskellige Meninger. Bag Fremstillingen af den sanselige Verdens Modsætninger og Udviklingsprocessen ligger stedse som Baggrund Enhedstanken som den, hvortil Alt viser tilbage. Saa store Problemer, en fuldstændig Forbindelse af Digtets to Synspunkter end volder, saa kan det dog, ifølge Patin, ikke siges, at Parmenides selv har opgivet det første Synspunkt, da han foresatte sig at benytte det andet. Hint danner stadigt Grundlaget for dette.

Selvom Patin i det Hele skulde have Ret i sin Opfattelse, falde naturligvis de filosofiske Vanskeligheder ved Forholdet mellem Læredigtets to Tankerækker ikke bort. De have siden den Tid fulgt den filosofiske Tænkning paa dens Vej under forskellige Former. Men der kommer unegteligt større Enhed ind i Parmenides' Fremstilling og Tankegang, naar man følger Patin's Fortolkning, som vidner om en energisk Fordybelse i den gamle Grækers Ideer.

Man kan vente en interessant Fortsættelse af Diskussionen om det parmenideiske *[149]* Digt, da Diels (Parmenides Lehrgedicht p. 4) udtrykkeligt har betegnet sin 1897 udkomne

Bearbejdelse som foreløbig og forbereder en ny Udgave, der særligt skal have den filosofiske Sammenhæng for Øje, medens han i det foreløbige Arbejde blot rettede sin Opmærksomhed mod Parmenides som Digter.

[150]

LUDVIG HOLBERG SOM FILOSOF.

Holberg er kendt af Alle som Digter, af Færre som Historiker, og af endnu Færre som Filosof. Og dog, hvis man kunde spørge ham, om der ikke til Grund for hans hele storartede og mangfoldige Produktion, der omfattede baade Komediedigtning, Historie og Filosofi, laa en fælles Interesse, vilde han sikkert svare, at han først og fremmest var Filosof.

Det var, siger han, hans Forsæt at moralisere paa alle mulige Maader: ved historiske Skrifter, ved Satirer, ved Epigrammer, ved den underjordiske Rejse og ved særlige filosofiske Afhandlinger (i Epistlerne og i »Moralske Tanker«). Overalt har det været hans Hensigt »at bestride almindelige Vildfarelser og at distingvere Dyders og Lasters Realitet fra deres Apparence, — at vise, hvorledes Skyggen tages for Legemet, og hvorledes Lyder konfunderes med Dyder« (Fortalen til »Moralske Tanker«). Ganske særligt betragter han sine Komedier fra dette Synspunkt: »Hvad Comoedier angaar, da kand man sige, at ingen kraftigere Skrivemaade er opfunden at moralisere paa, og hvorudi Dyders og Lasters Character livagtigen kand gives«. »Det er et Arbejde, som er en Philosopho anstændigt«. »Det er i den Henseende, at jeg selv ikke haver holdet det min Stand og Alder uværdigt at moralisere paa den Maade«. Og Molière, som har genoptaget »den Konst at forfærdige Moralske Skuespil«, der havde ligget nede siden Plautus' og Terentius' Dage, kan »regnes blandt vore Tiders store Philosophos«. (»Mo- ralske Tanker« 1744 p. *[151]* 15—21). »Der udfordres af en Comoedie-Skriver, først at han er Philosophus og har nøje udstuderet det, som kaldes Ridiculum udi det menneskelige Kiøn; for det andet, at han har det Pund at gennemhegle Lyder saaledes, at han diverterer tillige«. (Just Justesens Betænkning over Comoedie).

Holberg glæder sig da i sit Levned over, at han har bragt det dertil, »at man nu paa Dansk kand læse om Dyders og Lasters Lærdom«, og at selv Tjenestepiger nu (ved Hjælp af hans Komedier) kunne filosofere over det menneskelige Køns Daarligheder.

For os staar det klart, at Holberg ikke vilde have været saa stor en Digter, Historiker

og Tænker, som han var, dersom der virkeligt saaledes havde ligget et bevidst Forsæt om at opnaa en moralsk Virkning til Grund for hans Produktion. Forsætter komme jo meget ofte bagefter, som Forsøg paa at retfærdiggøre det, der er gjort af uvilkaarlig Trang og umiddelbar Indskydelse. Og at Holberg har haft den rene Kunstner- og Forskerglæde ved sine Arbejder, fremgaar tydeligt nok af hans Komedier. Interessen for Karakterskildring, den rige Fylde af komiske Enkeltheder og den overlegne Humor har i hvert Tilfælde i Produktionens Øjeblikke taget Magten fra det moraliserende Forsæt, om det har været til Stede. Moralen i Stykkernes Slutning er tydeligt nok paasat; den svarer ikke altid til Stykkernes Indhold eller deres Grundstemning. Det er Ædrueligheden efter Produktionens Rus, der nu fører Ordet, og Holberg ofrer paa sin pedantiske Tids Alter, idet han selv er et Barn af sin Tid. Og noget Tilsvarende gælder, som jeg skal forsøge at vise, ogsaa for hans filosofiske Arbejder.

Der forekommer da ogsaa enkelte Udtalelser af ham, i hvilke den geniale Evne og den kunstneriske Interesse betones. Saaledes naar han (i »Moralske Tanker«) siger om Plautus' Komedier: »Derudi fremskinner over alt den Festivitet, som er Siælen udi en Comoedie eller Anima Theatri, som ingen kand tilvejebringe, uden den, som Naturen haver dannet dertil, da mange derimod med Fliid, Arbejde og en Slags Skiønsomhed kan
[152] udarbejde saadanne Skue Spil som Terentii«. Eller naar han (i samme Bog) erklærer: »Sigtet af mine Skrifter haver ikke saa meget været at censurere Fejl og Laster, som at give Specimina udi visse ziirlige Videnskaber«.

Man manglede paa Holbergs Tid et klart Begreb om det, vi nu kalde Geni, og derfor fremstillede man gerne som Frugt af bevidst Plan og af et nøgterne Forsæt, hvad der i Virkeligheden skyldtes en indre, skabende Trang, der ikke véd, hvad den gør, og hvis Værk bagefter vækker Undren hos selve det Frembringende. Det moderne Begreb om Geni i denne Betydning af Ordet arbejdede sig frem i det 18. Aarhundredes engelske Æstetik (under Indflydelse af det fornyede Shakespearestudium) og udformedes bestemtere af Rousseau, Kant og Goethe —

En saadan uvilkaarlig Trang har ført Holberg til at digte — forske og tænke. Og søger man et Mellemled eller et fælles Grundlag for hans Digten og Forsken, saa er den langt snarere at finde i hans psykologiske Interesse end i en moralsk Hensigt. Den psykologiske Interesse forbinder Digteren, Historieforskeren og Tænkeren. Digteren kan kun virke ved det enkeltes Billede, den enkelte Skildring, uden at han kan afgøre, eller behøver at afgøre, om det er et Exempel eller en Undtagelse, han fremstiller. Det er Glæden og Interessen ved selve Billedet, ved den plastisk formede Fylde, hvorpaa Kunstværkets Interesse beror. Historikeren viser Menneskekaraktererne i deres hele historiske Sammenhæng,

som Virkninger og som Aarsager, og han formaar at skaffe Stof til Sammenligning. Tænkerens Opgave er det da at opstille Typer og finde almindelige Love eller Problemer. I alle disse Retninger har Holbergs psykologiske Interesse virket. Der fremtræder, som Georg Brandes i sin Bog om Holberg (p. 135) har paapeget, en vis Modsætning mellem hans psykologiske Fremstillinger i Komedierne og hans psykologiske Iagttagelser og Reflexioner i de filosofiske Arbejder. Som Filosof interesserer han sig især for psykologiske Gaader og for sammensatte og tilsyneladende paradoxe Karakterer. Han nævner (i »Moralske Tanker«) Gnieren, den fattige Ødeland, Fromheds og Ugudeligheds samtidige Tiltagen, Tilbøjeligheden til at gøre det Forbudte. Hans Forskerinteresse kommer i Bevægelse for at finde Løsningen af disse

Gaader. Men denne Interesse for det psykologisk Gaadefulde mærkes ikke i hans *[153]* dramatiske Værker; Karaktererne i hans Komedier ere ud af ét Stykke. Sammensatte og indviklede Karakterer har Holberg ikke formaaet at forme i sin Kunst, skønt han havde Blik for dem i Livet, og skønt de interesserede ham som Tænker. Maaske har han her været ledet af Tidens Smag: han siger udtrykkeligt (Epist. 66), at »et Skuespil uden outrerede Karakterer ingen Virkning har«. Men en »outreret« Karakter er netop en Karakter, i hvilken et enkelt Træk behersker det Hele, uden at komme i Modsætning eller Vexelvirkningsforhold til andre Træk.

Holbergs Blik paa Menneskelivet var ikke lyst. Han fandt megen Tomhed og Forfængelighed om sig, megen Skal og liden Kærne. »Den heroiske Dyd«, der trodser Skade og Fortræd, er sjelden. Og de fleste Mennesker ere maskerede og paatage sig ligesom Komedianter fremmede Skikkelser, saalænge som Spillet vaarer. Oprigtigt Venskab er sjeldnere end oprigtigt Had. Desuden ere moralske Sygdomme fast inkurable; den, der lider af Laster, tror ikke selv, at han fejler noget. Selve Moralisterne ere ikke bedre end de Andre, kun mere irritable: det er lige-saa let at gøre en Helgen vred, som det er vanskeligt at gøre ham god igen, og Holberg vil hellere have et helt Regiment Soldater paa Halsen end en eneste Helgen! De deklamere mere end de belære; »vore Tiders sminkede Moral bestaar mere af Ord og Talemaader end af Realitet«.

Om det altid har været saaledes, vil Holberg ikke afgøre. Han vil ikke tage Parti i den Strid, om Verden gaar frem eller tilbage. Hvis han blev tagen til Dommer, vilde han, efter at have hørt paa begge Parter, afvise Sagen og dømme, at Omkostningerne skulle ophæves paa begge Sider.

Hvad der kan gøres, og hvad Holberg betegner som sin egentlige Opgave, er at afsløre Selvbedraget og vise, hvor ofte man tager Skyggen for Legemet. Dette betegner han som sit »fornemste Sigte«. Atter og atter kommer Udtrykket om at tage Skyggen for Legemet

igen hos ham. Han har — som Hamlet forlanger af Skuespilkunsten — baade i sin Kunst
[154] og i sin Forsken villet holde et Spejl op for Naturen. Ved Arbejdet paa denne Opgave kunde hans Kunst og hans Tænkning, hans Poesi og hans Prosa, hans Genialitet og hans Reflexion mødes. Hvad han tilsidst og paa alle Omraader søgte, var — for at bruge et moderne Udtryk — den personlige Sandhed. Det var et meget udvortes Udtryk herfor, han fandt, naar han betegnede det som sit egentlige Forsæt »at moralisere«. —

Fra Holbergs Filosofi i den videste Betydning, i hvilken han bruger dette Ord, gaar jeg nu over til hans Tænkning over Emner, der i snevrere Betydning kunne kaldes filosofiske.

Af to udenlandske Tænkere er Holberg især paavirket, af John Locke, »den store engelske Philosophus Locke«, der saa energisk tog Ordet for at føre al Erkendelse tilbage til Erfaring, og af Pierre Bayle, i hvis Skrifter han fandt »en dybsindig Philosophie, en grundig Critique og en ugemeen Accuratesse«; og som han især priste for den Skarphed, hvormed han fast holdt Problemernes Brod overfor forhastede Løsningsforsøg. — Det er karakteristisk for Holberg, at netop disse to Mænd have været saa meget for ham. Overfor Skolastiken og Dogmatismen, som endnu raadede i den lærde Verden, stillede han Erfaringen og de store Gaader. Han hævder paa én Gang Ædrueligheden og Nødvendigheden af stadigt fortsat Søgen. Forsigtigt nærmer han sig til Videnskabens Grænser, og end ikke der taber han Besindelsen, men fastholder Retten til og Nødvendigheden af uhildet Undersøgelse. Den nærmere Samtids Forfattere satte han ikke stor Pris paa. Han kommer flere Gange (baade i sit Levned, i de »moralske Tanker« og i Epistlerne) tilbage til den Paastand, at der er sket en Tilbagegang i den videnskabelige og den literære Verden, en Paastand, som Rousseau nogen Tid senere udtalte paany, og som laa til Grund for hans Fordring om en ny Kultur.

Ved at gennemgaa Holbergs Udtalelser om filosofiske Emner finder jeg, at de kunne henføres til tre Grupper. Den første Gruppe indeholder Udtalelser om speciellere etiske og religiøse Spørgsmaal; den anden Gruppe giver Antydninger i Retning af en almindelig Verdensanskuelse; den tredje Gruppe indeholder Udtalelser, som indskærpe Nødvendigheden af stadig Søgen og Stræben overfor Tilværelsens og Tankens højeste Spørgsmaal.

[155] 1. En Sætning af Bayle, som Holberg især med Forkærlighed kommer tilbage til, er den, at Menneskenes Handlinger ikke saa meget bestemmes ved deres Tro, deres Principer og deres Fornuft, som ved deres Temperament, eller ved deres »Affecter og Passioner«. »De fleste Menneskers Idrætter styres ikke af Fornuften, men Enhvers Temperament er Hiulet, som driver det frem… Lærdom, Underviisning og god Optugtelse er vel ikke unyttig, men giver dog Mennesket ikke et andet Hierte og en anden Complexion: Thi

den rører ikkun ligesom den udvortes Hud«. (Ep. 424 kfr. Ep. 210). Hvis man ret lagde Vind paa at kende sig selv, vilde man — som Holberg mener (»Moralske Tanker« 1744, p. 91) — finde, at, hvad man er tilbøjelig til at opfatte som hellig Nidkærhed, skyldes rent organiske Tilstande. Det viser sig især, naar Nidkærheden har sin Ebbe og Flod efter det legemlige Befindende og ikke er den samme i Medgang og i Modgang, i Sundhed og i Sygdom. Man skal derfor vogte sig for at hente Beviser for en Læres Sandhed af dens Tilhængeres Liv; thi Mennesker have levet ædelt og skønt med vantro Meninger, og Rettroenhed er ikke altid forbunden med Dyd. (Ep. 464). — Denne Modsætning mellem Lære og Liv hørte til de psykologiske Iagttagelser, der særligt interesserede Holberg, ikke mindst fordi Motivet til Religionsforfølgelse maa falde bort, naar man ikke fra visse bestemte religiøse Meninger kan slutte til nogen bestemt praktisk Adfærd. En dyberegaaende Undersøgelse af Forholdet imellem Sjælelivets forskellige Elementer, særligt af Tankelivets og Viljelivets indbyrdes Forhold, havde Tidens Psykologi ikke Betingelser for. Holberg stansede ved det Paradoks, han her fandt, og lod sig nøje med at drage en gavnlig praktisk Konsekvens deraf. Og det var af stor Betydning, at det blev paavist, at Forholdet mellem Livsanskuelse og Livsførelse var mere indviklet, end man hidtil havde antaget.

Alligevel lægger Holberg stor Vægt paa fornuftmæssig Begrundelse af Moralen. Moralfilosofi hørte efter hans egen Erklæring til hans Yndlingsstudier i hans ældre Dage. Moralen bør, mener han, gaa forud for Teologien, og Børn burde undervises i Moral, før de lære Katekismus. Han vil — med Fare for at blive kaldt Hedning — vise Menneskets *[156]* Pligt af Naturens Lys. En Sætning som den, at vi ikke maa gøre mod Andre, hvad vi ville, at de ikke maa gøre mod os, kan vel ikke siges at være medfødt; deri giver Holberg Locke Ret; men »dette Naturens store Bud« vil Enhver dog uvilkaarligt anerkende, saa snart det forklares for ham. (Ep. 144). Meget dybt gaaende er iøvrigt Holbergs Etik ikke. Han har et skarpt Blik for Yderligheder og indskærper: »Alt hvad som er for meget skader; thi all Dyd bestaaer udi Mediocritet, og, saa snart der gaar ud over de Grændser, bliver den metamorphoseret til Last.« (»Moralske Tanker« p. 433). Dog viser det sig ved nærmere Undersøgelse, at Holberg ved sin Lovprisning af Middelvejen nærmest tænker paa, at hver Enkelt og ethvert enkelt Samfund efter sin særegne, individuelle Natur kræver en vis bestemt Udvikling, og at hvad der er for meget for den Enkelte, kan være for lidet for den Anden, »ligesom [i Sygdomstilfælde et Legeme haver nok udi een Pille, men et andet vil have to eller tre af samme Vægt« (»Moralske Tanker« p. 429). Dette stemmer ogsaa ganske med hans stærke Fremhæven af Temperamentets og Naturgrundlagets Betydning. Ogsaa paa Bedømmelsen af Karakterer og Handlinger

anvender han denne Betragtningsmaade, idet han fordrer, at der skal tages Hensyn til de Betingelser og Hindringer, den Enkelte har i sin egen Natur. Han antager, at Gud fælder en mildere Dom ved samme Misgerning »over en Cholericum end over En, der er født med temperered Complexion«, og fordrer mere af Den, der er udstyret med store Naturgaver, end af en tykhudet Person. (»Moralske Tanker« p. 363). Man undskylder en Podagrist, at han ikke kan danse, men ikke en Hypokondrist, at han ikke kan være lystig og tækkelig i Selskab. (Mor. T. p. 408; 412). Den, der ingen Galde har, kan ikke berommes for Koldsindighed; at styre en vild og modig Hest koster dog større Kunst end at ride paa et spagt Æsel (Mor. T. p. 538). »Endskiønt en Misgierning er hos tvende Personer lige stor, saa er den dog ikke lige strafværdig, efterdi En har hæftige Affecter at bestride, men den Anden synder af fri Vilje.« (Ep. 467). — Hvad Holberg her, støttende sig til psykologisk
[157] Erfaring, indvender imod den sædvanlige Morals Fordring om, at alle skulle skæres over én Kam, det har endnu ikke faaet sin fulde Anerkendelse og Gennemførelse i Etiken og i Retslæren. Der ligger i denne Fordring Nødvendigheden af en Individualisering, som baade i Praxis og i Teori stiller os de største Opgaver.

2. Ligesom Holberg i sin Moral søger at støtte sig til Erfaringen, saaledes stræber han at bygge sin Verdensanskuelse paa et Erfaringsgrundlag. Han polemiserer stadigt mod skolastisk og spekulativ Metafysik. Forsigtig, som han er, taler han ikke altid rent ud; men det er tydeligt nok, til hvilken Side han hælder.

Den nyere Tids astronomiske Opdagelser have ifølge Holberg givet Menneskene en større Idé om Gud, end de havde forhen, da de betragtede Jorden som en stor Del af Verden og som den, for hvis Skyld de andre Himmellegemer vare til. Nu er man klar over, at Jorden kun er et Sandskorn i Forhold til hele Verden, og Guds Storhed og Ubegribelighed bliver da indlysende, om den ikke var det forud. Man maa nu tilstaa, at der intet daarligere Foretagende kan være, end at ville beskrive Gud! (Mor. T. p. 134—137.) — Ja, Holberg er endog aabenbart tiltalt af den Mening, der i Bibelen ved »Verden« kun forstaar vort Solsystem. Derved vil det, mener han, være lettere at forstaa, hvorledes Gud kan have tøvet saa længe med at skabe Verden. Han siger herom (Ep. 1): »Mange fornuftige Mænd holde for, at man med fuldkommen Vished ikke kand sige, om den nu værende Verdens Skabning, som Moses beskriver, er Guds første Bygning, eller om det med Verden i Almindelighed ikke er af samme Beskaffenhed, som med dens Parter i Særdeleshed, nemlig at af eens Undergang flyder en andens Opkomst og Generation. Nogle ere endog af den Mening, at under Verdens Dannelse, som udi Skabelsens Historie beskrives, befattes aleene den Hvirvel, hvorudi Jorden med de andre Planeter velter om Solen; thi den vide Verden, hvoraf vi end med Perspectiver, maa ske, ikkun se den

mindste Deel, er større end den meenige Mand indbilder sig: Herudi deciderer jeg dog intet«[1)].

Denne Udtalelse er karakteristisk for Holberg, idet den viser hans Stræben efter *[158]* at forfølge de Tanker, Erfaringsvidenskaben, fremkalder, i deres sidste Konsekvenser, selvom han derved kommer i Strid med gængse og overleverede Antagelser. Verden har udvidet sig for ham, og det bliver vanskeligere for ham at naa til sikre og afsluttende Ideer.

Paa lignende Maade stillede han sig overfor Striden mellem Bayle og Leibniz om, hvorvidt det Onde i Verden kunde forenes med Verdens Udspring af et almægtigt og algodt Væsen. mener vel, at Antagelsen af et Syndefald først i Englenes og siden i Menneskenes Verden hjælper til at holde sig Vanskelighederne fra Livet. Men han er klar over, »at all Tvistighed ikke derved kand ophæves«. Heller ikke her »drister han sig til at skride til nogen Decision«. (Ep. 320). Med en vis Sympati omtaler han (Ep. 225) en af hans Ven B. S. (som formodes at være Rektor Bernhard Schnabel i Roskilde) fremsat Mening, som løste Bayles Problem ved at antage en oprindelig Forskel mellem et aktivt Princip, Guddommen, og et passivt Princip, Materien. Guddommens Planer kunne kun ufuldkomment realiseres paa Grund af Materiens Modstand. Denne Lære, som i Oldtiden Platon og Stoikerne hyldede, staar i Modsætning baade til den kirkelige Teologi og til den manikæiske Dualisme, hvilken sidste ifølge Bayles Mening var den nødvendige Konsekvens, naar man ikke tog Fornuften fangen i Troens Lydighed. »For at sige mine ringe Tanker derom,« siger Holberg, »da synes mig, at dette Argument kunde komme Monsr. Bayle til at svede, hvis han havde med en Hedenske Philosopho at bestille«. Men — føjer han til — Bayles Modstandere vare jo Kristne, der af

Aabenbaringen vide, at Sætningen »Af Intet kommer Intet« ikke gælder! — Den *[159]* Løsning, Holberg her omtaler, var den, Rousseau og Voltaire, og i det 19. Aarhundrede Stuart Mill, holdt sig til. Holberg har altsaa anset den for holdbar, naar man udelukkende gik ud fra den menneskelige Fornuft.

3. Holberg finder overhovedet, at naar man ser bort fra almindeligt antagne Meninger og grunder sine Domme alene paa Erfaringen, der er den tilforladeligste Lærerinde, saa er der mange Grundsætninger, hvis Gyldighed kan omtvistes. (Mor. T. p. 493; 505).

[1)] Til den Hypotese, at Skabelseshistorien i første Mosebog kun angaar vort Solsystem, sigter aabenbart *[158]* en Udtalelse i det omtrent 20 Aar forud for Epistlerne skrevne første Brev om hans Levned (dateret 31. Decbr. 1727). Efter at have omtalt, hvorledes han var kommen ud over visse religiøse Tvivlsmaal, siger han: »Der var vel endda nogle Dubia tilbage, som Studium Physicæ coelestis, hvilket jeg havde synderlig Smag udi, foraarsagede mig; mig syntes, at Vortices Cartesiani & Mundorum Pluralitas vare imod den Underretning, som Moses giver om Skabelsens Historie; men nogle sunde Fortolkere over Moses Bøger betoge mig og disse Scrupler, i det de fornuftig og lykkelig foreenede vore Tiders Philosophie med Skabelsens Historie.«

Filosofien bliver for ham — hvad den senere var for Mænd som Carlyle og Stuart Mill — en Kamp mod Vanen. Naar han saa ofte erklærer ikke at ville »decidere«, er det ikke blot af Hensyn til de herskende Meninger og Autoriteter; det er ogsaa, fordi han har større Blik for Problemer og Vanskeligheder end hans Samtid, og fordi selve det at søge, at »ransage«, at forske for ham var noget Værdifuldt. Reformationens Grundvold, siger han, var den kristelige Frihed i at ransage, forend man tror; men denne Grundvold holdt man ikke fast Ved, og Følgen var, at man fik mange Paver i Stedet for én. (Mor. T. p. 335)[1]. Det staar i et Menneskes Magt at ransage, men ikke at tro. »Jeg kan,« erklærer Holberg, »for mit Vedkommende sige, at hvis jeg farer vild, saa haver det kostet mig mere at vildfare, end det haver kostet mange Andre at tro ret.« (Mor. T. p. 349). I den Strid, der paa hans Tid førtes mellem Fritænkere og Ortodoxe, forarges han oftere over disse end over hine: »Jeg haver læset de fleeste nye Deistiske Skrifter uden nogen merkelig Anfegtning: men jeg haver forarget mig over adskillige Besvaringer.« »Jeg haver fundet udi Deisternes Skrifter Objectioner, hvorved jeg haver stønnet, og Knuder, som jeg ikke saa let haver kunnet løse. Saadant haver dog ikke betaget mig Modet, men heller opmuntret mig til at undersøge alting nøye, hvilket jeg endnu dagligen giør.« (Ep. 2). At beraabe sig paa Fornuftens Ufuldkommenhed og Guds uransagelige Veje tjener enhver Religion lige godt og fører let til at begunstige Dovenskab (Ep. 16—17). »De, som sige sig
[160] ingen Vanskelighed at se, tractere alting cavalierement, og tilkendegive, at de aldrig have umaget sig at examinere. De blive let til magelige fede og veltrivende Conformister«, der »med Frækhed fordømme alle dem, som ikke blindt følge deres Meeninger, hvilke de selv aldrig i Grunden have ransaget.« (Ep. 25).

Holberg havde et aabent Blik for, at der er Spørgsmaal, som ikke kunne løses. Ved at behandle dem, saaledes som de fremstille sig i Erfaringens Verden, f. Ex. ved at undersøge Sjælelivet, saaledes som det fremtræder i sine Ytringer, lære vi dog altid noget, hvorimod abstrakte Spekulationer, f. Ex. om Sjælens Natur og Tilblivelse, kun ere » Eftersøgninger, med hvilke Sindet forgieves plages.« (Mor. T. p. 152 f.). Holberg vil lade Problemerne udfolde sig paa Erfaringens Grund og følge dem saa langt, som den menneskelige Tænkeevne formaar; men heller ikke længer. Han erklærer, at han ikke er nogen Hader af det metafysiske Studium, uden hvis man ved Metafysik forstaar »de mangfoldige Termini og subtile Distinctioner, som man udi Disputatzer misbruger til at indvikle sin Contra-Part udi«. Men der gives en anden Betydning af Ordet, i hvilken Metafysik er »et Studium, som er en Philosopho anstændigt«, selvom man her stadigt bevæger sig paa »de uvisse Tings« Omraade. (Tredje Brev om sit Levned). Man skal blot

[1] De samme Klager findes, og i lignende Udtryk, hos Giordano Bruno og Thomas Hobbes.

bevare sig fri for falsk Sikkerhed. Undersøgelsen har sin Værdi i sig selv. Holberg udtaler sig undertiden herom saaledes, at man næsten tror at høre Lessing eller Stuart Mill. »Jeg skriver,« siger han (Ep. 52) »ikke saa meget for at dogmatisere, som for at tilkiendegive visse Meeninger, som jeg ved Meditation er falden paa, og som ikke maa ansees uden som Problemata«. Skeptiker vil han ikke være; men han anser med Bayle den skeptiske Filosofi for en gavnlig Modvægt mod Teologers og Filosofers Paastaaelighed og Selvtillid (Ep. 333). Paa det aandelige Omraade er Strid gavnlig; Fred betyder i Længden Sløvhed og Uvidenhed. »Det er Mennesket tienligere at trette og tviste, end ligesom umælende Creature at leve udi en brutal Samdrægtighed. Derfor have adskillige ikke uden Grund lignet de Uleiligheder, som fødes af Usamdrægtighed, med Stormvinde, hvilke nedslaae Huse og Træer, men tilligemed rense Luften og hindre, at den ikke af for megen Stilhed raadner«. (Mor. T. p. 501). —

[161]

I Holbergs Filosofi finde vi som Hovedtræk Interesse for Erfaring, dristigt Udblik til større Horisonter end de sædvanlige, udpræget etisk Interesse og inderlig Overbevisning om den stadige Forskens og den aandelige Kamps Betydning. Paa enkelte Punkter mærkes hos den ædruelige Forfatter en stille Begejstring og en stærk Undersøgelsestrang. Fremfor Alt vil han undgaa at tage Skyggen for Legemet, og hans Filosoferen hænger saaledes sammen med Motivet for hans digteriske Produktion.

Hos den danske Litteraturs Grundlægger finde vi Træk, der ogsaa have været karakteristiske for den danske Tænkning i den følgende Tid, overalt hvor den har udfoldet sig naturligt. Maaske tør man i disse Træk se en Ytring af selve Folkekarakteren. En Sammenligning med den svenske Filosofis Historie bekræfter dette. (Se min Afhandling »Svensk og dansk Filosofi« i »Norden 1902«).

[162]

HENRIK STEFFENS.

TALE VED EN FEST PAA ELERS KOLLEGIUM
DEN 11. NOVEMBER 1902.

Da Henrik Steffens som gammel Mand skrev paa den sidste Del af sit Levned og saa' tilbage paa sin Skæbne og sit Værk, kom det Spørgsmaal frem hos ham: hvad har Du egentligt ud rettet?

»I min stille, ensomme Ungdom blev jeg greben af en Længsel, der førte mig hen imod Religionen og Naturen i deres hele Fylde. Et uroligt, ja vildt Temperament drog mig i modsat Retning, og ofte nok mit hele Liv igennem laa jeg under i den heftige Kamp; men den stille, indre Stræben forlod mig ikke. Jeg førtes i et betydningsfuldt Øjeblik ind paa en større Skueplads; en stor aandelig Bevægelse greb mig. Jeg blev dragen ind i en filosofisk Kamps gærende Midtpunkt; men den Mester, jeg selv anerkender, vilde ikke kalde mig Filosof. Jeg tog Del i en af de mest storartede Krige, Aartusinder have oplevet, men kom tilbage som den Grubler, jeg var, da jeg drog ud, og Soldat blev jeg ikke. Det tyske Folks Tilstand nødte mig til Betragtninger af forskellig Art; men Statsmand blev jeg ikke. Skal jeg nu sige: Dit Liv var aldeles uden Betydning; Alt, hvad Du vilde udføre, var kun en Række mislykkede Forsøg?«

Hans Svar er: »Mit Liv var et helt indre Liv. Jeg dukkede uden Betænkning under i Tidens vilde Bevægelser; jeg svømmede i forskellige Retninger paa Forskningens og
[163] Handlingens svulmende Vover: men stadigt kun for at vende tilbage til mig selv og hengive mig til indre Betragtning i større Sammenhæng. Deraf udsprang, hvad jeg har gjort. Og har min Gerning da været saa ganske uden Frugt? *Har den ikke til* meget *forskellige Tider sat de Unges Sind* i Bevægelse?… Har ikke den Sæd, jeg har saat i fremmed Jord, ført til betydningsfuldere Vækst, end min egen Jord kunde frembringe?«

Steffens har her selv udtalt det, hvorpaa hans Betydning i Aandslivets Historie beror, og hvorpaa ganske særligt hans Betydning for det danske Aandsliv beror. Han kendes her hos os kun gennem den øjeblikkelige, men vidt rækkende Bevægelse, han vakte

hos dem, der for hundrede Aar siden vare unge. Deres Sind blev bevæget, saa de aldrig glemte det, og saa det gennem deres Taknemmelighed og gennem deres Værk holdtes i levende Minde hos vort Folk og staar som en af de navnkundigste Episoder i dets Liv. Vækkelsen blev dyb og varig, og det er maaske den, vi skylder, at vi endnu er et Folk. Men den, der bragte Vækkelsen, dvælede her kun flygtigt. Og vor Litteraturhistorie omtaler ham ogsaa kun for dette flygtige Besøgs Skyld. De indholdsrige Dage, da vor største Digter ved hans Hjælp opdagede sin egen indre Rigdom, have vi faaet klart og levende beskrevne, og de staa for os i en Glans, der stadigt paany tiltrækker os. Men naar vi nu fejre Hundredaarsdagen for denne Begivenhed, ville vi vise vor Taknemmelighed overfor den, der fremkaldte den, ved at vise, at det ikke var nogen Tilfældighed for ham selv, at han kom til at gribe ind paa den Maade, han gjorde. Den Vækkelse, han bragte, hang — som vi allerede have hørt ham selv udtale — nøje sammen med hans Karakter og med hans Livsgang.

Da Steffens begyndte sine Forelæsninger her den 11. November 1802, var han 29 Aar gammel. Han er født i Stavanger den 2. Maj 1773. Hans Fader var en Holstener, hans Moder var dansk. Saaledes tilhørte han fra først af tre Lande, og han elskede dem hele sit Liv igennem inderligt. Danmark kaldte han dog stedse sit Fædreland. Og hans Barndoms- og Ungdomsminder ere knyttede til det. Han gik i Skole i Helsingør og Roskilde og blev Student i København. Det var Naturstudiet, der især tiltrak ham, men *[164]* han havde tidligt fordybet sig i Goethe og Spinoza, og den nye Filosofi, der udviklede sig i Tyskland under Indflydelse af Romantikken, vakte snart hans Opmærksomhed. Fra en naturvidenskabelig Studierejse i Norge, som ikke bragte det Udbytte, der ventedes, drog han pludselig til Tyskland, og efter en haard Kamp med Fattigdom og Modgang blev han Docent i Naturvidenskab i Kiel. Snart sendte den danske Regering ham paa en Rejse til Udlandet i naturvidenskabeligt Øjemed. Det var paa denne Rejse, at han helt blev optagen af Romantikens Verden. Der hviler en herlig og eventyrlig Glans over det Bind af Selvbiografien, i hvilket Steffens skildrer sit Ophold i Jena, Weimar og Freiberg. Snart fordybede han sig i Naturen paa ensomme Bjergvandringer, snart studerede han Geologi hos Werner i Freiberg, snart filosoferede han med Schelling i Jena, snart var han Goethes Gæst i Weimar, snart fik han dybe, religiøst stemte Indtryk af Novalis' Personlighed og Poesi. Iagttagelse, Tænkning, Fantasi og Stemningsliv virkede sammen til en overstrømmende Helhedsfylde, hvis enkelte Elementer han vanskeligt kunde holde ud fra hverandre. Der var frembragt en Klangfarve i hans Sind, og naar han gav det, der rørte sig hos ham, Ord i begejstret Tale, maatte hos Tilhørerne mange forskellige Strenge sættes i Bevægelse. Det var ved denne samlede Kraft, han virkede, paa én Gang

Tænkerens, Digterens, Naturforskerens og Profetens Kraft. Han har selv erkendt, at det ikke var et barbarisk Land, han kom tilbage til. Den Begejstring, Kampen den 2. April Aaret forud havde vakt, havde ogsaa grebet ham i hans Ensomhed i Udlandet og vakt hans Stolthed ved at være Dansk. Og han fandt i Ørstedernes og Mynsternes Kreds en selvstændig og forstaaende Interesse for, hvad der bevægede sig i Fædrelands Aandsliv. Men til at faa den unge Slægt vakt til Aandsarbejde krævedes der en koncentreret Energi som han mødte med, omstraalet som han var af Glansen fra Romantikens Hjemland.

Kun svagt fornemmes denne Koncentration, Glans og Begejstring i de trykte Forelæsninger. Det halvtyske Sprog og mange Kunstudtryk skade Virkningen. Vi maa stadigt
[165] holde, at Steffens hørte til dem, hos hvem det mundtlige Ord staar langt over det skrevne, og Personligheden langt over Værket.

Steffens har selv et Sted betegnet Længsel efter det Uendelige som det Ejendommelige for den romantiske Aand. Intet Enkelt og Endeligt kunde tilfredsstille den. Den iagttagende og kritiske Forsken stanser ved Enkelthederne, sammenligner og beregner dem. Men deraf kommer intet Hele ud, Intet, som helt kan fylde og tilfredsstille. En Helhedsanskuelse er ikke Resultat, men forudsætter et oprindeligt Organ og kommer som en lykkelig Gave.

Dette, at det Højeste i Aandens Verden stod aaben for Enhver, hvis Sans var aaben, har især været det, der gjorde Indtryk paa de to betydeligste unge Mænd, der hørte Steffens' Forelæsninger, Oehlenschläger og Grundtvig. Det maatte vække deres Haab og Tillid at høre dette udtalt af en Mand, der selv havde set sig om i Aandens Verden. Han vidnede om, at Poesiens og Religionens Kilder ikke vare hentørrede, men kun hæmmede af Tidens Prosa og Udvorteshed. Og han hævdede, at Poesi og Religion udsprang af samme indre Væld som Tanken og Forskningen, saa snart disse ikke begrænses paa smaalig Vis. Thi det skyldes — lærte han fremdeles — kun den kritiske Forstands Overherredømme i nyere Tid, at de forskellige aandelige Magter — Poesi, Religion, Videnskab, Handling — staa som forskellige, og som indbyrdes stridende. Der har været lykkeligere Tider, hvor disse Magter virkede inderligt forenede. Det var den store Fyldes Tid, som den endnu fremtræder for os i Oldtidens udelte Værker. »Livet selv, frisk som det udsprang fra Guddommen, havde umiddelbart den Betydning, som vi nu kun ane. Intet Spor til den adsplittende Død, som i nyere Tider har gjort Videnskaber og Poesi, og ved dem selv Religionen, monstrøse«. Nu kan denne herlige Tid fornyes — selvom foreløbigt det Skønneste og Herligste, der gennemtrænger vor Tid, er Sansen for hin gamle, forsvundne Tid!

En saadan Helhedsanskuelse, der viser ud over alt Enkelt Enkelt og Isoleret, rører sig —

det anerkender Steffens — i enhver virkelig Forsker. Det er den, der giver Naturforskeren Mod til at efterspore dunkle Sammenhænge og Historikeren til at fordybe sig i fjerne *[166]* Tider. Men den maa gennemføres endnu videre end de gøre. Vi maa betragte Naturen som Aandens Forhistorie. — Og her benytter Steffens saa sine Aaret forud udkomne »Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde« til at vise, hvorledes der i hele Naturen ytrer sig en individualiserende Tendens, idet allerede den uorganiske Natur viser Antydninger, som først i Plante-, Dyre- og især i Menneskelivet komme i fuld Udvikling. Hvad der fremtræder paa det aandelige Omraade, ligger allerede som dunkelt Anlæg i den ubevidste Natur. Derfor maa vi i vor egen Aands Inderste søge Nøglen til Naturens Hemmeligheder. Gaaderne løses ikke ved blot Ophoben af Fakta. — Og som vi betragte Naturen som Aandens Forhistorie, saaledes finde vi i Menneskets Historie Skæbnens store, naturnødvendige Gang. Ingen enkelt Tid maa gøres til Maalestok for andre Tider; det gælder at fordybe sig i den indre Sammenhæng igennem Tiderne, den, der ikke blot træder frem i de store Genier, i hvem Udviklingen paa visse Punkter koncentrerer sig, som om de vare det Maal, der skulde naas, — men aabenbarer sig selv i det ringeste, mest begrænsede Menneske. der ligesaa vel som hine er bestemt ved den historiske Udvikling. —

Steffens' Filosofi er — som hele den Tids saakaldte »Naturfilosofi« — bygget paa en dristig Analogisering, hvor en mere eller mindre dyb Poesi som oftest fører Ordet paa Tankens Vegne. Hvad der adskiller ham fra denne Retnings egentlige Hoved, ham, Steffens kaldte sin Mester, Schelling, er især den Vægt, han lægger paa det Individuelle i Natur og Menneskeliv, og paa den historiske Udviklingsgang. Begge Dele hænge igen sammen med, at virkelig Naturiagttagelse spiller en større Rolle hos ham end hos de andre spekulative Filosofer. Paa den anden Side var det denne Sans for det Organiske, Individuelle og Historiske, der gjorde ham fremmed for den exakte, realistiske Naturforsken; denne forekom ham at opfatte Alt som dødt, alle Processer som udvortes mekaniske. Naar han lagde saa stor Vægt paa Udviklingen, betyder det derfor heller ikke, at han var Evolutionist i moderne Forstand; thi han antog ikke, at Udviklingen formedelst bestemte reale Aarsager arbejdede sig frem fra Trin til Trin; det var for ham Naturens Aand, der *[167]* gik fra Forsøg til Forsøg, stedse stræbende op imod en højeste Individualitetsform.

Det er karakteristisk, at han, hvis Personlighed staar over hans Værk, stræbte at yde en Personlighedsfilosofi ved at opfatte Tilværelsens inderste Stræben som en Stræben efter Individualitet. I sit Levned har han en i denne Henseende interessant Udtalelse: »Det var Anskuelsen af det altomfattende Liv, som beherskede min Ungdom, ja allerede min Barndom. Hvad en dunkel Anelse og Længsel søgte, var ikke et rent ydre Forhold

til Naturen, men en indre, aandelig Enhed i Alt; derfor var det Ringeste mig saa kært; derfor var det mindste Græsstraa i dets bestemte Form mig saa værdifuldt og stod i et indre, saa at sige personligt Forhold til det ubetydeligste Insekt. Dunkelt foresvævede mig dette ved mine Studier, og idet jeg optog og delte fremmede Anskuelser, vendte jeg dog stedse tilbage til det, der ganske vist længe var fri Fantasi og havde mere digterisk end videnskabelig Betydning. Hvad Schelling blev for mig, er bekendt; ja, den Drift, der førte mig til Schelling, og som gav mit Liv dets Betydning, er et Hovedtema for mine Livserindringer. Men for mig er det, jeg kalder Naturfilosofi, ikke Andet end den Overbevisning, at der vil udvikle sig en konsekvent organisk Opfattelse, som i enhver Genstand for Forsken erkender et ejendommeligt Noget, der udvikler sig paa sin egen Vis, — en Opfattelse, som først ved saadan Anerkendelse formaar at fatte det Enkeltes Betydning for det Hele.« —

Det faldt ikke i Steffens' Lod at udvikle disse Tanker videre paa dansk Grund. Han gik tilbage til Tyskland og blev Professor i Filosofi og Naturvidenskab (særligt Mineralogi) i Halle. Her har Samlivet med Schleiermacher været frugtbart for ham og har bidraget til at udvikle det individualistiske Element i hans Filosofi. Indledningen til »Grundzüge der Naturwissenschaft« (1806) slutter med en begejstret Lovprisning af Schleiermacher, og dette Skrift er ogsaa præget af hans Indflydelse.

I sit nye Fædreland levede han sig dybt ind. Han tog begejstret Del i dets nye Tanke- og Kunstliv; han led med det i Nederlagenes og Ydmygelsernes Dage. Og det faldt i
[168] hans Lod — ved den vidunderlige Evne, han havde til at bevæge de Unges Sind — at tale det første Ord, der kaldte Tysklands Ungdom til Frihedskampen. Han var Professor i Breslau, da de tyske Hære maatte deltage i Napoleons Felttog i Rusland — og han følte Nedværdigelsen herved. Nu kom Rygterne om Katastrofen i Rusland; Napoleon var flygtet gennem Schlesien et preussisk Armekorps havde paa egen Haand sluttet sig til Rusland, og det preussiske Hof kom nu til Breslau, hvor de følte sig mere sikkert end i Berlin, der havde fransk Besætning. Kongen var længe vaklende, men man havde bevæget ham til at underskrive et Dekret, der kaldte Ungdommen til Fanerne— Aftenen før det skulde offentliggøres, var Steffens sammen med nogle unge Officerer af Scharnhorst's Skole. Man frygtede for, at Dekretet paa Grund af sine ubestemte Udtryk ikke vilde gøre den rette Virkning. Da fattede Steffens i Løbet af Natten den Beslutning at gribe ind. Han bekendtgjorde paa sin Morgenforelæsning, at han senere paa Dagen vilde holde en Tale om det kongelige Opraab, der vilde blive udstedt. Rygtet herom udbredtes, og en stor Skare fyldte Høresalen, Trappen og Gaden udenfor. Steffens erklærer, at han ikke kan gøre Rede for, hvad han sagde; det var, hvad der bevægede Alles Tanker, men nu første

Gang offentligt fik Luft. Han endte med at opfordre de Unge til at melde sig og erklærede, at han ogsaa selv vilde være Soldat. Dagen efter maatte han gentage Talen for en endnu større Kreds. Der var nu vakt en Bevægelse, som opfyldte de tyske Patrioters Ønske og Længsel. Scharnhorst omfavnede ham og raabte: »Steffens, jeg lykønsker Dem; De véd ikke, hvad De har gjort!« — Steffens tog som Løjtnant og Adjutant Del i Krigen.

Da han efter Felttogets Uro igen var vendt tilbage til sin stille Gerning i Breslau, varede det ikke længe, før hans Ungdoms Ideer kom til at staa i et noget andet Lys for ham end før. Han opgav dem ikke, men han saa, at Vejen til deres Gennemførelse var længere, end han i Ungdommens Begejstring og Overmod havde tænkt. Det stod nu for ham (siger han i et Brev til Tieck), som om det var et Babelstaarn, han havde været med at bygge paa. Arbejdsdelingen paa det videnskabelige, og idethele paa det aandelige Omraade, gjorde sig stærkere og stærkere gældende; de forskellige Fakulteter og Fag *[169]* isolerede sig og gik hvert sine Veje, saa at den Enhed i Tankens og Aandens Verden, han havde ment var ved at komme, stod som et fjernt Ideal. »Jeg saa' kun altfor klart,« siger han, »at ikke Begejstringen ved Aarhundredets Begyndelse, men kun Historiens langsomme Gang efterhaanden skulde hidføre, hvad det raske, flammende Liv allerede tror at besidde i fuld Modenhed. Men dette forsvundne Haab havde forvandlet sig til en religiøs Tro, der ikke vaklede, thi den støttede sig ikke til egen Kraft, men til en guddommelig Kraft. Saaledes kunde jeg opleve, at Alt mislykkedes mellem Hænderne paa mig, uden at jeg dog blev tvivlraadig«. »Al Udvikling er stille. Du ser ikke Græsset voxe, men det kan vel lykkes den roligt betragtende Aand at komme i stedse større Nærhed af Udviklingens tavse Gang.«

Denne milde Resignation er saa meget desto mærkeligere, som Steffens' Livsanskuelse ellers i de senere Aar fik et strengere Præg og skarpt betonede Elementernes Modstrid i den Enkeltes og i Slægtens Liv. I »Caricaturen des Heiligsten« finder. han Syndigheden at bestaa i det enkelte Elements Isolation fra den Helhed, til hvilken det hører, og en saadan Isolation fremtræder for ham paa betænkelig Maade i den moderne Individualisme og Liberalisme. Men Karikatur er for ham ogsaa enhver ensidig videnskabelig Anskuelse, og det forekom ham at være Menneskets Skæbne snart at falde under den ene, snart under den anden Tankes Herredømme og derved miste Blikket for den sande Ejendommelighed, der kun kan hævdes indenfor en omfattende Helhed. Han tog endnu bestemtere og skarpere Afstand fra Rationalismen, end han havde gjort i sin Ungdoms romantiske Dage. Hans religiøse Tro fik en udpræget konfessionel Karakter, idet han (i Skriftet »Von der falschen Theologie und dem wahren Glauben«) sluttede sig til den strenge Lutheranisme og dens Modstand mod den Union med de Reformerte, Regeringen med Magt vilde føre

igennem.

Men sin Filosofi ændrede han ikke væsentligt. I hans »Anthropologie« og hans »Religionsphilosophie« findes de samme Grundtanker som i hans Ungdomsskrifter (kun
[170] i udpræget teologisk Form), de samme Forsøg paa at finde Antydninger af Menneskelivets Kræfter og Kampe paa de lavere Naturtrin, at læse Naturen, saa at sige ovenfra nedad. Romantikkens Tanker vare snarere poetiske end filosofiske, og Steffens har selv ogsaa udtalt, at et Digt i Lighed med Dantes stadigt arbejdede sig frem i hans Indre, uden nogensinde at vinde Form. Som en indre Melodi bevaredes op i den høje Alderdom den Anskuelse, han i sin Ungdom havde troet at kunne forme til System. Og naar han saa' Videnskaben, som han havde troet at kunne opløse i Poesi, vende tilbage til det strenge Arbejdes Prosa, fulgte han ogsaa denne Udvikling med Interesse (som det f. Ex. ogsaa ses af hans Deltagelse i det første nordiske Naturforskermøde 1840), maaske fordi han — ligesom Hans Christian Ørsted — var vis paa, at denne ærlige Prosa vilde kunne føre til en dybere Poesi end den, man havde troet at vinde ved at sky den.

Sine sidste Aar levede han som Professor ved Universitetet i Berlin. Da han en Aften hos en Ven havde hørt en ny Danteoversættelse oplæse, fik han pludseligt en Blodstyrtning og døde faa Dage efter (13. Februar 1845), 72 Aar gammel.

I sin Mindetale over ham sagde Schelling: »Er starb in seiner Jugend!« — Et sandt Ord, thi han bevarede sin Ungdom gennem Troen paa, at Ungdomsidealerne vilde arbejde sig frem ad andre Veje, end han havde tænkt sig fra først af. Man siger, at den, Guderne elske, dør ung. Hvis Steffens var død lige efter sin Optræden i København, vilde han maaske staa i et endnu mere romantisk Lys for os. Men mon det ikke Guderne elske den endnu mere, hvem det forundes at bevare Ungdommens Sind usvækket gennem et langt Livs Kampe og Skuffelser? —

Vi kunne da, efter at have fulgt ham til hans Død, atter vende tilbage til hans Optræden i hans Fædreland som den unge romantiske Budbringer. Hvad han har virket her, har han virket ud af sin hele Personlighed, og det var kun et Led af en Livsgang, der bares af en ideal Tro fra først til sidst. Det var da intet Tilfælde, at han virkede her, som
[171] han gjorde. Og det var heller intet Tilfælde, at han gav *os* af det Bedste, han havdeat yde. Thi Kærligheden til hans Fædreland og Længslen efter det strakte sig, som hans Livserindringer vise, gennem hele hans Liv. Saa ville vi da ogsaa paany sande, hvad Grundtvig sang ved hans Død, at han har

> talt et Ord, som aldrig glemmes,
> vakt en Aand, hvis Kraft fornemmes,
> mens vi har et Modersmaal!

[172]

HENRIK STEFFENS I DET DANSKE AANDSLIV.

TALE VED KØBENHAVNS UNIVERSITETS REFORMATIONSFEST
DEN 20. NOVEMBER 1902.

Det er i denne Maaned hundrede Aar siden Steffens begyndte den Række af Forelæsninger her ved Universitetet, som skulde gribe saa stærkt ind i det danske Aandslivs Udvikling. Mindet herom er allerede blevet fejret af en Kreds af Studerende, der særligt ere knyttede til det Lokale, hvor Steffens holdt sine Forelæsninger. Jeg havde den Ære at føre Ordet ved denne Lejlighed og søgte at vise, at den pludselige og vækkende Indflydelse, Steffens øvede herhjemme under sit kortvarige Ophold, hang nøje sammen med hele hans Personlighed, saaledes som denne fremtræder for os i hans Livsgang. Paa Askov Folkehøjskole har man ogsaa fejret dette Minde; der er en historisk Sammenhæng mellem Steffens' Optræden og Folkehøjskolebevægelsen. Jeg skal nu forsøge noget nærmere at paa- pege, hvorledes hans Optræden har haft Virkninger paa Aandslivets forskellige Omraader herhjemme.

Henrik Steffens kom hjem efter et toaarigt Ophold i Tyskland, hvor han havde færdedes mellem de største Aander i Ti den og var bleven indviet i den romantiske Skoles Tankekreds. Naturforsken og spekulativ Filosofi, Poesi og Religion — alle disse forskellige
[173] Strenge klang sammen i hans Forkyndelse. Han de netop vække en Helhedsanskuelse, i hvilken det, den Tids Oplysning og Prosa var vant til at sondre, virkede sammen. Her vilde han vise en indre Sammenhæng i Naturen, saaledes at Naturudviklingen kom til at staa som Aandslivets symbolske rhistorie. Nøglen til Forstaaelse af Naturen skulde søges i Aandens inderste Dyb. Tillige pegede han hen paa de ideale Magter, der aabenbarede sig i Historien, i Kunsten og i Religionen. Om Tilhørerne end ikke forstode Alt i hans Fremstilling, saa følte de dog, at han var begejstret for det Store, og det gik op for dem, at der var aandelige Skatte i dem og om dem, for hvilke de hidtil havde været blinde.

Paa tre Mænd herhjemme har Steffens især virket dels strax ved disse Forelæsninger, dels senere.

Mest bekendt er hans Indflydelse paa Oehlenschläger, hvem han — som han selv har sagt — vakte til Bevidsthed om sin egen aandelige Rigdom. Det var den danske Digtnings Guldalder, som derved indviedes, og det var ikke blot den store Digter alene, det var selve vort Folk, som derved kom til Bevidsthed om sin aandelige Rigdom. Forholdet mellem Steffens og Oehlenschläger er saa udførligt, tildels saa genialt skildret af andre Literaturhistorikere, at jeg tør forudsætte det tilstrækkeligt kendt.

Hos en anden ung Mand, der hørte Steffens, var det vel saa Poesien, der først og fremmest blev vakt — men den betragtedes dog tilsidst som Indledning til en endnu dyberegaaende Bevægelse. Grundtvig var ikke lidet betænkelig ved den romantiske Filosofi, Steffens forkyndte. Han saa i den »en skæv en stærk Modvirkning af det Poetiske i Mennesket mod den t opløsende Forstandsbrug«. Han glædede sig over, at Steffens talte »med en forbausende Ærbødighed« om Kristus og »å haant om den Oplysning, der hidtil var udbasuneret«. Men han var dog tillige glad over, at »kun Faa forstode noget Sammenhængende af hans med mange Kunstord udstafferede Tale«, — ti »der stak megen Ugudelighed i hans Lære«. Selv senere, da Steffens i religiøs Henseende indtog et afgjort konfessionelt Standpunkt, udtalte Grundtvig efter en Sammenkomst med ham (under hans Besøg her 1824) sin Sorg over, at de vare »himmelvidt adskilte«. Men trods *[174]* Alt holdt han fast ved, at hans egen »historisk-poetiske Virksomhed« i Grunden kun var en Fortsættelse af Steffens' Optræden her ved Aarhundredets Begyndelse.

Naar man tænker paa, hvilken Betydning det, Grundtvig her kalder sin historisk-poetiske Virksomhed, har havt og har for store Kredse i vort Folk — hvorledes hele Folkehøjskolebevægelsen er en Frugt af den — er denne Ytring af Grundtvig (som forekommer i et Brev til Ingemann af 26. November 1824) af stor Interesse. Det er under Romantikens Fane, Folke højskolen har arbejdet, selvom den med stor Dygtighed paa sin Vej har optaget Elementer af anden Art. Den største folke opdragende Bevægelse i Danmark i det 19. Aarhundrede kan saaledes føres tilbage til Steffens' Forelæsninger som første Kilde.

Det kan ikke negtes, og jeg ønsker særligt at udtale det fra dette Sted, at man i Universitetskredse for længe har miskendt denne Bevægelses Betydning. Det er naturligt, at Videnskabens Mænd ere betænkelige og kritiske overfor en Popularisering af Videnskaben, da derved de enkelte Kendsgerninger og Lærdomme let rives ud af hele den videnskabelige Sammenhæng, uden hvilken de ikke kunne ses i deres Betydning og i deres Begrænsning. Men Livet har sin Ret, og Livet tilegner sig Videnskabens Tanker paa

sin egen Vis, ud fra Synspunkter og Formaal, som Livet selv har ført til at anlægge. Kun saa kan Tilegnelsen blive levende og frugtbar. Og her har den med Romantiken indledede »historisk-poetiske« Opfattelse havt sin store Betydning. Men saa maa det heller ikke glemmes, at Livet under sin fortsatte Udvikling kan og maa hidføre nye Synspunkter og Formaal, om hvilke Aandens og Tankens Skatte kunne samles, og i hvis Lys de kunne tydes. Nye Tider, nye Tanker! Ogsaa Steffens kom jo som Budbringer om en ny Tid og om nye Tanker. Sligt kan ikke gives en Gang for alle. Kommer der Strid mellem de forskellige Synsmaader, saa er det kun til Gavn, naar Striden føres paa en Maade, der er Emnet værdig uden Mistænkeliggørelse og uden Fanatisme. Det tjener til vort Folks
[175] Ære, at det er vakt til en saadan Strid, saa at det ikke blot er i de Lærdes Verden, at der kæmpes om Livets store Spørgsmaal.

Universitetet har ikke den Opgave, umiddelbart at bringe Sandhederne ud i Folkets store Kredse. Men derfor har man ikke Ret til at stille den videnskabelige Højskole i Modsætning til Folket. Den videnskabelige Forskning øves paa hele Folkets Vegne. Saa ensom den enkelte Forsker end ofte kan føle sig, og saa uforstaaeligt det, han finder, ofte foreløbigt kan være for alle Andre, saa vil han dog kunne betragte sig som en Udkigspost, der skal iagttage og undersøge, hvad der kan erfares paa hans Stade, og melde, hvad de Andre ikke kunne se paa første Haand. Der er ingen absolut Modsætning mellem Tankens Liv og de andre Former for menneskeligt Liv. —

Medens det var ved det Romantiske i sin Personlighed og sin Lære, at Steffens virkede paa Grundtvig, bestemtes hans Indflydelse paa F. C. Sibbern mest ved de Sider af hans Personlighed og hans Lære, ved hvilke han afveg fra de andre Ordførere for Romantiken. Og gennem Sibbern øver Steffens en betydningsfuld Indflydelse paa den danske Filosofi i det 19. Aarhundrede.

Dansk Tænkning har ligefra Holbergs Tid havt en empirisk og kritisk Karakter. Psykologisk Iagttagelse og Analyse, Drøftelse af etiske Spørgsmaal og af Erkendelsens Betingelser og Grænser have ligget de danske Filosofer nærmere end rene Spekulationer. Hvad der udmærkede Steffens i Sammenligning med de andre Filosofer af den romantiske Skole, var nu netop hans stærke Fremhæven af det Individuelles Betydning i Naturen og Menneskelivet, hans Fordring om levende Naturanskuelse som Grundlag for den filosofiske Tænkning og hans Utilbøjelighed til abstrakte Spekulationer som dem, Schelling og Hegel svælgede i. I denne Aand talte han allerede 1802, og i denne Aand talte han, da han sidste Gang offentligt havde Ordet herhjemme, nemlig paa Naturforskermødet 1840. Og det var ogsaa i denne Aand, Sibbern virkede hele sit Liv igennem. Det er i Æstetiken og i Teologien, hos Heiberg og hos Martensen, at den spekulative Filosofi har havt sit

egentlige Tilhold herhjemme. Den Udviklingslinie, der gaar fra Sibbern gennem Poul *[176]*
Møller til Kierkegaard og derfra videre, betegner en anden Retning, og utvivlsomt en mere dansk Retning.

Sibbern var bleven Student en Maaned før Steffens begyndte sine Forelæsninger. Han skal have forsøgt at høre dem, men fik ikke Noget ud af dem. Senere hen er Steffens kommen til at staa i et straalende Lys for ham, uden at det vides, hvad der har fremkaldt det. Han higede efter at komme i personligt Forhold til ham. Det var (som han skriver til A. S. Ørsted den 1. Oktober 1811) kun derfor, han strax i Begyndelsen af sin lange Udenlandsrejse drog til Halle, hvor han saa ogsaa, efter sin egen Udtalelse, fik sit Ønske opfyldt, og det »paa en skønnere Maade, end han nogensinde turde haabe«. Sibbern var paa denne Tid i stærk Gæring, dels ved sin Stræ ben efter at vinde fast Standpunkt i Tankens Verden, dels ved en haabløs Lidenskab (den, han har skildret i første Del af Gabrielis' Breve). Ved selve sin Personlighed har Steffens været overordentligt Meget for ham: i et Brev taler han om det Hjertekvægende og Lærerige i Omgangen med Steffens. Han har ved Omgangen med ham ikke blot følt sig fremmet i sit Tanke arbejde, men ogsaa beroliget og forsonet. Sit sidste Besøg hos Steffens sammenligner han med Orests Besøg i Gudindens hel lige Lund. Hans Sorg og Lidenskab er her bleven forvandlet til den frejdige Entusiasme, der var den fortræffelige Mands fremherskende Stemning Livet igennem, selvom han atter og atter maatte tilkæmpe sig den paa Trods af Mismod og Ilterhed. Begejstringen for Steffens bevarede han bestandigt senere den havde, efter Poul Møllers Udsagn, Karakteren af en Forelskelse, og han var ellevild af Glæde, naar Steffens senere be søgte Danmark.

Paa sin Rejse besøgte Sibbern ogsaa Schelling og var meget begejstret over ham. Men hans eget filosofiske Arbejde minder mere om Steffens (saavel som om den i filosofisk Henseende Steffens nærstaaende Schleiermacher). Han havde for stor Respekt for Erfaringsvidenskaben til, at han kunde tiltales af den romantiske Naturfilosofi. Saaledes skriver han i et Brev 1824: »Det er raadeligt for enhver Naturbetragter at holde sig i Erfaringen saa nær som muligt og at være varsom med ethvert Forsøg paa at ville oplyse *[177]*
og udtyde Naturtingene ved en Betragtning *fra oven*; ti dertil ere Naturbetragtningerne endnu langt fra at være modnede.« Hvad Sibbern mener med en Udtydning »fra oven«, kan kun være Romantikens Forsøg paa at læse det aandelige Livs Forhistorie ud af Naturen i Stedet for at støtte sig til selve Lovene for Naturfænomenernes Opstaaen. Sibbern selv manglede ikke Interesse for omfattende Naturanskuelse. I hans Filosofi spiller en saadan en afgørende Rolle. Men det er karakteristisk, at han endog i en vis Forstand anlægger et Synspunkt, der er Romantikens modsat. Han søger netop at belyse

den aandelige Udvikling ved Analogier, der ere hentede fra Naturens Udvikling. Og hvad selve Naturudviklingen angaar, lægger han stor Vægt paa, at den foregaar ud fra spredte Udgangspunkter; i Krystallisationen og i den organiske Vækst finder han Exempler herpaa. Men hvad der saaledes begynder fra sondrede Udgangspunkter, forbindes ikke altid saa let til et harmonisk Hele. Det viser sig især, hvor disse Udgangspunkter ere særskilte Individer. Der staar i en Kamp, før Maalet naas. Sibbern har saaledes i denne sin Lære om den sporadiske Udvikling givet Steffens' Lære om Naturens individualiserende Tendens en realistisk Videreførelse.[1)] Endnu 1843 citerer han (i sit Skrift om Filosofiens Begreb) Steffens' Sætning om, at al videnskabelig Spekulation maa føre til »Anskuelse af Individualitet« (Steffens' Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, 1806, p. 36,
[178] hvor Begrundelsen er, at i Individualiteten ere alle enkelte Elementer sammenfattede ved en Helhedslov).

Paa en aandfuld Maade anvender Sibbern sin Lære om Udviklingens sporadiske Karakter paa Erkendelsesteorien. Vi Mennesker befinde os paa et enkelt af de mange Udviklingspunkter i Tilværelsen og kunne derfor ikke overskue denne i dens Helhed. Og desuden befinder hver enkelt Tænker sig paa et bestemt Udgangspunkt indenfor den menneskelige Udvikling. Intet Under, at der da finder en stadig Debat og Kamp Sted mellem de forskellige Verdensanskuelser. Denne Kamp er et Tegn paa, at vort aandelige Liv endnu er i sin Vorden og stadigt maa søge sin Vej og sin Retning. Dette Synspunkt maatte gøre ham betænkelig ved forhastet Systemdannelse. Og det var hans Overbevisning, at en Filosofi virker bedst medens den selv er i Gæring og i Vorden; naar den er begyndt at sætte sig, naar dens »Bevægelsesperiode« er forbi, vil dens Be tydning ogsaa være forbi. Saaledes stiller Sibbern »den rige Schellingske Foraarsperiode« (hvis Barn jo ogsaa Steffens var) i Modsætning til Hegels Systematisering.

Det er især paa dette Punkt, at man forstaar hans Indflydelse paa Poul Møller og Kierkegaard. For Poul Møller blev ethvert System let »Affektation«, fordi der til dets Gennemførelse i Regelen maa bruges Begreber, der opstilles for Symmetriens Skyld, uden at være vundne ved virkelig Er faring og selvstændigt Tankearbejde. Og Kierkegaards Livsopgave blev det at bekæmpe »Systemet« i alle Former, paa det praktiske saavel som paa det teoretiske Omraade — Kirkens Systematisering af det religiøse Livs Inderlighed

[1)] Det kunde have ligget Sibbern nær at henvise til Statsøkonomen Chr. Olufsens Afhandling »Om Menneskets Rolle i den fysiske Verden« (1822), som Professor Joh. Steenstrup for nogle Aar siden fremdrog af Forglemmelse, og som indeholder en Ide, der paa en interessant Maade staar som Forgænger for Darwins Lære om Udviklingen gennem Kampen for Tilværelsen. Olufsens Lære gaar ud paa, at »Livskraften« i Naturen paa Grundlag af de Lag og Former, hvis Tid er forbi, arbejder sig frem til nye Former, som bedre passe til de forandrede Betingelser. Det synes efter Olufsens Fremstilling ikke at være nødvendigt, at der er organisk Kontinuitet mellem Formerne; Kontinuiteten er i selve »Livskraften«. Hans Lære er en vitalistisk Udviklingslære, der staar imellem den romantiske Naturfilosof og Darwins Hypotese.

saavel som den spekulative Filosofis Systematisering af Tænkningen.

Steffens var nu dog trods Alt, hvad der gav ham en særegen Betydning, en fuldblods Romantiker i sin Filosofi, og det ligger da nær til Slutning at paapege Forholdet mellem Romantikens Naturopfattelse og den, der fastholdes i Nutidens Tænkning.

Romantiken kom i Filosofien ikke blot som en Reaktion mod Oplysningsperiodens Prosa, men tillige som en Reaktion mod den dogmatiske Opfattelse af den moderne Naturvidenskab, i Følge hvilken Naturens inderste Væsen skulde være udtømt ved de *[179]* mekaniske Synspunkter. I Modsætning til den mekaniske Opfattelse, der fortolker Alt i Naturen som Bevægelse, vilde Romantikerne fortolke de forskellige Naturprocesser og Naturtrin ved Analogier fra Aandslivet, læse Naturen »ovenfra« i Stedet for »nedenfra«. Paa Forhaand kan det ene Forsøg være ligesaa berettiget som det andet; men Romantikernes Forsøg lykkedes ikke. Man kan ikke ved Hjælp af psykiske Analogier give en sammenhængende Tydning af Naturfænomenerne, en Tydning, der gør det muligt at slutte fra det Forbigangne til det Tilkommende. Derimod har den moderne Naturvidenskabs Historie vist, at man ved at opfatte det, der er i Naturen, som Bevægelser i Rummet, kan formulere strenge og klare Love, som atter og atter staa deres Prøve i Erfaringen. Derfor maatte Romantiken i det 19. Aarhundredes sidste Halvdel vige Pladsen for Realismen.

Dog maa det fastholdes, at Romantikens Filosofi gik ud fra et virkeligt Problem, der staar ved Magt den Dag i Dag, Problemet om det Aandeliges Plads i Naturen og Sammenhæng med Naturen. Hvad den ikke saa, var, at dette Problem videnskabeligt kun kan behandles fra to Synspunkter, det erkendelsesteoretiske og det psykofysiske. Vi kende kun Naturen gennem Iagttagelse og Tænkning, altsaa gennem aandelige Virkeligheder, og selve Naturvidenskabens Grundbegreber og Grundforudsætninger ere vundne og formede ved vor Bevidstheds Aktivitet og efter dens Love. Dette er det erkendelsesteoretiske Synspunkt. Det psykofysiske Synspunkt anlægges, naar Fysiologien og Psykologien hver paa sin Side undersøge, hvorvidt og hvorledes aandelige Tilstande hænge sammen med organiske Tilstande. Ud fra begge Synspunkter drøftes Problemet i vore Dage, og forskellige Videnskaber stræbe hver fra sin Side at belyse det. Men det ligger langt dybere, end Romantiken antog.

Det Mærkelige er nu, at man i de senere Aar kan spore en ny Reaktion mod den mekaniske Naturopfattelse. Dels nye Fænomener, der ikke uden videre kunne forstaas ud fra den, dels Studier over Naturvidenskabens Historie, dels erkendelsesteoretiske *[180]* Undersøgelser have ført til den klare Indsigt, at Naturvidenskabens Grundbegreber og Grundsætninger ikke ere evige Ideer og Sandheder, men Tankeredskaber, Hjælpeforestillinger og Symboler, ved hvilke det bliver os muligt at bringe Sammenhæng mellem

Iagttagelserne og slutte fra Fortid til Fremtid. Fordi vi fra visse Grundantagelser kunne drage Slutninger, der bekræftes ved Iagttagelse, have vi ikke Ret til at paastaa, at hine Grundantagelser ere absolute Sandheder; den Mulighed er ikke udelukket, at samme Resultat kunde naas ud fra andre Grundantagelser. Hvis man ved Realisme forstaar den dogmatiske Antagelse af de naturvidenskabelige Forudsætninger som absolute Sandheder, kan man sige, at Realismen er kommen tilkort ligesom Romantiken. Sandheden ligger dybere, end Nogen af dem saa. Den sidste Virkelighed er for os det, der gør, at vi kun forstaa vore Iagttagelser ved Hjælp af visse bestemte Forudsætninger. Et afsluttende Begreb om denne Virkelighed ere vi efter Sagens Natur afskaarne fra at danne. Hvad det kommer an paa, er at danne de rette Arbejdstanker. De ere ikke Sandheden; men Sandheden er i Nødvendigheden af at danne dem.

Saa fjernt end Videnskaben ofte kan synes at staa Livet, saa er der dog et indre Slægtskab mellem dem — idetmindste deri, at det begge Steder gælder Arbejdsværdier. Livet behøver Tanker, der godtgøre deres Værdi ved at føre fremad. Hverken Livet eller Videnskaben har Brug for Tanker, der kun staa som Genstand for passiv Skuen, for mystisk Kontemplation.

Denne Opfattelse af Tanken er mindre romantisk end den, man havde for hundrede Aar siden. Men den indeholder Spiren til et frejdigt Haab for Tanken, for Livet og for Forholdet mellem Tanke og Liv. Og den giver os et Synspunkt, hvorfra vi — trods Tidernes Forskel — kunne forstaa Betydningen af de Tanker, hvormed Henrik Steffens for hundrede Aar siden gjorde saa dybt Indtryk paa nogle af de Ypperste af dem, der dengang vare unge.

[181]

SØREN KIERKEGAARD.

EN KARAKTERISTIK.

(1902).

Kierkegaards Betydning for det danske Aandsliv bestaar i hans Indskærpen af Koncentrationen om det personlige Liv og dettes Behov i Modsætning til den Opgaaen i Fantasi og Spekulation, der var ejendommelig for Romantikens Tidsalder. Fra Tyskland var den store romantiske Bevægelse kommen ind i det danske Aandsliv og havde vakt stor poetisk og religiøs Begejstring, kaldt geniale Kræfter frem til Virksomhed, men ogsaa begunstiget et Hang til at svælge i Fantasiens Verden og i abstrakte Spekulationer, der ofte førte bort fra den virkelige Verdens Opgaver og Kampe. Det var mere paa det æstetiske og det teologiske Omraade end paa det rent filosofiske Omraade, at Romantiken øvede sin Indflydelse i Danmark. Den danske Filosofi har lige fra Holbergs Tid havt en afgjort kritisk, etisk og psykologisk Karakter, der ikke tillod de abstrakte Spekulationer at brede sig.

Den, der skal modvirke en Tendens, maa helst selv have erfaret dens Indflydelse. Søren Kierkegaard betegner ganske vist en Reaktion imod Romantiken, men han staar selv paa Romantikens Grund, og det Tragiske i hans Stilling ved Slutningen af hans store Livskamp bestemmes for en væsentlig Del derved. En stor digterisk Evne, en Hang til at vugge sig i Stemninger og til at lade Erindring og Fantasi brede sig som Modsætning til *[182]* Virkelighedens Prosa gjorde ham dybt modtagelig for den romantiske Poesis Værker, og hans utrættelige Reflexion tumlede med Tankerne og arbejdede i Problemernes Tjeneste med en Lidenskab, der ingen Grænser kendte. Hans ydre Forhold begunstigede i hans Ungdom Interessen for Literatur og Tænkning. Han var Søn af en velhavende Købmand der fra Vestjylland var kommen til København og havde arbejdet sig frem der. Fra ham arvede han en Formue, der stillede ham uafhængig, og uden hvilken han ikke vilde have kunnet udgive sine Skrifter. Han henlevede sine Studenteraar i literære Sysler uden praktiske Hensyn, vandt 28 Aar gammel Doktorgraden ved en interessant Afhandling

om »Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Sokrates« (1841) og begyndte snart efter sin omfattende Forfattervirksomhed.

Men bag Evnen og Trangen til Fantaseren og Reflekteren laa der en Magt, der holdt igen og bandt Billeder og Tanker til Jorden. Det var en Sjæl i Vaande, et Tungsind, der syslede med de mørkeste Muligheder og stedse gjorde ny Kamp og Selvanstrengelse nødvendig. Det er en Racearv. Den vestjyske Race har Hang til mørkt Sind, saavel som Evne til Vid og Reflexion. Det er ikke for Intet Hamlets Egn. Og Søren Kierkegaards Fader har ikke blot givet sine Sønner denne Hang i Arv, men ogsaa næret den gennem Opdragelsen og ved at indvie dem i sine egne Oplevelser. Da han som lille Dreng gik og vogtede Faar paa den jydske Hede og led ondt af Sult, Kulde og Ensomhed, steg han en Dag op paa en Høj og forbandede den Gud, der havde givet ham dette usle Liv. Dette kunde han selv i sin høje Alder ikke glemme. Det stod for ham, at han havde begaaet den Synd, der ikke kan tilgives, og at den strenge Guds Straf vilde falde paa hans Slægt. Under disse gammeltestamentlige Forestillinger voxede Søren Kierkegaard op; man ser af hans efterladte Papirer, at de stadigt have sysselsat ham.

Vil man forstaa Søren Kierkegaards Forfattervirksomhed, maa man fastholde begge de to Kræfter, der rørte sig hos ham: Trangen til at lade Tanke og Fantasi røre sig frit — og Trangen til at kredse om sit eget Selv, tabe sig i det Mørke og

[183] Tunge, som var en medfødt Arv og *næredes* ved Slægtens Tradition.

Kierkegaard har selv paa et Tidspunkt af sit Liv, nemlig efter Afslutningen af den første, storartede Periode af hans Forfattervirksomhed (1843—46), den fra hvilken Rækken af de *æstetiske* og filosofiske *Skrifter* foruden de første rent religiøse Skrifter stamme, følt Trang til at finde et Enhedssynspunkt for sin mangfoldigartede Produktion. Han overraskedes ved, at der i den brogede Række af Skrifter, han havde forfattet i lidenskabelig og aandeløs Hast, saa at Produktionen ofte var ved at sprænge hans Kraft, tydeligt fremtraadte et »Totalanlæg«, idet det Hele kunde synes at være rettet med Bevidsthed mod et bestemt Maal. Det var for ham en stor Fristelse at antage, at han oprindeligt havde haft en bevidst Hensigt med den hele Produktion — men han havde store Betænkeligheder ved at tillægge sig en saadan Tanke. I hans Dagbøger fra 1849 kunne vi se, hvorledes han her har svinget frem og tilbage. — Hans Dagbøger ere de Monologer, han holdt, naar han gik op og ned i sine Værelser, af og til stansende ved Pulten for at nedskrive en Reflexion. Til Andre talte han aldrig om sine inderste Tanker. I Samtaler forholdt han sig væsentligt spøgende og ironiserende, — naar det ikke gjaldt om at trøste, thi deri var han efter Fleres Vidnesbyrd en Mester; som han var en Mester i at opdage Sorgens eller den trykkede Stemnings uvilkaarlige Tegn, forstod han ogsaa som Faa at bringe Lindring og

Opmuntring.

Førend jeg gaar nærmere ind paa, hvad der afholdt Kierkegaard fra at tillægge sig en bevidst Hensigt med sit Forfatterskab, vil jeg først give en kort Oversigt over det.

Det var *de æstetiske* Skrifter, som først vakte Opsigt. De vigtigste af dem ere »Enten-Eller« og »Stadier paa Livets Vej«. De skildre i poetisk Form forskellige Livsanskuelser i deres Modsætning til hverandre. Ved et »Stadie« forstaar Kierkegaard ikke en Livsperiode, der i Kraft af en naturlig Udviklingslov afløses af en anden Livsperiode. Nej, hvert enkelt Standpunkt skildres som saa bestemt udpræget og afsluttet, at Overgangen til et andet Standpunkt kun kan ske ved et ubegribeligt Spring, ved et Valg, *der* ikke *[184]* kan psykologisk begrundes. Kierkegaard beskriver især tre saadanne Livsanskuelser. — For den »æstetiske« Livsanskuelse er Nydelsen, Øjeblikkets Nydelse, Alt. Hvad det gælder om her, er at besidde en saadan Virtuositet eller Elasticitet, at man kan gribe det enkelte Øjeblik og dets Lyst i Flugten, uden at lade sig binde og hilde og uden at berøve sig Evnen til med samme Frihed at gaa op i de følgende Øjeblikke. Det er en Vilkaarlighedens lunefulde Svæven over Livet og Livets Forhold, som her er det Karakteristiske. — For den »etiske« Livsanskuelse gælder det derimod stadigt Arbejde, Kamp og Sejr, Trofasthed gennem Tiden, saa at der bliver en indre Sammenhæng mellem de enkelte Øjeblikke. Ægteskabet træder her i Modsætning til den momentane Erotik, Kaldsvirksomheden i Modsætning til den flygtige Beskæftigelse. — Lever »Æstetikeren« i Øjeblikket, »Etikeren« i Trofasthed gennem Tiden, saa lever »den Religiøse« i et disharmonisk Forhold mellem Tid og Evighed. Hans Maal er Evigheden, i hvilken han efter sit sande Væsen har hjemme, og han lever derfor i Tiden som i et med hans Væsen uensartet Medium, — som en Fisk paa Landjorden. Jo skarpere Modsætningen er mellem Tid og Evighed, des mere udpræget er det religiøse Standpunkt. I den virkeligt kristelige Religiøsitet naas Højdepunktet.

Det vigtigste af de *filosofiske Skrifter* er det, Kierkegaard har kaldet »Uvidenskabelig Efterskrift«. Her gives en mere begrebsmæssig Udvikling af Forholdet mellem de forskellige Livsanskuelser, som i de æstetiske *Skrifter* mere skildredes paa poetisk-anskuelig Maade og gennem typiske Repræsentanter. Desuden kritiserer Kierkegaard her skarpt og spottende den spekulative Teologi og udvikler en Erkendelsesteori, der afgjort er i den kritiske Filosofis Aand. Vanskelighederne og Grænserne for en afsluttet Erkendelse paavises. Erfaringen frembyder Modsætninger, der ingenlunde, som den romantiske Spekulation mente, let kunne bringes ind under »en højere Enhed«. Og fremfor Alt: Livet leves i Tiden, midt i Tiden og dens Spænding! Al Forstaaelse vindes ved at se tilbage, men Livets Opgaver pege fremad. Vi forstaa baglængs, men vi leve forlængs. Livet kræver

[185] derfor langt mere Tro og Haab, end Videnskaben kan begrunde. Saaledes er det Forholdet til Tiden, der baade stiller Livsanskuelsen og Tænkningen de største Problemer.

De religiøse Skrifter begyndte — hvad Kierkegaard lægger meget stor Vægt paa — samtidigt med den æstetiske Produktion. Det er en Række af »opbyggelige Taler«, rettede til »den Enkelte«, rige paa Stemning, undertiden for rige paa Reflexion. Kierkegaards religiøse Standpunkt betoner fra først af Inderligheden som det Afgørende; den personlige Følelse og Lidenskab i det religiøse Forhold er vigtigere end den objektive Rigtighed af Troens Indhold. En Hedning, siger han, der beder i Inderlighed til en Afgud, beder i Virkeligheden til den sande Gud, medens den, der paa udvortes og upersonlig Maade beder til den sande Gud, i Virkeligheden beder til en Afgud. Gud kommer man kun i Forhold til gennem den lidenskabelige Trang, der klamrer sig til ham for ikke at forgaa. Gud er et Nødværge — ikke Genstand før Spekulation. Overfor Kristendommens Angribere (især Ludwig Feuerbach) staar Kierkegaard saaledes, at han giver dem Ret overfor Teologien og Kirken, men ikke overfor »det nye Testamentes Kristendom«, skønt han mener, at de ofte give et rigtigere Billede af denne end de ortodoxe Teologer. —

De tre Grupper af *Skrifter* kunne ikke holdes strengt ude fra hverandre. Det er tre Strømme, der her flyde samtidigt fremad, snart skilte, snart forenede. I Kierkegaards senere Produktion (efter 1846) høre de to første op at rinde, og der sker en fuldstændig Koncentration i det Religiøse; det er ogsaa nu først, at Kierkegaard selv gennemlever en saadan indre Bevægelse, at han tør sige om sig selv personligt, at nu staar han »ved Troen i dybeste Forstand«. Men naar han nu kastede et Blik tilbage paa den overvældende og mangesidige Produktion fra de foregaaende Aar, stod det for ham, som om den fra først til sidst var anlagt paa at føre til et eneste Maal: til at føre Menneskene, Samtidens æstetiserende, spekulerende og verdslige Mennesker, til Selvforstaaelse, til Klarhed over, hvilket »Stadium« de tilhørte, og til Beslutning om gennem et kraftigt »Enten-Eller« at tilhøre det Højeste eller dog klart at erkende deres Afstand fra det. Men saa var det, at
[186] Betænkelighederne og de mange Overvejelser for og imod vaagnede. Skulde han være fuldt ærlig, kunde han ikke tillægge sig en saadan oprindelig Hensigt.

Betænkelighederne vare af forskellig Art, og det lønner sig at dvæle ved dem, da de kaste Lys over Kierkegaards inderste Væsen.

Kierkegaard var Psykolog nok til at vide, at en æstetisk og intellektuel Produktion i større Stil ikke kan fremkaldes med fuld Bevidsthed og som Middel til et udenfor liggende Formaal. Og naar han besindede sig, blev han klar over det Uvilkaarlige i hans Produktion, det, han ikke frygtede for at kalde det Geniale. »Ethvert Geni er overvejende Umiddelbarhed, kender intet Hvorfor«. Først bagefter kan det uvilkaarligt frembragte

Værks Betydning blive klar. Her passer Kierkegaards egen, i en anden Sammenhæng udtalte Tanke, at vi forstaa baglængs, men leve forlængs; dette Sidste gælder særligt om det skabende Geni. Og ofte var Produktionstrangen saa stærk, at den truede med at sprænge ham, ødelægge ham paa Sjæl og Legeme. Han maatte med Selvbeherskelse lægge en Dæmper paa sin Lyst til at skrive, saa at han kun arbejdede nogle Timer om Dagen. — Paa den anden Side turde han heller ikke betragte sig som et udvalgt Guds Redskab, der uden at være sig det bevidst havde arbejdet i det Religiøses Tjeneste, uagtet han var klar over, at det Religiøse laa langt dybere i hans Sjæl fra først af end de æstetiske og filosofiske Interesser.

Dertil kom, at han fra først af havde tænkt sig sin Forfattervirksomhed som noget blot Midlertidigt, et Afløb for den store Trang til literær Produktion, før hans praktiske Virksomhed som Præst begyndte. Og senere var han flere Gange ved at holde op; hvad der førte ham videre, var dels den voldsomme Produktionstrang, dels ydre Forhold af forskellig Art. Om disse ydre Forhold bruger han det Udtryk: »Virkelighedens Spænding satte en ny Streng paa mit Instrument«. Denne Spænding blev først frembragt ved Angrebene paa ham i Vittighedsbladet »Korsaren«. Det saarede ham dybt, at baade hans legemlige og aandelige Personlighed her blev karikeret. Paa den Tid var man endnu ikke vant til Sligt, og Kierkegaard var særligt meget lidet haardhudet. Det gør et *[187]* tragikomisk Indtryk at se, hvorledes han i sine Dagbøger, altsaa i sin dybe Ensomhed, beskæftiger sig med denne Sag og føler Trang til at stemple det som »Løgn«, at hans ene Buxeben skulde være kortere end det andet, saaledes som det var paa Karikaturbillederne i »Korsaren«. Men Kierkegaard saa i disse Angreb ikke blot en personlig Fornærmelse, men en Nationalforbrydelse, fordi de Indflydelsesrige i Samfundet taalte Sligt uden Protest. Nu kunde og vilde han ikke stanse sin Virksomhed og drage over som Præst til den jyske Hede, hvad der havde været hans Ønske; det vilde være at vige for Nederdrægtigheden! — En anden Streng blev der sat paa hans Instrument ved den officielle Kirkes Stilling til hans Virksomhed, især til hans bestandigt strengere Betoning af Forskellen mellem den oprindelige Kristendom, »det nye Testamentes Kristendom«, og den moderne, i Nutidens Kirke repræsenterede Kristendom. Hvad han paa den Tid (ved Aar 1849) fordrede, var blot, at den officielle Kirkes Repræsentanter skulde vedkende sig hin Forskel, vedkende sig, at de vare langt fra Idealet, i Stedet for at give det Udseende af, at der var en ubrudt Sammenhæng mellem Nutidskristendom og Urkristendom, ikke blot hvad Dogmatiken angik (thi her nærede Kierkegaard ingen Tvivl), men hvad den etiske Livsførelse, særligt Forholdet til »Verden« (d. e. Kulturen) angik. Men denne Indrømmelse vilde man ikke gøre. Man stod fornemt ignorerende overfor hans Virksomhed. Dette gjorde — i Forbindelse

med det stærkere personlige Gennembrud hos ham i disse Aar — at hans religiøse Virksomhed tog ny Fart, med strengere Betoning af de ideelle Fordringer og med stedse skarpere Polemik mod Kirken, indtil han i sit sidste Leveaar (1854— 1855) førte den revolutionære Kamp mod den bestaaende Kristendom, der tilsidst lagde ham det Ord paa Tungen: det nye Testamentes Kristendom er ikke til! —

Det er karakteristisk for Kierkegaard, at han har tænkt sig, at hans Forfatterskab kunde blive en isoleret Episode i hans Liv. Det tyder paa en skarp Modsætning mellem hans literære Begavelse og hans Temperament. Han har følt, at Fantasiens og Tankens
[188] Liv, saa tillokkende det var for ham, ikke vilde kunne optage ham helt, fordi der var en dunkel Magt i ham, som det ikke vilde kunne overvinde. I hans Personligheds inderste Væsen have Produktionstrangen og Tungsindet mødt hinanden, snart i Strid, snart under gensidig Indflydelse. Kun ved Vexelvirkningen mellem dem forstaar man Kierkegaard. Uden Tungsindet, og hvad det førte med sig, vilde han maaske være bleven en ren Digter eller en ren Tænker. Nu hindredes han i at hengive sig til Kunsten eller Videnskaben for deres egen Skyld alene. Han fik ikke Lov at gaa bort efter Tangenten, men maatte lade alle Billeder og Tanker kredse om det dybe Centrum, der stedse drog dem til sig. — Det er Dagbøgerne fra 1848—1849, der have aabnet os denne Forstaaelse af Kierkegaards inderste Natur.

Tungsindet har virket koncentrerende. I Tungsindet trækker Sjælen sig tilbage i sig selv eller bøjer sig mod sig selv, som den Saarede bøjer sig over Saaret. Og i Tungsindet tabe alle Tanker deres Værdi — uden den Tanke, der for den Tungsindige kan afgive et fast Tilhold, et Nødanker i det indre Livs Storme. — Det har virket isolerende. Kierkegaard siger, at det tidligt stod klart for ham, at for ham var der ingen Hjælp eller Trøst at finde hos Andre. Samliv med Andre var ham en Umulighed paa Grund af den dybe Forskel mellem hans og Andres Stemning overfor Livet. Det var Grunden til, at han hævede sin Forlovelse. Ved Siden af den unge Piges lyse og lette Sind følte han først ret, hvor ulykkelig han var — og han følte tillige, at hun ikke vilde kunne forstaa ham, og at han vilde gøre hende ulykkelig ved sit tunge Sind. At han ikke overtog noget Embede, udleder han af samme Grund: han var ikke Herre over sit Sind — og kunde derfor ikke gaa ind i en Stilling, hvor han var afhængig af Andre! Det havde maaske været et Gode for ham, hvis han af økonomiske Aarsager havde været nødt til at paatage sig bestemte ydre Pligter. Det at *skulle* udføre Noget til bestemt Tid kan hjælpe over mangen Forstemning og kan være en Støtte i Kampen mod dens Mørke og Lammelse. — Nu havde han kun den Afledning af Tungsindets Magt, som det literære Arbejde skaffede. Den stærke Produktionstrang skærpedes ved Kontrasten til Tungsindets Uro, og desuden svækkedes

Tungsindets Magt, naar saa megen Kraft som muligt blev sat ind paa at producere. »Lig *[189]*
hin Prinsesse i 1001 Nat frelste jeg Livet ved at fortælle, d. v. s. at producere. Et uhyre Tungsind, indre Lidelser af sympatetisk Art, Alt kunde jeg magte, naar jeg fik Lov til at producere.« (Dagbøgerne 1849). — Endeligt maatte Tungsindet føre til stedse ny Grublen ved at stille et særligt personligt Problem: er Tungsindet Brøde eller Sygdom? Er det ikke formasteligt at frakende Alt Værdi? Kierkegaard sammenlignede selv sit Tungsind med acedia, det middelalderlige Udtryk for aandeligt Mørke og Slaphed, en af de syv Dødssynder (hvorfor ogsaa acediosi af Dante sættes i Helvede — fordi de have været »lidet glade, hvor Solen skinned sødt paa Enge«). Her var Stof til stadig Grublen og til Konstruktion af mørke Muligheder. —

Under Indflydelse af de to Kræfter — den stærke Produktionstrang og det dybe Tungsind — er Kierkegaards literære Værk blevet til. Udsprunget som det var af hans inderste Natur og som Forsøg paa at naa til fuld Klarhed over sig selv, maatte det blive af stor vækkende og opdragende Betydning for Andre. Det udøvede en Mission, ikke fordi det var oprindeligt anlagt til det, men fordi det selv var Frugten af det indre Livs Kampe hos et af Livet stærkt grebet Menneske.

Som Tænker førtes Kierkegaard ifølge sin Natur til at lægge Vægt paa Erfaringen og have Mistillid til Spekulationen, der førte bort fra det personlige Menneskelivs Kriser og Opgaver. Hans psykologiske Interesse holdt ham bunden og førte ham ad Iagttagelsens Veje, især da han i høj Grad besad Beskrivelsens Kunst. Hans etiske Interesse førte ham til at betone Betydningen af Arbejdet, Kampen og Lidelsen i Tiden: vi leve jo forlængs — derfor ere Kamp og smertelig Spænding uundgaaelige for Enhver, der ikke tankeløst fortaber sig i fantastisk Spekulation. Og hans skarpe kritiske Evne førte ham endeligt til at indse det Uvidenskabelige i den spekulative Teologi, i hvilken Mange i Datiden søgte Løsningen af Tilværelsens Gaader. — I denne sin Tænknings realistiske og kritiske Karakter staar han ikke ene i Danmark. I hele den Maade, paa hvilken Romantikens Filosofi blev modtagen i Danmark, ytrer sig en Tilbøjelighed til at sætte psykologisk Erfaring og kritisk Prøvelse i Stedet for abstrakt og mystisk Spekulation og en Hævden *[190]*
af Tidsudviklingens og det etiske Arbejdes Betydning overfor Romantikens Hang til at svælge i det Evige, — en Tilbøjelighed, i hvilken vi maaske kunne se en Ejendommelighed ved vor Nationalkarakter. Hos Henrik Steffens, Brødrene Ørsted, Frederik Christian Sibbern og Poul Møller fremtræder denne hele Tendens mere eller mindre udpræget, saa meget de end maa siges at tilhøre Romantikens Tid.

Kierkegaard var nu, trods sin Reaktion mod Romantiken, selv en udpræget Romantiker. Ja, han har — forunderligt nok hos en Mand, der hævder Livet og Existensen i

deres Modsætning til Tanken, — den Fjernhed fra Livet, der snart minder om Romantikens Poesi, snart om Middelalderens Askese, eller rettere: som kun i disse to Former finder Livet værdt at leve. Jeg har allerede fremhævet, at han mangler Blik for Livets sammenhængende Udvikling. Overgangen mellem hans »Stadier« skal stedse ske ved »Spring«. Han negter udtrykkeligt, at der bestaar en Analogi mellem personlig Udvikling og organisk Udvikling. Og medens han fra først af havde skelnet mellem tre væsentlige Stadier eller Livsstandpunkter, skyder han senere mere og mere det andet Stadium, den etiske Livsanskuelse ud: den bliver for ham Et med Aandløshed, Filistrøsitet. »De Aldre, man i Henseende til Idealitet kan lære af, ere: Barnet, Ynglingen, den unge Pige, Oldingen — af den virksomme Mand, af den travle Husmoder lærer man i denne Henseende ikke, og hvorfor ikke? fordi de væsentligen ere beskæftigede med Endelighedens Formaal«. Altsaa kun Ungdom og Alderdom skulle have Idealitet i sig, men ikke den modne og kraftige Alders Stræben og Virken! Det kan man kun mene, naar Begrebet om Idealitet enten er romantisk eller asketisk, eller begge Dele. Realismen er her mere idealistisk end den overspændte Idealisme. I selve Virkelighedens Sammenhæng og i selve Virkelighedens Arbejde maa den poetiske og den religiøse Idealitet være at finde, om den idethele skal kunne findes mere. Og den maa findes der, hvis Slægten ikke skal opløses; thi paa Haab og Erindring uden mellemliggende værdifuld Virken og Virkelighed kan der i Længden
[191] ikke leves. Af selve Virkeligheden maa de nye Idealer stedse frembringes, som Gnisten af Flinten; forkaster man Flinten, bliver Gnisten ogsaa borte. Her ligger Kierkegaards kolossale Begrænsning.

Og her ligger ogsaa det Punkt, hvor den, der har været under hans stærke Paavirkning, maa kæmpe for at frigøre sig. Mangen ung Mand har trods sin Beundring for ham kastet hans Bøger paa Gulvet og vendt ham Ryggen, naar Livets Ret og naturlige Sammenhæng gik op for Tanken, og naar der for Erkendelsen meldte sig andre Problemer end de, der stilledes i den religiøse Traditions Paradoxer. Og Kierkegaard selv vilde og kunde ikke have Tilhængere. Han vilde ikke! »Jeg brugte«, siger han, »næsten Halvdelen af min Kraft til at modarbejde mig selv; jeg vilde ingen Tilhængere have« (Dagbøgerne 1849). Han vilde vække en personlig Sandhed, som kun kan vindes ved Selvvirksomhed, ikke ved direkte Tilslutning og Efterligning. Og han kunde ikke have Tilhængere: det sørgede han for ved sit sidste Ord, som var det, at hvad han havde kæmpet for sit hele Liv, — at det ikke var til! Under den voldsomme Kamp med Kirken i sit sidste Aar udtalte han: »Det nye Testamentes Kristendom er ikke til!« Da han i den mest lidenskabelige Polemik, det danske Aandsliv har kendt, havde hævdet denne Sætning, sank han sammen; hans Kraft var udtømt, og Døden lukkede hans klare Øjne. Hvad saa? Hvor vilde han have

staaet, hvis han ikke var død saa tidligt (42 Aar gammel)? Paa dette Spørgsmaal kan intet Svar gives.

Han var en Martyr for Tanker, der maa føres videre ad andre Veje, end han saa. Men ved energisk og konsekvent at gaa frem ad den Vej, han saa, har han gjort os, der kom efter ham, den bedste Tjeneste. Vi kunne fortjene Navn af hans Efterfølgere og vise vor Taknemmelighed imod ham, selvom vi gaa frem ad helt andre Veje end han. *[192]*

FICHTE'S »TALER TIL DEN TYSKE NATION«

OG

NORDSLESVIGERNES NATIONALE KAMP.

(1898).

I.

Et Folk bliver til, naar fælles Skæbne og fælles Arbejde frembringer Fællesskab i Sindelag og Tankegang. At man hører til samme Folk, kendes paa, at man deler Fare og Tryghed, Spænding og Haab, Harme og Beundring med hverandre under Skæbnens Gang gennem Historien. Dermed forbinder sig Tilbøjeligheden til at vende tilbage til de samme Minder og til at forme beslægtede Idealer. Schweiz's Exempel viser, at et fælles Sprog ikke er absolut nødvendigt.

Under lykkelige Forhold er Staten den ydre, faste Organisation, indenfor hvilken Folkets Liv udfolder sig. Men Historien viser Exempler paa en Modsætning mellem Folk og Stat, især naar en Befolkning ved Erobring bliver løsreven fra den Stat, den i lange Tider har tilhørt. Folket maa da føre Kampen for sin Bestaaen uden en Statsmagts Midler og ofte i Modsætning til en bestaaende Stats Magt.

I Begyndelsen af dette Aarhundrede var der en Tid, i hvilken det nu saa mægtige tyske Folk fik Brug for denne Skelnen mellem Folk og Stat, og en af dets mest energiske og

patriotiske Sønner trøstede sine Landsmænd med denne Forskel. Det har for os Danske — med Henblik paa den Kamp, vore nordslesvigske Landsmænd føre for Bevarelsen af *[193]* deres Sprog og deres Nationalitet — sin Interesse at fremdrage denne Episode. Det er dette, der har bragt mig til paany at læse J. G. Fichte's »Reden an die deutsche Nation« (1808).

Lad mig først minde om den historiske Situation, i hvilken disse Taler bleve holdte.

Under Revolutionens og Kejsertidens Krige, der for en stor Del gik ud over Tyskland, havde Preussen, efter en kort Deltagelse, holdt sig tilbage. Det havde roligt set paa Østerrigs Nederlag og det tyske Riges Opløsning. Men da kom Turen til det. I Slaget ved Jena (1806) blev den preussiske Krigsmagt slaaet til Jorden. Den ene Fæstning maatte overgive sig efter den anden. Napoleon holdt sit Indtog i Berlin. Kongen og Regeringen flygtede til Kønigsberg, og da Fjenden ogsaa kom her, længere øster paa. Ved Freden i Tilsit (1807) afstod Preussen det Halve af sit Landomraade og kom for Resten af Riget i en fuldstændig Afhængighed af Sejrherren. Dets Politik i ydre, tildels ogsaa i indre Anliggender bestemtes af Napoleon. Denne vaagede mistænksomt over enhver Bevægelse i det overvundne Land, han mente kunde blive ham farlig. Saaledes maatte den energiske Statsmand von Stein afskediges; ja, han blev erklæret fredløs og maatte drage til Udlandet.

Under disse Forhold opstod hos de Bedste i Tyskland den Overbevisning, at der maatte vindes i det Indre, hvad der var tabt i det Ydre.[1)] Det var under disse Forhold, at JOHANN GOTTLIEB FICHTE i Berlin i Vinteren 1807—1808 holdt sine »Taler til den tyske Nation«. Franskmændene holdt endnu Berlin besat; Fichte's Ord overdøvedes ofte af de franske Trommer paa Gaden, og ofte gik der det Rygte, at han var bleven arresteret. Napoleon har dog ikke anset denne »Ideolog« for farlig.

[194]

II.

Før *vi* gaa ind paa Talernes Indhold, maa vi gøre lidt nærmere Bekendtskab med Talerens Personlighed.

Fichte var en sachsisk Bondesøn, født i Aaret 1762. Hans Forældre vare fattige, og Drengen hjalp dem i deres Profession, Væveriet, eller passede Gæssene. Han udmærkede sig tidligt ved sin klare Opfattelse og sin gode Hukommelse, og det blev Anledningen til, at han opnaaede en videre Uddannelse af sine Evner. En Adelsmand fra Omegnen kom

[1)] I en Betænkning af Overpræsident von Vincke blev det udtrykkeligt udtalt, at det gjaldt »at generobre i det Indre, hvad Staten havde mistet i ydre Omfang«. (Smlgn. R. Haym: *Wilhelm von Humboldt.* Berlin 1856, p. 262).

en Søndag for sent til Kirke, og da han gerne vilde vide, hvad Præsten havde sagt, blev Gaasedrengen Johann Gottlieb hentet og holdt hele Prædikenen for ham. Adelsmanden besluttede nu at sørge for den opvakte Drengs Undervisning og hjalp ham frem til at blive Student. Efter sin Velgørers Død havde Fichte nogle trange Aar. Han led Nød og var ofte ved at fortvivle aldeles. Kun den energiske Villie, som var Hovedtrækket i hans Karakter, holdt ham oppe og bevarede ham for Selvmord. Det lykkedes ham at opnaa en Huslærerplads i Zürich, og dette Schweizerophold blev i flere Henseender betydningsfuldt for ham. Han lærte frie, republikanske Forhold at kende, og han stiftede Bekendtskab med Pædagogikens Reformator Pestalozzi. Han læste i de følgende Aar Kant's Skrifter, der bleve afgørende for hans hele aandelige Retning, og kom ogsaa under et Besøg i Kønigsberg i personlig Berøring med den gamle Mester. I Aaret 1794 blev han Professor i Filosofi i Jena og udfoldede her en omfattende og betydningsfuld Virksomhed. Hans Filosofi er ikke let at fremstille i stor Korthed. Han fandt det selv overordentligt vanskeligt at give en tilfredsstillende Fremstilling af sin Filosofi; hele sit følgende Liv igennem arbejdede han paa at faa et klart Udtryk for sin Tanke, uden at nogen Form helt fyldestgjorde ham. Hans filosofiske Standpunkt er karakteriseret ved, at han paa én Gang tager sit Udgangspunkt i Videnskabens højeste Problemer og opfatter Tænkningen som Udslag af Personlighedens inderste Væsen. Medens Henvisning til det personlige Moment i Tænkningen for saa Mange betyder, at man skal høre op at tænke, betød den for Fichte netop Nødvendigheden af en saa meget des større Anstrengelse: det
[195] gjaldt om, at Tænkningen kunde give et saa klart og konsekvent Udtryk, som muligt, for Personlighedens Forhold til Erfaringen. Konsekvens i Tanken og Karakter i Villien vare for ham uadskillelige. Erfaringen havde for ham større Betydning i praktisk end i teoretisk Henseende: Verden, som Erfaringen viser os den, er blot det Materiale, vor Villie skal bearbejde, — Grundlaget for vor Pligt. — Fra ortodoks Side blev han anklaget for Ateisme, og ved et utvivlsomt Indgreb i den videnskabelige Lærefrihed blev han afsat fra sit Professorat. Han levede nu i nogle Aar i Berlin og blev derpaa preussisk Professor. Efter Jenaslaget drog han til Königsberg, og da ogsaa denne By blev besat af Fjenden, drog han over til København.

I København boede Fichte hos den berømte Jurist Anders Sandøe Ørsted, som i sin Ungdom var en begejstret Tilhænger af ham. Det har sin Interesse at se, at Fichte er kommen i nær Berøring med udmærkede Repræsentanter for de nordiske Landes Aandsliv. I Danmark vare begge Brødrene Ørsted hans store Beundrere og forstode paa selvstændig Maade at bearbejde de Paavirkninger, de modtoge af ham. Nordmanden Henrik Steffens havde været hans Tilhører i Jena og omtalte ham med Begejstring paa sine

berømte Forelæsninger i København. Den svenske Filosof Benjamin Højer havde under sit Ophold i Dresden omgaaedes Fichte og vist sig som en energisk Tænker under deres hyppige Diskussioner. Et Sted i »Taler til den tyske Nation« finder maaske sin Forklaring ved de Erfaringer, Fichte saaledes havde gjort. Det maa tilføjes, at hans Indflydelse paa det danske Aandsliv har været meget betydelig. Hans Personlighedslære paavirkede dels gennem Ørstederne, dels gennem Steffens og Sibbern den danske Tænkning paa en grundigere Maade end senere den Hegelske Filosofi. Gennem Sibbern og Poul Møller gaar der Tanketraade fra ham til Søren Kierkegaard, og direkte har han grebet stærkt ind i Grundtvigs personlige Udvikling, hvad jeg strax skal anføre et Vidnesbyrd om.

Da Freden i Tilsit var sluttet, vendte Fichte tilbage til Berlin og holdt her i den følgende Vinter de Taler, vi nu skulle beskæftige os med. Ved det nye Universitet i Berlin var han meget virksom, men hans Virksomhed blev ikke lang. Han blev smittet af en Feber, hans *[196]* Hustru havde paadraget sig ved at pleje de Saarede, og døde i Begyndelsen af Aaret 1814.

Grundtvig skrev et Mindedigt over ham, i hvilket han, den ortodokse Præst, udtaler, hvilken Vækkelse han skylder den for Ateisme anklagede Filosof. To af de mest betegnende Vers af dette Digt skulle her anføres:

Gottlieb Fichte! Ved din Kæmpegrav
Stander dybt bevæget jeg i Aanden:
Stirre maa jeg paa din Vandringsstav,
Som saa brat dig brødes udi Haanden.
Taarer falder og fra Øjelaag
Sagte ned paa sorte Kistelaag.
Røre maa sig over Grav min Tunge;
Men hvad kan, hvad tør den vel udsjunge?

. . . . . .

Fichte! Ja den Stund, jeg vandrer her,
Ej jeg kan, og ej jeg maa dig glemme,
Ej fornægte, at du varst mig kær,
At mig glædede din Kæmpestemme;
Den mig vakte af min falske Ro,
Den mig vækkede til Tvivl og Tro,
Vækkede mig til at ihukomme
Sandheds Lys og Kærlighedens Blomme.

III.

Fichte spørger i sine »Taler« først og fremmest, om der endnu gives et tysk Folk, og om dets fortsatte Bestaaen i dets ejendommelige og selvstændige Væsen kan hævdes og fortjener at hævdes. Den ydre Selvstændighed er tabt. Sejrherren bestemmer, hvilken Del Tyskerne skulle tage i Historiens store Begivenheder. Men den ydre Underkastelse bør ikke medføre den indre. Aanden skal Erobreren ikke kunne kue. Kampen med Vaabnene er forbi. Men der staar en anden Kamp tilbage: for aandelig Selvstændighed, for Tankens og Karakterens Udvikling:

»Lad os være paa vor Post overfor den Behagelighed, der kan være ved at tjene; ti
[197] den røver endog vore Efterkommere Haabet om fremtidig Befrielse. Dersom vor ydre Virken lægges i hæmmende Lænker, saa lad os desto dristigere hæve vor Aand til Tanken om Friheden, til Livet i denne Tanke, til kun at ønske og begære denne ene Ting. Selvom Friheden for en Tid forsvinder fra den synlige Verden, saa give vi den et Tilflugtssted i det Inderste af vore Tanker, saalænge indtil den nye Slægt voxer op omkring os, der faar Kraft til ogsaa i det Ydre at fremstille denne Tanke… Lad blot ikke vor Aand kues og underkastes og bringes i Fangenskab, ligesom vort Legeme!«

Der gives nemlig et Omraade, som Sejrherrens Skinsyge ikke har lukket: det aandelige Livs og særligt Opdragelsens Omraade! Der maa da de tilbageblevne Kræfter anvendes. At tabe sig i Smerte og Sorg over det Tabte nytter ikke.

Lad fremfor Alt ikke Sejrherrens Overlegenhed føre de Overvundne til ubetimelig Beundring! En saadan Beundring vil let faa Udseendet af Frygt. Og den vil stride mod Folkets gamle Maalestok for Storhed!

»Nej, brave tyske Landsmænd, saadan Uforstand forblive langt fjernet fra vor Aand, — saadan Besudling forblive fremmed for vort Sprog, der er formet til Udtryk for Sandheden! Lad Udlandet juble i Forbavselse over enhver ny Begivenhed, — lad det i hvert Aarti danne sig en ny Maalestok for Storhed, skabe sig nye Guder og tale Gudsbespottelse i sin Iver for at prise Mennesker! Lad os beholde vor gamle Maalestok for Storhed: at stor er kun den, der med Begejstring fatter de Ideer, som stedse kun bringe Held over Folkene! Og lad os overlade Efterverdenen Dommen over de levende Mennesker!«

Haabet om en bedre Fremtid bygger Fichte paa det tyske Folks Ejendommelighed. Det er et Urfolk, der bor paa sin egen Grund fra umindelige Tider, og som har bevaret sit gamle Sprog — i Modsætning til de germanske Stammer, der bosatte sig paa romersk Grund og dér uddannede de nylatinske Sprog. Paa Sproget lægger Fichte en overordentligt stor Vægt i national Henseende. »Hvilken umaadelig Indflydelse maa ikke Sprogets Beskaffenhed have paa et Folks hele menneskelige Udvikling! Sproget ledsager jo den

Enkelte helt ind i hans Sinds hemmeligste Dyb ved al hans Tænken og Villen. Det hæmmer ham, eller det bevinger ham. Det forbinder hele denne Menneskemængde, *[198]* der taler det, til at udgøre en eneste Aand. I det mødes det Sanselige og det Aandelige og smelte saaledes sammen, at det ikke er muligt at sige, om Sproget selv er sanseligt eller aandeligt.« — Men fremfor Alt er det tyske Folk et Folk med Sans for Inderlighed, Oprindelighed og Personlighed. Hvad det tyske Folk har sat ind i Verden af aandeligt Arbejde, vidner herom. *Reformationen* var en Kamp for aandelig Frihed, et Gennembrud af Personlighedens Trang. Netop fordi det tyske Folk tog det gamle Kirkesystem med saa dyb Alvor, følte det Trang til en Befrielse fra det; de Folkeslag, der affandt sig med det gamle System paa en mere overfladisk Maade, kunde ikke føle en saadan Trang til at befries fra det. Den af Leibniz og Kant grundlagte tyske *Filosofi* har — i Modsætning til andre Folks Filosofi — særligt Blik for Livets indre Betingelser; den opfatter ikke Sandheden som Noget, der kan modtages blot ved ydre Paavirkning, men som Noget, der maa erhverves gennem Udløsning af frie Kræfter. Ogsaa paa *Opdragelsens* Omraade — især i Pestalozzi's Pædagogik — ytrer sig den samme Tendens til at gaa indefra udad, til at vække Kærligheden og Trangen til Emnet og ikke paatvinge Kundskaben udefra. Det er Pestalozzi's Pædagogik, Fichte støtter sig til i det Udkast til en ny Nationalopdragelse, der udgør saa stor en Del af Talernes Indhold. Den skal udvikle til Selvstændighed, gøre Dannelsen til en personlig Ejendom, fra først til sidst sætte den Unges Selvvirksomhed i Gang. —

I Løbet af den Karakteristik, Fichte saaledes giver af sit Folk for at indgyde det Mod og Lyst til at være sig selv, udtaler han lejlighedsvis, at de Træk af ydre og indre Ejendommelighed, han fremhæver, ogsaa gælde for de skandinaviske Folks Vedkommende. Utvivlsomt er denne Bemærkning ikke fremkommen uden Indflydelse af de Erfaringer, Fichte selv havde gjort gennem Bekendtskabet med udmærkede Repræsentanter for det nordiske Aandsliv. —

Efter at have karakteriseret sit Folk indskærper Fichte den betydningsfulde Forskel mellem Folk eller Fædreland og Stat.[1)]

Hvad der hører til samme Folk eller Fædreland, har først og fremmest samme Sprog: *[199]*

»De, der tale samme Sprog, ere allerede forud for al menneskelig Kunst ved selve Naturen forbundne ved en Mængde usynlige Baand. De forstaa hverandre indbyrdes og formaa at vinde stedse klarere gensidig Forstaaelse; de høre sammen og udgøre et naturligt og uadskilleligt Hele. De kunne ikke optage noget Folk af anden Herkomst og

[1)] Den ottende Tale har til Overskrift: »Hvad et Folk er i Ordets højere Betydning, og hvad Fædrelandskærlighed er«, og kommer til det Resultat: »Folk og Fædreland ligger langt ud over Staten i dette Ords sædvanlige Betydning«. *[199]*

andet Sprog i sig og blande sig med det, uden at volde sig selv Forvirring og mægtigt forstyrre sin Udviklings sunde Fremgang. Af denne indre, ved selve Menneskets aandelige Natur dragne Grænse bestemmes saa igen Boligernes ydre Begrænsning, og efter den naturligste Opfattelse af Tingene ere ingenlunde de Mennesker, der bo indenfor visse Bjerge og Floder, derfor ét Folk, men omvendt: Menneskene bo sammen (skærmede af Floder og Bjerge, naar Lykken har føjet det saa), fordi de allerede forud vare ét Folk i Kraft af en langt højere Naturlov.«

Det er efter Fichte's religiøse Opfattelse tilsidst en af Livets inderste Kilde udspringende Lov for Udvikling, der udgør det enkelte Folks Væsen. Det Evige spalter sig i en Række af specielle Livsformer, fordi det ikke kan udtømmes i nogen enkelt Form. Denne særlige Udviklingslov eller specielle Livsform er hvad man kalder et Folks Nationalkarakter. Den Enkelte, der lever under denne Lov, vil ikke med klar Bevidsthed kunne fatte Alt, hvad der ligger i den; men ved skjulte Traade hænger den Enkelte gennem sin Nationalitet sammen med det oprindelige Livs Kilde. Derfor strider det mod Aandslivets guddommelige Orden, at et Universalmonarki skulde træde i Stedet for de forskellige Nationaliteter. Ligesom Fichte tidligere tog Ordet mod dem af sine Landsmænd, der glemte den nationale Sorg i Beundring for Verdenserobreren, dette Overmenneske, saaledes taler han her mod dem, der mente, at Nationaliteternes Tid nu var forbi og fandt Trøst over deres Folks
[200] Undergang i Tanken om at skulle tilhøre en Verdensstat. Der laa for Fichte i denne Tanke en Raahed, som forgreb sig paa det Hellige, »et Indgreb i den aandelige Verdens højeste Lov«, efter hvilken Menneskehedens Væsen kun kan aabenbares i højst mangfoldige Nuancer, dels enkelte Personligheder, dels Folkeslag.

Staten betyder i Modsætning til Folk og Fædreland den sociale Ordning, der sikrer Retten og Freden og gør Handel og Vandel mulig. Den er kun Middel og Betingelse eller ydre Apparat for det ideale Indhold, der udfolder sig i Folket og lever i Fædrelandskærligheden.

—

Det var Grundtankerne i de Ord, Fichte henvendte til sine Landsmænd i Nødens Tid.

IV.

Der fremtræder for den, der sammenligner Fichte's Taler med de danske Nordslesvigeres Forhold, ikke blot slaaende Ligheder, men ogsaa betydningsfulde Forskelle. Men i det Store og Hele kunne de Danske i Slesvig styrke deres Mod og Haab i Kampen ved den tyske Patriots Ideer. Han har jo udtrykkeligt erklæret, at de ikke blot finde Anvendelse paa hans eget Folk, men ogsaa paa Folkeslag som de nordiske.

Nordslesvigerne ere et Urfolk, baade hvad Jorden og hvad Sproget angaar. De bo paa deres Fædres Jord, og de tale deres Fædres Sprog. De have et Fædreland at bevare, selvom de ved Erobring ere komne til at tilhøre en fremmed Stat. Fordi et Land er erobret, blive dets Beboere ikke derfor — det har Fichte lært os — en Del af det erobrende Folk. Der er endnu, efter at Vaabnenes Kamp er forbi, en Kamp at føre om Sproget og Nationaliteten, en Kamp, i hvilken nogle af de højeste og ædleste Egenskaber, Mennesker kunne udvise, finde Anvendelse. Det gælder Troskaben mod sig selv, Bevarelsen af den aandelige Ejendommelighed.

Men Forholdene ere vanskeligere i Nordslesvig, end de vare i Preussen paa Fichte's Tid. Han kunde henvise til, at der dog var ét Omraade, paa hvilket Erobreren ikke havde tænkt paa at lægge Haand, nemlig det aandelige Liv, særligt Opdragelsen. Det var Napoleons brutale Foragt for »Ideologerne«, der lod ham overse de aandelige Kræfters *[201]* Betydning i Verden. Magthaverne i Slesvig kende denne Betydning. Deres Skinsyge strækker sig ogsaa ind paa dette Omraade. Man vil gennem Skolen og ved at gøre det fremmede Sprog til eneste Undervisningssprog tilintetgøre den erobrede Befolknings Nationalitet. Det røber ganske vist en Forstaaelse for hvad aandelige Kræfter betyde, som Napoleon ikke havde. Men det røber en langt større Brutalitet at anvende Tvang paa det aandelige Omraade, end helt at ignorere dette. Selv i Oldtidens paa Erobring grundede Stater fik de Overvundne ofte Lov at beholde deres Sprog og idethele deres aandelige Liv uhæmmet.

Til Erstatning nyde Nordslesvigerne godt af de Reformer, der indførtes i Preussen i Nødens Tid efter Tilsiterfreden, saavel som af de politiske Rettigheder, der skyldes den korte Frihedstid efter 1848. De have borgerlige Rettigheder at hævde som Medlemmer af den Stat, der har erobret dem, og de kunne sende Repræsentanter til dens lovgivende Forsamlinger. Derigennem have de Midler til at sætte visse Grænser for Tvangen og til at bringe deres Tanker frem i det offentlige Livs Former. Kampen bliver derved ikke blot en rent aandelig Kamp, men tillige en Kamp om Retten.

Den Aand, der fører Magthaverne til at fare frem i Nord-Slesvig, som de gøre, er unegteligt helt forskellig fra den Aand, der gaar gennem Fichte's Taler. Det er Reaktionens, Bureaukratiets og Militarismens Aand. Den meldte sig meget hurtigt i Preussen, efter at den Begejstring, Fichte og en hel Række af aandsbeslægtede Mænd havde vakt, var bleven brugt som et politisk Middel i Frihedskrigen. Da Fichte's »Taler« ti Aar efter hans Død skulde udkomme paany, mødte de Censurhindringer: de vare nu blevne en farlig Bog. De to Sider i det tyske Væsen, Idealiteten og Brutaliteten, træde her i Modsætning til hinanden. Vi maa ikke forse os saaledes paa den sidste, at vi glemme, hvor meget vi

skylde den første. Vi maa tvertimod glæde os over, at vi kunne appellere til det Ædleste og Bedste i den tyske Folkeaand overfor den Fremfærd, der nu øves mod vore fraskilte
[202] Landsmænd. Vi kunne indanke deres Sag for de Ideers Domstol, til hvilke de Bedste i Tyskland toge deres Tilflugt, da det var Nødens Tid for dem.

Man har undertiden ment, at der i Kulturen laa en Fare for Nationaliteterne, idetmindste for de smaa Nationaliteter. Men den virkelige Kultur sætter sin ædleste Blomst i den fine Sans for Ejendommeligheder og Forskelle, i Forstaaelsen for det Nye og Fremmede. Den vil derfor netop frede om de store og smaa Nuancer indenfor det Menneskelige, forat Livet ikke skal blive fattigere. Naar der er en Fare for Nationaliteterne, er det ikke, fordi der er for megen Kultur i Verden, men tvertimod, fordi der er for meget Barbari i Verden. Barbaren tramper det Fremmede ned, fordi han ikke forstaar det, og den Kundskab og Erfaring, han har om det Aandeliges Betydning, giver ham kun et Middel mere i Hænde til at øve Tvang. Med Barbariet er ingen Forhandling mulig; men det maa være muligt at komme til Forstaaelse med et Folk, der endnu i den Mand, der holdt de begejstrede Taler i 1807—1808, ser en af sine bedste Sønner.

[203]

HARNACK OM KRISTENDOMMENS VÆSEN[1)].

ADOLF HARNACK, Kristendommens Væsen. Autoriseret Oversættelse ved Edv. Lehmann. København 1900, V. Pio's Bogh. X + 219 S.

I det interessante Forslag til Reform af Undervisningen i Græsk, som Wilamowitz-Moellendorff har indgivet til det preussiske Kultusministerium, er bl. A. den Tanke fremkommen, at Disciplene trinvis skulle indføres i den græske Literatur ligefra Homer til Paulus. Hvis denne Tanke udføres, vil det blive Filologiens Opgave at drøfte Urkristendommens Problem. Men allerede nu er dette Problem et filologisk Problem, naar man tager Begrebet Filologi i videre Betydning. Ligesom Studiet af Platon og Værdsættelsen af hans Skrifter ikke blot er Filosofiens Sag, men et strengt filologisk Grundlag ikke kan undværes, saaledes forholder det sig analogt ogsaa med Studiet af de urkristelige Skrifter, der maa ligge til Grund ved enhver Drøftelse af »Kristendommens Væsen«: det hører ikke blot ind under Teologien, men ogsaa under Filologien, naar det ikke skal svæve i Luften. Det er en saadan Betragtning, der forklarer, hvorfor den udmærkede Dogmehistorikers betydningsfulde Skrift anmeldes i et filologisk Tidsskrift.

Det er forstaaeligt, at Harnack har følt Trang til at give en positiv og sammenhængende Fremstilling af sin Opfattelse af Kristendommens Væsen. Han har paa sin videnskabelige Løbebane paa saa mange Punkter maattet indtage en kritisk og polemisk *[204]* Holdning overfor de herskende teologiske Meninger, at det i Udenforstaaendes Øjne kunde faa Udseende af, at hans Standpunkt var aldeles negativt. Ligesom den politiske Opposition ofte bliver beskyldt for at være samfundsopløsende, saaledes beskyldes den teologiske Opposition ofte for at være irreligiøs. Det har sikkert været den kritiske Teolog en stor Tilfredsstillelse, at han overfor en usædvanligt talrig Kreds af Berlineruniversitetets Studerende har kunnet udvikle, hvad der for ham staar som Kristendommens

[1)] En Anmeldelse i »Nordisk Tidsskrift for Filologi«. 1901.

egentlige Væsen. Man mærker i hans Bog den Varme og Begejstring, med hvilken han har tænkt og talt over dette Emne. Det vil for Mange herhjemme være kærkomment, at Bogen nu foreligger i dansk Oversættelse.

For at opdage, hvad Kristendommen egentligt er, maa man ifølge Harnack se paa hele dens Historie. Urkristendommen er kun denne Histories første Periode, og ingen enkelt Periode kan fuldkomment og definitivt udtrykke Kristendommens Væsen. Foruden det, Harnack kalder »Evangeliet«, Kærnen i Kristendommen, er der i enhver Periode, ogsaa i den første, andre medvirkende Elementer (»Koefficienter« kalder Harnack dem), som skyldes Tidens og Kulturens Forhold til given Tid og Sted, og som kunne indgaa en mere eller mindre inderlig Forbindelse med den egentlige Kærne. Hvad Urkristendommen angaar, bestaa disse Koefficienter, der maa udskilles, forat Evangeliet kan vedblive at virke, især af Troen paa Historiens snare Afslutning ved Messias' Genkomst og Troen paa Undere. De centrale Elementer i Kristendommen fremtræde derimod klart i Bjergprædikenen, især i Saligprisningerne og Fadervor. Hertil henviser Harnack Enhver, der vil vide, hvad Kristendom egentligt er. Dens ledende Tanker ere Ideerne om Guds Rige, som skal komme, om Gud som Fader, om Menneskesjælens uendelige Værdi, om en højere Retfærdighed og om Kærlighedsbuddet som Lovens Fylde. Men det Vigtigste er, at der bag alle disse Tanker staar en levende og mægtig Personlighed, dyb og klar, vældig og mild som ingen anden. I hans Tale er den inderligste Alvor forbunden med et aabent
[205] Blik for Livets Mangfoldighed. I hans Lignelser spejler det Største sig i det Mindste. Alle Modsætninger falde bort eller træde i lige Grad i det ene Fornødnes Tjeneste. Her er ingen Sygelighed og ingen ekstatisk Overspænding, og dog den stærkeste og inderligste Fordybelse og Koncentration. Om hans personlige Udvikling vide vi Intet, og vi vide idethele Intet om ham før hans tredivte Aar. Men netop dette er, ifølge Harnack, et betegnende Træk, ti deraf maa sluttes, at ingen Kriser og indre Storme ere gaaede forud for hans offentlige Fremtræden. Alt hvad han siger, kommer saa umiddelbart og saa selvfølgeligt, og staar i den Grad som det, i hvilket han lever og aander, at det ikke kan være møjsommeligt tilkæmpet.

Hvad dette sidste Punkt angaar, er den Slutning, Harnack drager, dog ikke ganske sikker. Det gælder saa godt som om alle Oldtidsskikkelser, at de staa for os i deres hele, fuldt udviklede og harmoniske Form, uden at vi faa Noget at vide om, hvorledes de ere blevne til det, de ere. Det kan i mange Tilfælde komme af Mangel paa historiske Efterretninger; men det hænger sikkert idethele sammen med, at man i Oldtiden ikke havde vor psykologisk-historiske Interesse for at se Karaktererne i deres Genesis. Oldtidens Psykologi var plastisk og intuitiv, ikke genetisk og analyserende. Ligesaa lidt som man

kan slutte, at Sokrates uden indre Kampe har vundet den overlegne Selvbeherskelse, med hvilken han fremtræder for os, ligesaa lidt kan det være berettiget at drage en saadan Slutning med Hensyn til Jesus af Nazareth.

Da Kristendommens Væsen ifølge Harnack kun forstaas ved hele dens Historie, følger han den paa dens Vej fra Urkristendommen gennem den apostoliske Tid, oldkirkelig Katolicisme, romersk og græsk Katolicisme og Protestantisme. Han giver her en Række ypperlige Karakteristiker. Af disse er maaske Skildringen af den græske Kirke den mest vellykkede, og den vil særligt interessere de Mange, der kende og elske den moderne russiske Literatur. Man vil forstaa Leo Tolstoj's Stilling og Betydning bedre gennem den. Dog burde der sikkert ogsaa være henvist til de ejendommelige russiske Sekter, der frembyde nogle af de mærkeligste religiøse Fænomener og belyse den Indflydelse, Racekarakteren har paa det Religiøses Udformning.

[206] Efter Reformationen er der ifølge Harnack ikke kommet Noget frem, som kunde stille det religiøse Problem i en ny Form. De Vanskeligheder, »Evangeliet« møder, ere og blive de gamle. Denne Udtalelse maa undre enhver Læser, da det dog er klart, at Harnacks eget Standpunkt, hele den Maalestok, han anvender ved Sondringen mellem Kærne og Skal i Kristendommen, netop skyldes Faktorer, der ere komne frem efter Reformationen. Der er en stor Forskel mellem Luthers og Harnacks Opfattelse af Kristendommens Væsen, og Harnack lægger ikke Skjul derpaa, men giver en skarp Paavisning af Luthers Begrænsning. Luther var for rask til at lave nye Landskirker; han var for angst for »Sværmerne«, for ivrig til at bekæmpe dem, for uvillig til at lære af dem. Og han stod ikke paa Højden af den Erkendelse, der dog allerede var mulig i hans egen Tidsalder. Særligt havde han ingen virkelig historisk Forstaaelse af Urkristendommen. Utallige Problemer har han ikke kendt og var derfor uden Evne til at skelne mellem Kærne og Skal, Oprindeligt og Fremmed. — Men naar denne Kritik af Reformatoren staar fast, saa maa der dog paa det religiøse Omraade være sket noget meget Væsentligt siden Reformationen! Forskellen mellem Harnacks og Luthers Standpunkt maa skyldes »Koefficienter«, der ere fremkomne efter Reformationen, og i Kraft af sin egen Metode maatte Harnack være gaaet nærmere ind paa »Evangeliets« Forhold til disse nye Kulturelementer, end han har gjort. Og naar Harnack fra Urkristendommen udskiller Mirakeltroen og den kiliastiske Messiastro som Koefficienter, der ikke have med Evangeliets Kærne at gøre, saa foretager han i Virkeligheden denne Udskillelse i Kraft af de moderne Kulturelementer, der betinge hans Metode. Han staar paa den moderne Naturvidenskabs, Historiekritiks og Psykologis Grund — i samme Øjeblik, som han erklærer dette Grundlag for at være uden Betydning!

Her fremkommer nu et Problem af stor Betydning, som Harnack i den foreliggende

Bog ikke har fremdraget. Kan den nytestamentlige Forestilling om Guds Rige helt skilles fra Forventningen om dets snare, overnaturlige og ydre Realisering? Og bestemmes ikke
[207] den urkristelige (nytestamentlige) Etik paa de mest afgørende Punkter — Forholdet til Familieliv, Statsliv, Kunst og Videnskab — netop ved denne Forventning? Hvis dette er saa, maa den »kristelige« Livsanskuelse og Livsførelse, der bliver mulig, efterat der paa den af Harnack angivne Maade er skelnet mellem Kærne og Skal, blive af væsentligt anden Beskaffenhed end den urkristelige.

Det skyldes sikkert den populære Karakter, Harnack har givet sine Forelæsninger, at han ikke er gaaet ind paa denne Side af Sagen. I sin store Dogmehistorie — et af den moderne Videnskabs monumentale Værker — udtaler han sig derimod om det med al ønskelig Klarhed. Han anerkender der, at med de apokalyptiske Forestillinger falder den egentlige nytestamentlige Etik ogsaa bort. Derfor maa den kristelige Livsanskuelse suppleres, og paa Spørgsmaalet om, hvorfra Suppleringen skal ske, henviser han til — Antiken og Goethe! Hvorledes denne Supplering skal ske, saa at der kan komme et harmonisk Livshele ud deraf, derom siger han Intet. Det har for mig været en Skuffelse, at den nye Bog heller Intet bragte herom, ikke engang berørte Problemet. Det forekommer mig at maatte være en aldeles væsentlig Side af Sagen, naar det gælder at orientere unge Videnskabsdyrkere overfor »Kristendommens Væsen«.

Hvad der efter Harnacks Overbevisning stadigt igen vil føre tilbage til »Evangeliet«, til Kærnen i Kristendommen, udtaler han ganske kort i sine Slutningsord: »Naar vi med fast Villie hævde de Kræfter og Værdier, der paa vort indre Livs Højdepunkter straale frem som vort højeste Gode, ja som vort egentlige Selv, — naar vi have Alvor og Mod nok til at lade dem gælde som det Virkelige og forme vort Liv efter dem, — og naar vi saa se paa Gangen i Menneskehedens Historie, følge dens opadstigende Udvikling og stræbende og tjenende opsøge Aandernes Samfund i den, — saa ville vi ikke synke hen i Lede og Mismod, men vi ville vinde Vished om Gud, den Gud, som Jesus Kristus kaldte sin Fader, og som ogsaa er vor Fader«. — Ja, hvad der her antydes, er Gangen i al religiøs Erfaring. Religiøs Erfaring angaar netop det højeste Værdifulde, vi kende, i dets Forhold til Virkeligheden. Men skulde den faste Overbevisning om Værdiens Bestaaen
[208] ikke kunne formes og udtrykkes paa anden Maade og i andre Forestillinger end i dem, der blive tilbage efter den kritiske Sondring mellem Skal og Kærne i Urkristendommen? Og ere ikke selve disse Forestillinger snarere at kalde Billeder og Symboler end egentlige Tanker? — Selvom disse Spørgsmaal besvares med Ja, er og bliver Kristendommen den mægtigste aandelige Bevægelse, der har grebet ind i den evropæiske Menneskeheds Aandsliv, og dens Virkninger vil ikke forsvinde. Men dens Forhold til Aandslivets andre

Elementer er endnu mere indviklet, end selv den smukke og betydningsfulde Drøftelse, den her foreliggende Bog indeholder anerkender. Det er dog ikke de ringeste Bøger, man lukker med et Spørgsmaal paa Læben, især naar de bidrage til, at Spørgsmaalet kan stilles klarere end før.

[209]

TALE FOR GEORG BRANDES.[1)]

Dette er ikke et Jubilæum som saa mange af dem, der holdes i vore Dage, ved hvilke det eneste Mærkelige er, at Aarene ere gaaede. Hvad der har samlet os her, er netop det, at vor Æresgæst har formaaet at give de Aar, der nu ere gaaede hen siden hans første Optræden i Literaturen, et eget Præg gennem sine Værker og sin Indflydelse paa det aandelige Liv. Han staar som den største Kraft i vor Literatur og som det ejendommeligste Bidrag, vi i disse Aar have givet til Verdensliteraturen. For denne Betragtning maa, forekommer det mig, paa en Dag som denne alle andre Hensyn vige. Kritiken har havt Ordet overfor ham, en mere eller mindre velvillig Kritik (især en mindre velvillig); nu have vi kun at gøre med det, der vil holde sig gennem Kritikens Skærsild og kan antages at blive staaende som den egentlige Værdi af hans Arbejde.

Idet jeg søger at finde et enkelt Udtryk til at betegne, hvad der staar for mig som Betydningen af Dr. Brandes' Virksomhed, kommer jeg til at tænke paa Jægerhornet i »Drot og Marsk«, som har den Evne, at det *kalder Mænd*. Med et saadant Horn er Dr. Brandes optraadt iblandt os.

Det *kalder Mænd*. Det betyder først, at det vækker dem til Mænd, som endnu ikke
[210] ere det. Istedetfor Barnets snevre Horizont aabnes der nu en videre, uendelig Horizont. De Skranker, der hæmmede Blikket, falde bort; det opdages, hvor stor Verden er, hvor utallige Muligheder der findes, hvor mange Kræfter, der ere i fuld Virksomhed derude. Men Manden adskiller sig fra Barnet ikke blot ved sit videre Blik, men ogsaa ved sin større Selvstændighed og ved den større Klarhed over sig selv. I Dr. Brandes' Værker finder jeg begge Bestræbelser, baade den for at udvide Blikket og gøre os delagtige i den fremmede Udvikling, og den for at føre os tilbage, lære os at finde os selv. Han vil, at vi gennem Fordybelsen i det Fremmede og Mangfoldige skulle berige os selv og tillige blive klarere over vor egen ejendommelige Kraft og faa den vakt. Og hvis nogen af de to Retninger har Overvægt over den anden, da er det sikkert Bestræbelsen for at frigøre og

[1)] Ved Festen i Anledning af hans 25. Aars Jubilæum som Forfatter, i Oktober 1891.

udvikle den enkelte Personlighed i dens Ejendommelighed. Det er denne Bestræbelse, der ligger bag hans store Skildring af et halvt Aarhundredes aandelige Historie, saaledes som den spejler sig i Literaturen. Hans enestaaende Evne til at karakterisere, til at finde det personlige Livs Kilder hos de Forfattere, han skildrer, har en stadig Adresse til Læseren, paaminder om, at det at virke ud af sin inderste Natur er det Højeste, man kan naa — hvor højt eller hvor ringe det end i sig selv maatte være. Der aabenbarer sig i hans hele Virken en Higen efter at frigøre Individernes Liv fra Alt hvad der hæmmer og forkvakler, og en Tillid til det, der vil kunne udvikle sig, naar Frihed for Alvor kommer til at raade paa det aandelige Omraade. I denne stadige Higen og i denne urokkelige Tillid ser jeg den største Adkomst til vor Tak. Mere end nogensinde gælder det sikkert nu om, at den Livskilde, vi have i Friheden, ikke tilstoppes. Udskejelserne og Karikaturerne, som ikke ville udeblive, komme vi nok ud over.

Men ogsaa i en anden Betydning kalder Hornet Mænd. Det har Bud til Mange, som selv vare Mænd samtidigt med ham, og som arbejde paa andre Omraader, men følge hans Virken med Sympati og paa deres Vis føle sig beslægtede med den. En kraftig Rørelse paa et vigtigt Omraade af det aandelige Liv forplanter sig til mange andre Omraader, ligesom Bølgeslaget forplanter sig fra Søen ind i stille Bugter og Vige. Det har da ogsaa *[211]* gentagne Gange vist sig, hvorledes Mænd af meget forskellig Retning og fra meget forskellige Omraader have kunnet aflægge deres Vidnesbyrd om det Liv og den Vækkelse, Dr. Brandes har formaaet at bringe ind i vort Aandsliv. Den Kreds, som her er samlet, vidner om det Samme. Selv de, der kæmpe under andre Faner, kunne dog anerkende den Betydning, det har, at han er i Marken, og at hans Signal lyder.

Endeligt — naar Hornet kalder Mænd, kan det ogsaa være til Strid, det kalder, idet dets Toner lyde som en Udfordring. Hvad der vækker til Liv, ægger ofte til Modsigelse, og hvor selvstændige Mænd mødes, kan det ikke gaa af, uden at Tanke kommer til at staa mod Tanke, Villie mod Villie. Et er, at Signalet lyder til Fremrykning, et Andet, om Vejen, ad hvilken det byder at gaa, er den rette, virkeligt fører fremad. Derom kan der være Strid. Hyppigst og med størst Bitterhed er Dr. Brandes bleven angreben af dem, der ingen Fremrykning ønske. Jeg tror at have vist ham en stor Anerkendelse, idet jeg er gaaet ud fra, at disse Angreb ikke havde taget mere paa ham, end at han havde Kraft nok tilovers til at møde en Modstander, der kom fra en anden Kant end den sædvanlige. — Jeg skylder, i Forbigaaende sagt, Dr. Brandes, at jeg er kommen ud af en betænkelig Situation. En Kritik, jeg rettede mod nogle Udtalelser af ham, blev, efter hvad jeg erfarede, tagen til Indtægt fra en vis Side, der altid har havt et godt Øje til ham. Derved var jeg ilde til Mode. Men da Dr. Brandes' Svar kom, blev det fra samme Side taget til Indtægt mod mig,

idet man var glad ved at kunne slaa to Fluer (ganske vist ikke med ét Smæk). Saaledes bortfaldt den betænkelige Situation. — Idet jeg minder om Fortidens Strid, er det ikke min Mening, at Striden blot hører Fortiden til. Hvem véd, om der ikke kan blive Anledning til ny Strid? Det er ikke af Stridslyst, jeg antyder denne Mulighed. Men Baggesen har med Rette sagt: »I Aandens Verden bør der være Strid!« Det er mageligere at slutte Trop og rulle afsted som Del af en samlet Masse; men saaledes kommer man ikke i Virkeligheden fremad: det har vor Æresgæst lært os!

[212] Jeg for mit Vedkommende er kommen her for at sige Dr. Brandes Tak for, hvad han har virket for det aandelige Liv i vort Fædreland. At vække levende Tilslutning og levende Modsigelse og føre fremad paa begge Maader, det er Særkendet for den store, den betydningsfulde Virken. Jeg vil paa denne Dag, da Takken bringes ham fra de Unge i saa rigt og saa velfortjent Maal, bringe ham en Hilsen fra Jevnaldrende, fra dem, der havde de samme Lærere som han, og som Mænd have fulgt hans Færd, snart med Tilslutning, snart med Modsigelse, men aldrig med Ligegyldighed. Jeg tror at tale i Manges Navn, naar jeg siger, at den Dag, Klangen af hans Horn ikke høres mere, vil en af de betydeligste og ædleste Kræfter i det danske Aandsliv i vort Arhundrede have ophørt at virke!

[213]

TALE TIL HENRIK IBSEN.

VED EN FEST I STUDENTERSAMFUNDET I ANLEDNING AF
HANS 70 AARS FØDSELSDAG.
DEN 2. APRIL 1898.

Kære Dr. Henrik Ibsen!

Det er Festernes og Triumfernes Tid for Dem. Men forud ligger en lang Kamptid. De har kæmpet med Livets og Tidens Problemer. De har kæmpet for at fyldestgøre Kunstens store Krav og for at skabe nye Former for kunstnerisk Fremstilling. Og De har kæmpet for at overvinde Læsernes og Tilskuernes Modstand.

Lad mig først tale om denne sidste Kamp. At der blev en Kamp, havde sin Grund i, at De har stillet større Fordringer til Deres Læsere end nogen anden Forfatter i vor Tid. De giver ikke fuldt færdige Løsninger eller Afgørelser. Der bliver stedse Spørgsmaal og Gaader tilbage, og Læseren maa ofte lukke Bogen med en Brod i sin Sjæl. Deres Digtning er gaadefuld, som Livet er det. Enhver maa indarbejde i sin Personlighed, hvad De giver. Fortolkningen eller Udfyldningen bliver hans eget Værk og beror paa, hvilke Strenge der sættes i Bevægelse hos ham. Naar Tæppet gaar ned for Deres Stykker, begynder der et nyt Drama i Tilskuerens Sind; han nødes selv til at optræde, skønt det ikke er paa nogen ydre Scene. De forlanger et stort Arbejde af Læsere og Tilskuere. Derfor har man fundet Dem streng og kold; man har ment, at De tvang Læser eller Tilskuer ind i Kampen *[214]* med Disharmonier og Problemer, men holdt Dem selv udenfor. Og man ansaa Dem for livsfjendsk og folkefjendsk, fordi De ikke gav harmoniske Løsninger og Afslutninger, tydelige Svar, man kunde bringe hjem med fra Læsningen eller Skuespillet. Derfor blev De et Modsigelsens Tegn.

Naar nu saa Mange fra saa mange Lejre samles om Dem for at hylde Dem, saa er det ikke blot, fordi man har lært at beundre og elske den store Kunst i Deres Værker. Det er ogsaa, fordi man har faaet Syn for, at disse Deres Værker vidne om, at De ikke har unddraget Dem Kampen med Livets Disharmonier og med Tidens Problemer. Man

har lært at betragte Dem som Medkæmper i Tidens store Strid, bærende Deres Del af Dagens Møje.

De har aldrig sværmet for Solidariteten. De har i den set en Fare for Personligheden. Men Deres Værker vise, at De har følt Dem solidarisk med dem, der lide og kæmpe. De har erfaret Mørket og Tvivlen, Kuetheden og Bitterheden. I klare Billeder, der aldrig ville glemmes, har De stillet os en Række Menneskeskikkelser og Menneskeskæbner, der ere hentede fra Tidens Liv, for Øje. Kunstneren skal ikke virke gennem Sætninger og Slutninger. Han virker gennem Billeder og individuelle Skildringer, og han maa overlade til Læser og Tilskuer at afgøre, om det er Regler eller Undtagelser, Forbilleder eller Advarsler, der gives gennem hans Fremstillinger. Saaledes giver jo Livet selv os sine Fænomener og Begivenheder: vi maa selv finde ud, om de ere Regel eller Undtagelse, om de skulle efterlignes eller skyes.

Naar De saa sjeldent har talt Haabets Ord, — De siger etsteds:

> Duer har jeg ingen af;
> Duer er jo Haabets Fugle —

saa er det maaske, fordi De har ment, at Haab er et Lægemiddel, der maa tildeles i smaa Doser, da Menneskene ere saa tilbøjelige til at svælge i det. Eller det er maaske, fordi det sande Haab maa vindes gennem tilkæmpet Forstaaelse. De følger i Deres Værker Begivenheders og Karakterers Udvikling Skridt for Skridt tilbage til det afgørende Punkt,
[215] hvor Grunden til alt Følgende blev lagt. De sætter Fingeren paa det Sted, hvor Sygdommen tog sin Begyndelse. Det er, som om De sagde til os: den Strøm, der ikke kan stanses eller afledes, naar den har voxet sig stærk, kunde maaske være bleven stanset eller afledet ved sit første Udspring! Dette er Deres Maade at lære os Haab paa: gennem Forstaaelse af Disharmoniernes Aarsag lære vi, hvorledes Livet kan gøres harmonisk; gennem Forstaaelse af Undergangen lære vi, hvorledes Livet kan bestaa i Kampen. Da De rejste i Ægypten, saa De Tempelruiner og omstyrtede Gudebilleder rage op af Ørkenens Sand ligesom Skeletter af Karavaner, der vare omkomne ved Sandflugt. De spurgte Dem selv: hvorfor gik alt dette til Grunde, saa at det end ikke, som saa meget Andet, der maatte gaa til Grunde, lever i Menneskers Erindring og Tanker? — og Deres Svar var: denne Kultur manglede Personlighed og derfor sand Livskraft. Denne Forstaaelse bliver saa Grundlaget for Deres Haab:

> Paa begravne Karavaner
> Bygger jeg vor Fremtids Baner!

— Deres tredie Kamp, Kampen om den kunstneriske Form, hænger sammen hermed. For at kunne fremstille Begivenhedernes og Karakterernes Udvikling har De indført et nyt kunstnerisk Middel, den tilbagepegende, forklarende og opgørende Samtale. De har indført Perspektivet i den dramatiske Kunst. Under Replikernes stille, men faste Gang føres vi fra Øjeblikkets Situation tilbage i Personernes Fortid. Karakterer og Begivenheder udfoldes for os fra deres første Anlæg. Gennem Løngange føres vi til et Punkt, hvor store Udblik over Menneskelivet og dets Kaar blive mulige. Hvilken Skat af psykologisk Iagttagelse og praktisk Livsvisdom er der ikke nedlagt i disse Samtaler!

Den mægtige Billed- og Tankeverden, De har skabt, fængsler vor Sans og vor Fantasi. Men den gives os ikke blot til Beskuelse. Den bringer Røre i Sindene; den lader os forstaa Skæbnens Gang i os og udenfor os; den vækker vor Selvvirksomhed til Modstand, til Bortryddelsen af det, der kuer og hæmmer. Derved forbereder den os til et nyt og kraftigt Tag paa Livet og dets Forhold. —

Lad os da nu takke *Dem* for Deres trofaste Arbejde. De har i de lange, ensomme *[216]*
Arbejdsaar kun spurgt om Et, om hvad den sande Kunst krævede af Dem, og ved at være tro mod Kunsten har De været tro mod Dem selv. Vi takker Dem ikke blot for Deres Værker, men ogsaa fordi De ved Deres urokkelige Fastholden af det store Maal, De havde sat Dem, er bleven et Forbillede for Enhver, der arbejder for Sandhed og Skønhed i en Tid, der saa ofte synes at være optagen af helt andre Ting. At De har kunnet føre Kampen til Ende og har fremtvunget Anerkendelsen af Deres Livs Gerning, er ikke blot Noget, vi ønske Dem til Lykke med. Det er for os et Grundlag for Haab, et Lysglimt til at forstaa Livet. Deres eget Livs Drama fortoner sig henimod sin Afslutning lysere, end saa mange af Deres digtede Dramaer gøre. Maatte dette Lysglimt følge Dem, naar Festens Dage afløses af Arbejdets Dage, for Dem de kæreste Dage, og maatte der endnu falde mange frodige Arbejdsdage i Deres Lod!

[217]

BJØRNSTJERNE BJØRNSON: POUL LANGE OG TORA PARSBERG.

»Undertiden stiger en Gud ned paa Jorden«, siger Poul Lange i Bjørnsons nye Drama. Guden er her en Kvinde, der hjælper Lange til at forstaa sig selv og til at kæmpe mod den indre og ydre Modstand, han saa let bukker under for. Om denne Kvinde siges det, og hun gentager det selv, at hun altid forsøger sig paa det Umulige. Men et gammelt Ord siger, at mod det Umulige kæmpe endog Guderne forgæves. Og det erfarer Tora Parsberg ogsaa.

Skal Indholdet af det nye Drama angives i faa Ord, kan det maaske angives paa denne Maade. Og herved er tillige udtrykt det Middel, Digteren har brugt for at lade Poul Langes Karakter træde frem for os, — det eneste Middel, ved hvilket en Karakter som hans kunde bringes til Aabenbarelse. Inderlig, hensynsfuld, samvittighedsfuld, men tillige ængstelig overfor Andres Dom, især overfor deres Latter og deres Haan, er han et af de Mennesker, der kun lukke sig op efter en haard Kamp. Han er en »undseelig Gjemmer«. I sin Begejstring for store Ideer og Formaal er han tilbøjelig til at overse og ringeagte de Midler, som Mennesker, der kalde sig selv praktiske, anse nødvendige for at sætte Noget igennem. Har han saa selv af Uerfarenhed eller i Nød ladet sig forlede til at
[218] benytte Midler, der kunne lastes eller spottes, føler han hele sit Liv igennem stedse paany Brodden derved. Ti paa Grund af hans Tilbøjelighed til Selvreflektion fornys hans Fortid, især de mørke Partier af den, stedse for ham i pinlig Erindring. Han er desuden vant til at sammenligne sig med de største Aander og derfor til at bedømme sig selv strengt. Den lammende Selvkritik, der saa let fører ham til Selvopgivelse, stammer ikke blot fra, at han er saa lydhør for Andres Dom og Spot, men maaske især fra den ideale Maalestok, han anvender paa sig selv. Han er tilsidst kommen dertil, at han ikke betragter sig selv som normal, — at han frygter for at være »en Pøbel«. Denne kuede Selvfølelse og den Angst, den røber, er en Hemmelighed, han ruger over. Kun til enkelte Tider, naar han

gaar op i Arbejde, eller naar der ydes ham en hjertelig Haandsrækning udefra, kan han glemme det indre Mørke og se lyst paa Fremtiden. Han har en Trang til at handle efter sin egentlige, indre Natur, og han handler i afgørende Øjeblikke ogsaa efter den; men der er i ham en Understrøm af Selvreflektion og af matte Tvivl, der underhuler Grunden i hans ædle Natur, saa den Bygning, der kunde have strakt sine Spir mod Himlen, undergraves og synke sammen.

Der maatte en Kvinde som Tora Parsberg til, forat en saadan Natur kunde aabne sig. Hun har fulgt ham gennem hans Liv, som Tilskuer paa nært Hold i hans Ungdom og Manddom; hun har været hans Fortroliges Fortrolige; og hun fik fra hans Færd i mindre og større Kredse et Ideal af en Mand, som hun bevarede i sit stærke og trofaste Hjertes Inderlighed, indtil det Øjeblik kom, da hans Erklæring om, hvad hun nu var bleven for ham, og hans Bøn om, at hun vilde forene sin Skæbne med hans, gav hende Mod og Ret til at gribe ind i hans Liv. I de store Samtaler med ham i første og tredie Handling lærer hun ham at kende sig selv. Disse Samtaler forløbe ikke saaledes, at Poul Lange selv føres til at sige, hvordan han er; det er overvejende hende, der forkynder ham, hvad der er hans egentlige Natur. Hun lader ham neppe tale ud, saa sikker er hun i sin Forstaaelse af ham. Den dybeste Afgrund i ham, den, det viste sig umuligt at slaa Bro over, har hun dog ikke opdaget; Angstens, Selvkritikens og Svaghedens Dybde i *[219]* hans Natur anede hun ikke. Men ved sin inderlige Forstaaelse og Medfølelse lærer hun ham, hvorledes netop det Svage og Syge i hans Natur hænger sammen med det Fine, Ædle og Store hos ham, hvorledes Forfølgelsen og Latteren, der rammer ham, beviser hans Betydning, ikke — som han frygter — hans Usselhed. Overfor Øjebliksspolitikernes fanatiske Mistænksomhed og dumme Had viser hun ham, hvor fast et Tilhold han har i sit Arbejde for Tanker og Opgaver, der betinge Slægtens Fremtid og stedse paany ville fremstille sig for menneskelige Samvittigheder.

Det er den ideale Poul Lange, saaledes som hans Billede havde formet sig i hendes kraftige og dybe Sind, som hun fremholder for den virkelige Paul Lange. Men det er nu en Gang saa, at det alvorligste Problem i vort indre Liv er, om vi kunne trøste os til at fastholde vort Jeg, som det er i vore bedste Øjeblikke, eller om det Mørke, Svage og Lave, som vi ogsaa kende i os, skulde være vort egentlige Jeg. Dette Problem havde Poul Lange ikke kunnet løse selv; han faar nu i Tora Parsberg den bedste Hjælper dertil, som tænkes kan. Maaske er hendes Overlegenhed skildret med for stærke Træk. Hendes Ord blive undertiden store, mægtige Toner, der fare hen uden ret at individualiseres til Repliker efter den dramatiske Kunsts strengeste Fordringer. Det drister jeg mig dog ikke til at afgøre. Men Ingen vilde sikkert for større teknisk Fuldkommenheds Skyld have

undværet den vældige Energi, hvormed de højeste Tanker, der kunne holde Livsmodet oppe, her strømme frem. Det er Toner fra en Æolsharpe, der kunne erstatte Savnet af adskilligt Filigranarbejde, man har bildt sig ind var Poesi.

Min Pen er ikke smidig nok til at skildre den Rigdom af enkelte smaa Træk, med hvilke Digteren har formaaet at gøre de to Hovedpersoner i Dramaet levende og anskuelige. Min Bestræbelse er kun at fremdrage de Grundlinier, jeg har fundet i den digteriske Karakteristik. Et Kunstværk er og bliver jo dog alligevel tilsidst inkommensurabelt for Analyse.

Et helt andet Billede af Poul Lange end det, Tora Parsberg drager frem, tegner sig
[220] af ham hos dem, der føle sig modarbejdede eller skuffede ved hans politiske Optræden. Chefen for det Ministerium, i hvilket han sidder, har længe vist sig rænkefuld og troløs overfor ham. Det virkede saaledes paa ham, at han næsten blev sindssyg og var nærved at begaa Selvmord — Nu har han indgivet sin Ansøgning om Afsked, og Spørgsmaalet er, om han vil støtte sin gamle Chef overfor et Angreb i Tinget. Han føler, at det stemmer med hans Natur at gøre det… Ministerchefen er en af sit Folk højt fortjent Mand; han er desuden en gammel Mand, som neppe har langt tilbage. Og fremfor alt — Poul Lange holder ikke af offentlige Afstraffelser; det stemmer ikke med hans Natur at være Skarpretter. Han vil helst positivt arbejde for det Nye og vender Ryggen til det Daarlige og Usle. Han vil bevare sin Kraft til bedre Tider. Dog svarer han undvigende paa en Opfordring fra Hoffet om at forsvare Ministerchefen og paa det Tilbud om Gesandtskabsposten i London, som i Forbindelse dermed gøres ham. Og da en af hans nærmeste Venner indstændigt opfordrer ham til at blive borte paa det afgørende Møde i Tinget, lader han sig bevæge til at love dette. Straks derefter finder den første store Samtale med Tora Parsberg Sted, i hvilken hun aabner Lykken for ham, vækker hans Selvtillid og styrker ham i Trangen til at følge sin inderste Natur. Da han antyder, at man vil have ham til at gøre Noget, der egentligt strider mod hans Natur, siger hun: »Saa Andre vil sige dig, hvad som falder dig naturligt?« Sejrsstolt forlader hun ham uden at ane, at hun har givet ham en falsk Tryghed. Naar han ikke underretter Arne Kraft om, at han efter nærmere Overvejelse tager sit Løfte om at blive borte fra Mødet tilbage, uagtet der gaar fire Dage hen imellem maa det vel forklares ved, at han i sin Lykkerus overser Nødvendigheden deraf. Han, der ellers har for mange Tvivl, har her for faa Betænkeligheder.

Efter at han i det afgørende Møde har forsvaret sin gamle Chef som den, der vedvarende bedst formaar at samle Folket, deltager han om Aftenen i en Fest, hvor mange af Stortingets Medlemmer ere tilstede — og her bliver han da selv Genstand for en af de »offentlige Afstraffelser«, han ikke havde villet være med til, naar det gjaldt Andre.

Man vægrer sig ved at række ham Haanden, kræver ham strengt til Regnskab og erklærer, at han har mistet de Bedstes Tillid. Da ogsaa hans nærmeste Ven deltager i denne Fordømmelse, synker han sammen. *[221]*

For dem, der dømme ham, staar hans Handlemaade som uforklarlig af andre Bevæggrunde end Stræben efter egen Fordel. »Han véd nok, hvad han vil!« Sandheden, erklæres der, maa i Politiken vente, til man har Brug for den. Der er i hvert Øjeblik en enkelt Sag, som ligger for, og den, der hindrer den, skal hensynsløst kastes til Side. Den mildeste Forklaring af hans Færd er i denne Kreds, at den udspringer af sygelig Sentimentalitet.

Mesterligt er det i Dramaet gennem en Række af Enkeltheder, Antydninger og Sammentræf paavist, hvorledes Langes Karakter kunde tage sig ud for Øjeblikspolitikerne paa denne Maade. Grunden til det Vrængebillede, der har dannet sig hos dem, ligger dels i det Fine og Ædle i Langes Karakter, dels i hans Svaghed, Vankelmod og Ubetænksomhed, dels i hans Modstanderes udvortes og fanatiske Blik.

* *
*

Efter det voldsomme Sammenstød er Paul Lange rystet i sit Inderste. De gamle Tvivl dukke op; Angsten for at være abnorm, for at være Pøbel rejser sig igen i hele sin Vælde, som et ustanseligt Ekko af de fanatiske Ord, der have lydt til ham. Mørket breder sig for ham paa alle Veje. Selv den lyse Vej, Tora Parsberg havde aabnet ham, tør han ikke stole paa: hvor kan han drage hende med ind i sin Skændsel, drage hende ned i sit eget Mørke? Den anden store Samtale med Tora Parsberg, der nu atter opsøger ham, hæver ham vel igen op efter en stærk aandelig Kamp mellem de to Personligheder, en Kamp mellem Haab og Fortvivlelse, mellem Liv og Død. Hun forlader ham atter tryg, saa tryg, at hun end ikke forsøger at faa ham til at udlevere Pistolerne, som hun véd, han har i sit Gemme. Her viser sig atter Grænsen for hendes Forstaaelse og for hendes Kraft; til det lurende Mismod og den utrættelige Tvivl, der havde undergravet Grundlaget for hans Personlighed, var hun ikke trængt ned, og hun havde vel heller ikke kunnet overvinde disse dunkle Kræfter fuldstændigt. Neppe har hun forladt ham, før disse Kræfter igen *[222]* begynde at røre sig. »Hvad maa hun dog i Grunden tænke? Ikke i Dag, men den næste Dag? Naar Sejrsfølelsen er ovre? — Ved Gud, jeg taaler ikke den mindste Skygge af Ydmygelse mere!« Men i samme Øjeblik kommer en ny Ydmygelse; et Telegram bringer Efterretningen om, at hans Fjender have formaaet at tilføje ham en ny offentlig Krænkelse. Da flyder Bægeret over, og han retter det dræbende Skud mod sit Bryst.

Dette Drama vil ikke forstaas af dem, der ikke have lært, hvorledes det Svage og det Store, det Tunge og det Lette, det Lave og det Ædle kan bo sammen i vor Natur saaledes, at et Menneskes Handlemaade ikke kan forklares ud af en enkelt Motivrække alene eller vurderes ud fra et eneste Synspunkt. Det er en af Skyggesiderne ved det offentlige Liv, som det former sig i vore Dage, at Forklaring og Bedømmelse af Mennesker foregaar saa hurtigt og paa Grundlag af ydre, ved Øjeblikkets Forhold bestemte Situationer. Digteren har vist os, hvilke Tragedier deraf kan udspringe, naar det i Dybden ser helt anderledes ud end paa Overfladen, uagtet Dybde og Overflade dog høre nøje sammen.

En digterisk Fremstilling, der har naat sit Maal, har en individuel Karakter, har skildret en enkelt bestemt Type; men der kan ikke af den udledes almindelige Sandheder. Det vilde være urigtigt at udlede af Paul Langes Skæbne, at Troskab mod det Parti, man har sluttet sig til, ikke skulde være Pligt. Dramaet peger kun hen paa, at det ikke kan være den højeste Pligt; den Enkeltes Stræben efter Overensstemmelse med sin inderste Natur kan føre til Brud med Partimoralen. Der gives en Helligdom, som den Menneskekundskab og den Menneskevurdering, der kan erhverves i det politiske Liv alene, ikke aabner Adgang til. Stærke Naturer formaa at bevare denne Helligdom og maaske endog tvinge Andre til at anerkende den; svage og vaklende Naturer gaa under, fordi de lade Skrigene udefra genlyde saa voldsomt i Helligdommens Indre, at den indre Røst ikke kan høres.
[223] Men selvom Templets Mure vare for svage, kunne de dog have indesluttet virkelige Gudebilleder — og det har Digteren her vist os.

Dersom Digteren har havt et Forbillede for sin Hovedfigur, saa har han overfor ham ydet den Tjeneste, den døende Hamlet bad sin Ven om:

> Forklar mig og min Sag for dem, som ej forstaa, — eee hele Sagen, det Mindste
> med det Største!

[224]

JULIUS LANGES BREVE.

(FORORD TIL DEN TYSKE UDGAVE).

(1902).

Julius Lange har ikke blot Betydning som en udmærket Forsker paa Kunsthistoriens Omraade, men ogsaa ved sin hele lyse og varme Personlighed, der gennemtrængte al hans Færd i Livet som i Videnskaben. Deraf kommer det, at hans kunsthistoriske Skrifter ikke blot yde rig Belæring om Kunstens Værker, deres Oprindelse og deres indbyrdes Forhold, men ogsaa, dels gennem direkte Udtalelser, dels, og ikke mindst, ved den Grundstemning, hvoraf Fremstillingen bæres, indeholde en Skat af Livserfaring og sund Tænken over menneskelige Forhold. Det vil derfor have sin store Interesse at lære ham at kende fra en mere personlig Side, end hans videnskabelige Værker gøre det muligt, — at lære ham at kende, saaledes som han var, naar han færdedes mellem sine Nærmeste og sine Venner. Og saaledes lære vi ham at kende i hans Breve.

Vi se Lange i disse Breve som det sunde, livskraftige og livsmodige Menneske, betragtende Livet, ligesom han betragtede Kunsten, med barnlig Umiddelbarhed og dog med Tænkerens og det prøvede Menneskes dybe Forstaaelse. Der faldt mange Skygger paa Langes Vej i de senere Aar, og hans Livsanskuelse gav ham ingen dogmatisk Trøst. Med mandig Forstaaelse og Energi fastholdt han det, der havde givet Livet Værdi for ham, og arbejdede for det til det Sidste, midt under en smertefuld og forstemmende Sygdom. Vi møde i disse Breve ikke mindst talrige Exempler paa hans kostelige Humor, der ofte hjalp *[225]* ham selv og Andre over en mørk Time eller kastede Glans over en festlig Sammenkomst.

Det at have kendt Lange personligt og at have hørt til den Kreds, i hvilken han frit aabnede sin Aands og sit Lunes Skatte, regnes af hans Venner for en af deres Livs bedste Ting. Gennem hans Breve kan nu Noget af dette Gode blive en større Kreds til Del.

Dertil kommer, at Brevene naturligvis for en stor Del handle om det, der laa Lange selv mest paa Hjertet, Kunsten og dens Historie. Vi høre om hans Planer, hans Rejser og hans Udkast. I improviserede Udtalelser kommer Meget af det frem, som han senere

indarbejdede og udførte videre i sit Livsværk, eller det, der skulde have været hans Livs store Værk, men kun blev en Række af Brudstykker, — »Billedkunstens Fremstilling af Menneskeskikkelsen i Historiens forskellige Perioder«.

Lange har engang defineret Kunstværdi som den Værdi, et Emne har for Kunstneren, og som det gennem hans Fremstilling faar for Andre. Denne Definition (mod hvilken der rent æstetisk maa gøres forskellige Indvendinger) er karakteristisk for Lange som Kunsthistoriker. Gennem Studiet af Billedkunsten i dens historiske Hovedperioder vilde han opdage, hvorledes — det vil sige, med hvilke Øjne og i hvilken Stemning — Menneskeskikkelsen er bleven opfattet. Og Opfattelsen af Menneskeskikkelsen hviler igen paa Opfattelsen af Livet og Livets Forhold. Saaledes fik Studiet af Kunsten for Lange sin store menneskelige Betydning — et væsentligt Bidrag til Forstaaelse af Menneskelivet i dets Udvikling.

Men hin Definition passer desuden paa Langes egne Værker og paa selve hans Personlighed. Paa hans Værker: ti gennem dem faar Billedkunsten forøget Værdi for os formedelst den Værdi, den har havt for Lange selv. Paa hans Personlighed: ti gennem den styrkes og beriges vor Følelse ved Livet, idet vi se, hvad Lange ved sin Energi, sin Humor, sin Varme og sin klare Forstaaelse har faaet ud af Livet.

[226]

GOETHE.

(1899).

Den 28. August 1899 er det halvandet hundrede Aar, siden Goethe fødtes. Manges Tanker ville paa den Dag søge at klare den Gæld, de staa i til denne store Genius. Hans Digtning har vævet sig ind i vort Følelses- og Tankeliv, og hans Personlighed staar for os som et mægtigt Forbillede for harmonisk, men tillige dyb og alvorlig Livsførelse. Aldeles ublandede ere de Indtryk, vi modtage af ham, naturligvis ikke. Der er mange af hans Digte, som vi maa lade ligge, fordi de skyldes hans svage Timer, eller fordi de bevæge sig i Former og Stemninger, hvis Tid er forbi. Og der er i hans Livsførelse Mangt og Meget, som maaske kan forstaas og undskyldes, men i hvert Tilfælde ikke beundres. Og dog rager trods Tidens og Kritikens fordunklende Magt den Dag idag hans Personlighed og hans Værk op som en sollys Bjergtinde og betegner et af Højdepunkterne for menneskeligt Aandsliv.

I.

Hvor højt han rager op i Sammenligning med andre Mestre, er det i en vis Forstand umuligt at afgøre. Store Aander kunne ikke uden videre sammenlignes, fordi det i Forholdet mellem dem ikke blot beror paa et Mere og Mindre, men ogsaa paa Forskelle i Henseende til hvad og hvorledes: de høre til forskellige Ordener, ligge ikke alle paa samme Linie, saa Afstanden mellem dem uden videre skulde kunne maales. Anlægge vi *[227]* den højeste Maalestok, ville vi dog vist i den første Række indenfor Digtningens Verden kun træffe to store Navne: Homer og Shakespeare. Deri vilde Goethe selv være enig med os. Da man i den romantiske Periode forsøgte at stille Tieck op ved hans Side som jevnbyrdig, fandt han det uretfærdigt, — ligesaa uretfærdigt, som hvis han selv vilde stille sig ved Siden af Shakespeare. »Tieck«, sagde han, »er et Talent af stor Betydning; men naar man vil stille ham lige med mig, farer man vild. Jeg kan sige dette ligefrem, thi

hvad angaar det mig? Jeg har ikke skabt mig selv. Det var ligesom jeg vilde sammenligne mig med Shakespeare, som jo heller ikke har skabt sig selv, og som dog er et Væsen af højere Art, til hvem jeg ser op og for hvem jeg bøjer mig i Ærefrygt.«

Her have vi strax et Træk, som er ejendommeligt for Goethe: den sunde Selvfølelse, forenet med klar, paa dyb Forstaaelse grundet Selvbegrænsning og med Forvisningen om, at der til Grund for vor højeste Virken ligger Kræfter, som vi ikke selv have givet os. I Begrænsningen laa for Goethe Mesterskabet, og skønt den Energi, der virker indenfor Begrænsningen, er vor egen, er Et med os selv, saa er den dog ikke vort eget Værk — saalidt som de Grænser, vi finde for vort Væsen, er vort eget Værk. Goethes hele Opfattelse af Liv og Kunst bæres af denne Tanke, som det er umuligt at udtrykke i et enkelt Ord. Ordene blive idethele let for tunge, naar man skal tale om Goethe. Han formaar at forene i sig Egenskaber, Bestræbelser og Synsmaader, der hyppigst staa som uforenelige, og for hvis Forening der ikke kan findes noget udtømmende Udtryk. Vi maa stave os frem for at forstaa ham.

II.

Hans Tro paa sig selv og hans Stræben efter at udvikle sig og at drage Næring af Alt, hvad der møder ham paa hans Vej, af Mennesker saavel som af Natur og Kunst, kan ofte se ud som Egoisme, og dog ansaa han ikke sin Lyst og sin Higen som berettiget afset fra
[228] Livets og Ideernes store Sammenhæng. Han betragtede ikke sig selv som Formaal og alt Andet og alle Andre blot som Middel. Hvis man vil kalde ham Aandsaristokrat, saa behøver dette Ord i hvert Tilfælde en nærmere Forklaring. Med Stolthed kunde han paa sine gamle Dage sige, at han i sit Kald som Forfatter aldrig havde spurgt, hvad den store Masse vilde, og hvorledes han kunde gavne det Hele, men kun stræbt at gøre sig selv indsigtsfuldere og bedre, forhøje sin egen Personligheds Værdi og saa udtale, hvad han havde erkendt som godt og sandt. Men det var ikke, fordi han negtede, at et Værks Værdi tilsidst bestemmes ved dets varige Betydning. Tvertimod: naar han ikke vilde lade »den store Masses« Behag være afgørende Maalestok, var det netop, fordi den let blændes af den øjeblikkelige Glans, medens det er de skabende Aanders Kald i Ensomhed og ofte under Miskendelse at forme og præge det, der skal have Værdi for lange Tider. Det er det, Digteren i Forspillet til »Faust« udtaler overfor Teaterdirektøren og Klownen:

> Was glänzt, ist für den Augenblick geboren;
> Das Aechte bleibt der Nachwelt unverloren.

Hermed stemmer Goethes etiske Teori, i hvilken han har Fichte til Forgænger og

Carlyle til Efterfølger. »Det Gode«, siger han i en Samtale med Eckermann, »er intet Produkt af menneskelig Reflexion, men er medfødt og medskabt skøn Natur. Mere eller mindre er det alle Mennesker medskabt, men i høj Grad enkelte, ganske fortrinligt begavede Aander. Disse have aabenbaret deres guddommelige Indre ved store Gerninger eller Lærdomme, og det har saa ved Skønheden i sin Fremtræden vundet Menneskenes Kærlighed og vældigt ledet til Ærefrygt og Efterlignelse. Men ved Erfaring og Visdom kunde det Sædeligt-skønnes og Godes Værdi komme til Bevidsthed, idet det Slette i sine Følger godtgjorde sig som Noget, der forstyrrede den Enkeltes og det Heles Lykke, hvorimod det Ædle og Rette viste sig som Noget, der hidførte og fæstnede den særlige og den almene Lykke.«

Der var for Goethe et stadigt Vexelforhold mellem de Udvalgte og Menneskenes Mængde. Ligesom Værkers og Handlingers Værdi bestemmes ved deres blivende Virk- *[229]*
ninger, der kun erfares ved at vende Betragtningen fra den enkelte skabende Aand udad til større Kredse, saaledes er paa den anden Side ogsaa selve denne Aand Virkning af Fortiden. Goethe var opfyldt af Taknemmelighed overfor betydelige Forgængere og Samtidige. »Man taler stedse om Originalitet,« sagde han i en Samtale, »men hvad vil det sige! Saasnart vi ere fødte, begynder Verden at virke paa os, og det gaar fremdeles saaledes lige til Enden. Og hvad kunne vi idethele kalde vort Eget, uden Energien, Kraften, Viljen! Hvis jeg kunde sige, hvad jeg skylder store Forgængere og Medlevende, saa vilde Intet blive tilbage.« I et bekendt humoristisk Digt har han udviklet, hvorledes den Enkeltes Natur er et Produkt af Forældres og Forfædres Natur, saa at det til Slut kan blive et Spørgsmaal, hvad Originalt der er ved hele Fyren.

III.

Der er en indre Overensstemmelse mellem disse Tanker og Goethes hele Naturopfattelse og Livsanskuelse.

Hvert enkelt Organ og hvert enkelt organisk Væsen, Plante eller Dyr, er for hans aandfulde Betragtning i al sin Selvstændighed og Ejendommelighed en Aabenbaring af Typer og Love, der i mangfoldigt nuancerede Former raade i den hele Natur. Selvstændighed og lovmæssig Sammenhæng ere for ham ikke Modsætninger. Tvertimod: det enkelte Organs og det enkelte Væsens Selvstændighed bliver netop mulig ved, at de staa som Udtryk for og Virkninger af en omfattende Natursammenhæng. Gennem stadige og zarte Overgange hænger den ene Form sammen med den anden, det Største med det Mindste i Naturens uendelige Rige. I sine naturvidenskabelige Afhandlinger og i sine

Digte om Planternes og Dyrenes Metamorfose har Goethe udviklet disse Tanker.

De genfindes i analog Form i hans religiøse Opfattelse. I sit Digt »Prometheus« faar han Luft for den svulmende Selvfølelse, der udsprang af Bevidstheden om den skabende
[230] Digterkraft, der rørte sig i ham, og som gjorde ham uafhængig af ydre Magter. Med titanisk Trods vender han sig her mod en- hver Guddom, der tænkes at gribe ind i Livet udefra. Men med »Prometheus« maa sammenstilles et andet Digt, »Menneskehedens Grænser«. Den titaniske Selvfølelse overfor alle ydre Magter grunder sig paa Forvisningen om, at den Kraft, han besjæles af, stammer fra Tilværelsens store Sammenhæng, fra den dybeste Kilde til alt Liv og al Virken. Saaledes hænge Selv- stændighed og Begrænsning nøje sammen.

Den Tankens Mester, som især havde givet Goethe Impulser til hans Livs- og Verdensanskuelse, var Spinoza. Med smukke og varme Ord har Goethe i sin Selvbiografi udtalt, hvad han skylder denne Filosof. Livet fordrer paa saa mange Punkter Selvopgivelse, Resignation. Men de fleste Mennesker hjælpe sig igennem ved at sætte en liden Nydelse i Stedet for en anden: Beskæftigelser, Tilbøjeligheder, Kæpheste, Alt prøver man, for tilsidst at udraabe, at Alt er forfængeligt. »Kun faa Mennesker gives der, som forud ane en saadan uudholdelig Følelse, og som resignere en Gang for alle for at undgaa alle partielle Resignationer. Disse overbevise sig om det Evige, Nødvendige, Lovmæssige, og søge at danne sig Begreber, der ere uomstyrtelige, ja i Stedet for at ophæves ved Betragtningen af det Forgængelige, netop bekræftes derved.« Den store Uegennyttighed og den dybe Fred, der raader i Spinozas Tankegang, fordi han anlægger sin Betragtning saaledes, at det Enkelte stedse ses i sin Sammenhæng med det Hele, som begrænset og dog ejendommeligt, vandt Goethes Hjerte for ham. Han gav sig ikke ud for at være nogen videnskabelig Spinozafortolker, men tog af hans Skrifter, hvad han kunde bruge. I Virkeligheden var nu ogsaa den Opgave, Spinoza stillede for Erkendelsen: at se det enkelte Væsen i al sin Ejendommelighed som Led i Tilværelsens store lovmæssige Sammenhæng, af den Natur, at den ikke kan løses rent videnskabeligt, men at dens Løsning beror paa Evne til kunstnerisk Anskuen. Mellem det, Spinoza fordrede, og det, Goethe i sine største Værker har ydet, er der derfor et endnu større Slægtskab, end Goethe i sin Ungdom var sig bevidst. Det var mere for Livets end for Digtningens Kunst, han lærte af
[231] Spinoza. Han lærte en Resignationens Kunst, der ikke gør kold og fattig, men betinger en stadig Ungdom gennem Hengivelsen til den evigt unge Naturs store Sammenhæng. Det var især hos Spinoza, Goethe fandt Ideen om en Gud, der ikke »støder til Verden udefra«, men virker og rører sig i det Inderste i Tilværelsen.

Goethe ansaa det for umuligt at finde et afsluttende Tankeudtryk for den Maade, paa

hvilken Elementer og Kræfter virke sammen i hele Tilværelsen saavel som i det enkelte Væsen. Her fandt han en af »Menneskehedens Grænser«. I Faust's Trosbekendelse, der utvivlsomt er Goethes egen, hedder det, at ethvert Navn her kun er »Klang og Røg« overfor den overstrømmende Livsfylde, i hvilket Mennesket føler sig baaren af en Magt, der er større end han selv. Den religiøse Følelse var for Goethe en Trang til af Taknemlighed frivilligt at hengive sig til et Højere, Renere, Ubekendt og finde et Udtryk for den evigt Unævnte. (Marienbad-Elegien). Men Mennesket er efter hans Mening ikke født til at løse Verdens Problemer, men til at søge, hvor det uløselige Problem ligger, og saa holde sig indenfor det Begribeliges Grænser.

IV.

Lad os dog ikke glemme, at Goethe ikke var Filosof, skønt saa mange af hans Digte høre til de tankevægtigste og dybsindigste, der nogensinde ere skrevne.

Forholdet mellem hans Liv og hans Digtning stemmer med hans Karakter idethele. Hvad der greb ham i Livet med Glæde eller Sorg, Vemod eller Anger, fik Luft og fandt Form i hans Digtning. Ogsaa her gik Selvhævdelsen og Hengivelsen i Et. Hans Produceren var Hengivelse: ti Billederne myldrede ofte frem hos ham i saadan overstrømmende Fylde, at han neppe fik Tid til at skrive dem ned. Under hans Omstrejfen i den frie Natur fremkaldte de skiftende Scener saavel som hans egne Oplevelser og Tanker Digte, han nynnede for sig selv, men ikke altid kunde erindre bagefter. Ikke blot Stoffet, ogsaa Formen stillede Fordringer til ham, som han bøjede sig for. Men i og med denne Selvhengivelse virkede Selvhævdelsen: ti den kunstneriske Frembringen var ham en Selvbefrielse, en Frigørelse *[232]* for, hvad der overvældede, tyngede og knugede ham :

> Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt,
> Gab mir ein Gott zu sagen, was ich leide.

I hans Naturdigte vibrere de zarteste Naturstemninger. Som ingen Anden før og efter ham formaaede han at leve og føle sig ind i Naturen. Han betegner (efter Ruysdael og Rousseau) en ny Epoke i Naturfølelsens Historie. Man har, hvad Udtryksformen angaar, særligt fremhævet, hvor mange nye sammensatte, lykkeligt dannede Ord han har frembragt for at kunne udtrykke Naturbilleder og Naturstemninger kort og malende, Ord som »morgenschön«, »wellenathmend«, »Mondendämmerung«, »Nebelthal«, »Lebensfluten« o. s. v. Al Naturfølelse beror paa en uvilkaarlig Overførelse (eller som Tyskerne træffende kalder det: Einfühlung) af menneskelig Stemning i Naturen. Goethe formaaede

at lade denne uvilkaarlige Overførelse have sit frie Løb og dog klart blive sig Forskellen mellem Naturen og Menneskefølelsen bevidst. I det prægtige Digt »Ilmenau«, der afgiver saa mange Bidrag til hans Karakteristik, fremstilles herlige Naturscener, medens dog Modsætningen mellem Digterens Sind og den Natur, der stemmer ham, gør sig gældende. Naturens Ro staar i Modsætning til hans egen Bekymring, og han siger til Træerne i Skoven:

Ich sorge still, indesz ihr ruhig grünet.

Han kan ikke glemme, hvor haardt Menneskene midt i denne store Natur maa slide for at holde Livet oppe. Bondens, Kulsvierens og Bjergmandens haarde Liv fremtræder for hans Blik, skønt Medfølelsen taber Noget af sin Bitterhed ved Bevidstheden om, hvad han som Hertugens Raadgiver har formaaet at gøre for den Egn, i hvilken han færdes. Derhos udtaler han sin Bekymring over den Maade, hans Værker virke paa; hvad han har villet, har ikke virket, som han tænkte sig det:

Ich brachte reines Feuer vom Altar;
Was ich entzündet, ist nicht reine Flamme.

[233] Og dertil kommer Bekymringen for hans fyrstelige Ven, hvis urolige Sind har saa vanskeligt ved at arbejde sig hen til den Selvbegrænsning, som især er nødvendig for den, der skal være Fører for Andre. Men Taagen, der har sænket sig over Landskabet, svinder, Egnen ligger i Dagens fulde Klarhed, og den mørke Stemning giver Plads for et lysende Haab.

Med Urette har man beskyldt Goethe for, at han paa egoistisk Vis forvandlede alle Livsforhold til poetiske Emner eller endog til Midler for poetisk Selvnydelse. Den Selvbefrielse, han fandt i Digtningen, vidner netop imod denne Beskyldning. Der gaar en stille Selvanklage gennem en hel Række af hans Digte, — Gøtz, Clavigo, Faust og flere. Han kunde ikke glemme, at den store Opgave, hans Selvudvikling stillede ham, i hans Ungdom havde ført ham til et Brud, der gjorde det af med en ung Kvindes Livslykke. Friederikes Skæbne har Goethe følt som sin Ulykke og som sin Skyld. Man hører dette gennem Faust's Ord:

Bin ich der Flüchtling nicht? Der Unbehaus'te?
Der Unmensch ohne Zweck und Ruh,
Der wie ein Wassersturz von Fels zu Felsen brauste,
Begierig wüthend nach dem Abgrund zu!
Und seitwärts sie, mit kindlich dumpfen Sinnen,

Im Hüttchen auf dem kleinen Alpenfeld,
Und all ihr häusliches Beginnen
Umfangen in der kleinen Welt.

Sie, ihren Frieden muszt' ich untergraben!
Du, Hölle, musztest dieses Opfer haben!

Goethe har selv sagt, at hans Digte vare Lejlighedsdigte, fremkaldte af Livet selv, først og fremmest hans eget Liv, og »forfattede under umiddelbar Anskuen«. Og naar han tillige har talt om sin alvorlige Maade at tage Livet paa (des Lebens ernstes Führen), saa har han kunnet gøre det med den Bevidsthed, at han har søgt at lade Livet komme til sin Ret ikke mindre end Kunsten. Han fandt det træffende, naar det var sagt om ham, at hans Stræben gik ud paa at give det Virkelige en poetisk Form. Det var hans Livsopgave, og det var hans Alvor med denne Livsopgave. Det er jo ogsaa en Opgave, som kommer Livet *[234]* selv til Gode, idet det Billede af Livet, Digterne danne, igen virker tilbage paa det fortsatte Liv. Man har derfor ikke Ret til at tale om en Modsætning mellem Mennesket og Digteren. Det at være Digter og som Digter give et Billede af Livet var Goethes Livsgerning *som Menneske*[1)], og bragte den ham i Konflikter med andre menneskelige Forhold og Opgaver, Konflikter, der efterlode deres Braad i hans Indre, saa vilde det i hvert Tilfælde ikke være udtømmende at forklare disse Konflikter ved en Modstrid mellem Digteren og »Mennesket«. Til Grund for dem laa en Strid mellem to *menneskelige* Opgaver, en Strid, i hvilken det ikke er saa let at fælde Dom, som det ofte er sket, men af hvilken Goethe iøvrigt efter eget Sigende ikke gik ud uden Skrammer.

V.

Studiet af Goethe er ikke mindst derved af saa stor Interesse i psykologisk Henseende, at vi hos ham finde alle forskellige Grader i den Bevidsthed, ved hvilken Fantasien virker. Han kunde forme med klart Overlæg, saavel som improvisatorisk, og han kendte — især i sin Ungdom — den aldeles uvilkaarlige, instinktmæssige Virken af Fantasien. Nogle af sine Ungdomsværker har han digtet i en Slags søvngængeragtig Tilstand, hvor han ikke vidste, hvad han gjorde, skønt han mærkede, at det arbejdede i ham. Billederne fremstillede sig pludseligt helt færdige for ham som »frie Guds Børn«, der sagde: »Her er vi!« Det er, hvad han senere kaldte det Dæmoniske i Geniet. Ligesaa lidt som Naturen, sammentigger Geniet Elementerne til sine Helhedsværker. Der er fra først til sidst et

[1)] Sammenlign, hvad Goethe siger om Schiller i Epilog zum Lied von der Glocke: Er wendete die Blüthe höchsten Strebens, / Das Leben selbst, an dieses Bild des Lebens.

Vexelforhold mellem Helhed og Elementer, der trodser enhver Analyse. Derfor er det ogsaa umuligt at udtrykke et Digterværks Indhold i en enkelt Tanke, en enkelt Idé,
[235] — ligesaa umuligt, som det er at udtrykke Tilværelsens Væsen i en enkelt Tanke. Et stort Digterværk er ligesaa vel som Naturen inkommensurabelt for Tanken. »Jeg er«, siger Goethe, »af den Mening, at jo mere inkommensurabel og for Tanken ufattelig en poetisk Produktion er, des bedre. Der komme de og spørge, hvilken *Idé* jeg har søgt at legemliggøre i min Faust. Som om jeg selv vidste det og kunde sige det!… At et Menneske der fra svære Vildfarelser stedse stræber opad mod det Bedste, kan forløses, det er vel en god Tanke, der er virksom og forklarer Meget; men det er ingen *Idé*, der skulde lægges til Grund idethele og for hver enkelt Scene. Det vilde da ogsaa være blevet en dejlig Ting, om jeg havde villet trække et saa rigt, broget og mangfoldigt Liv, som jeg har fremstillet i Faust, paa en eneste gennemgaaende *Idés* magre Snor!«

Det var ikke Goethes Mening at ville miskende Tankens Ret, hverken overfor Kunstens eller overfor Naturens Værker. Men han hævdede Umuligheden af, at Tankens Arbejde kunde bringes til Afslutning i en udtømmende Idé, og han frygtede — hvad den spekulative Filosofi, der udfoldede sig omkring ham, ogsaa lod befrygte, — at man skulde afslutte forhastet, saa at abstrakte Tanker sattes i den umiddelbare levende Anskuelses Sted.

Dog vilde man for Goethes hele Liv og Virken neppe kunne finde noget bedre Udtryk end den Tanke, der efter hans egen Indrømmelse udtrykker en væsentlig Side af Indholdet i hans største Digt: Tanken om den stadige Stræben. Igennem hans lange Liv gaar et uafbrudt Aandsarbejde, en stadig Higen efter Fylde og Klarhed, og Hjertets Varme bevares helt op i Alderdommen. Dermed skal Forskellen mellem den unge og den gamle Goethe ikke negtes. Den rolige Kontemplation kom ganske naturligt til at spille en større Rolle hos den gamle Mand end hos den unge, der omtumledes i Trængselsperioden. Men allerede i Ungdommen saa han midt i Bølgegangen op til de faste Stjerner for at orientere sig og faa Hold paa sig selv. Og Stjernerne blegnede ikke, da Bølgegangen lagde sig, saa at rolig Beskuen blev mulig.

[236]

VI.

Selv den Største har sin Begrænsning, og skal han være Noget for alle Tider, er der Adskilligt, man maa se bort fra eller ændre. Hverken i den aandelige eller i den materielle Verden ere Livsvilkaarene de samme til alle Tider. Opgaverne, der skulle løses,

og Hindringerne, der skulle overvindes, skifte med Tiderne. Det er da intet Under, at Meget forekommer os fremmed — selv hos den Største i den Generation, som indviede det Aarhundrede, der nu er ved at løbe ud.

Man har undertiden villet betragte Goethe som en af Darwins Forgængere. Men netop de for Darwins Lære mest karakteristiske Punkter mangle hos Goethe: Ideen om Kampen for Tilværelsen og Ideen om Arternes historiske Udvikling gennem Afstamning. Goethes Naturopfattelse er præget af en begejstret Optimisme. Han ser Naturlivet som en harmonisk Udfoldelse af evige Typer. Vel er der stor Forskel mellem Vilkaarene for Livet idethele; men der er for Goethe ingen bitter Modstrid tilstede mellem, hvad det Heles Bestaaen kræver, og hvad det enkelte Væsen stræber efter. Naturen er en Moder, der skjuler sig bag sine Børn, men trods sin Usynlighed ikke lader sin Moderkærlighed uden Vidnesbyrd. Naar den hæmmer Udviklingstrangen paa et enkelt Punkt, er det kun for blidt at lede Udviklingen over til højere Former.

> Doch hier hält die Natur, mit mächtigen Händen, die Bildung
> An und lenket sie sanft in die Vollkommenheit.

For Darwin viser Naturen os ingen harmonisk Leg af Former og Kræfter. Vejen til nye Former gaar gennem Hæmning, Lidelse og Undergang. Der falder nu stærkere Skygger over Naturlivet: det er kun paa Overfladen, at Naturen viser os Lys og Fred. Naar Goethe i Ilmenaudigtet følte Naturens Ro i Modsætning til sin egen Sorg, saa lærer den nye Naturopfattelse, at ogsaa Naturens Liv, ikke mindre end Menneskets, kan hæmmes og kues, saa at det bliver vanskeligere end forhen at »føle sig ind« i Naturen. Alt medens Træerne staa tilsyneladende roligt og grønnes, kæmpe de indbyrdes om Lys og Luft og Plads til at brede sig.

Ogsaa paa selve det menneskelige Omraade ere vi blevne nødte til at lægge større *[237]*
Vægt paa Strid og Modsætninger, end Goethe og hans Tid gjorde. Der var for Goethe en dyb Analogi mellem Natur, Kunst og Samfundsliv. Hans Ideer om disse »tre store Verdensegne«, som han kalder dem, udviklede sig samtidigt og i Overensstemmelse med hverandre. Men ogsaa paa det sociale Omraade falde Skyggerne nu stærkere, og ere Tvivlene blevne mere skærende. Skal Muligheden af en harmonisk Løsning fastholdes, behøves der en kraftig Vilje og et større Indskud af Haab og Frejdighed, end Goethes rolige Beskuen medførte eller ansaa for nødvendigt. Goethes Harmonilære mangler ikke Energi. Men der stilledes den ikke den Opgave at spænde over saa store Modsætninger, som stilles et Forsøg i lignende Retning i vore Dage. Hans Livsanskuelse bliver i vore Øjne naiv.

Og dog — maaske har Naiviteten trods Alt Ret. Den sande Storhed fremtræder med Naivitetens Præg, og overfor Livet og dets Problemer gælder det maaske tilsidst, at vi maa vedblive at være som Børn. Selvom en Faust, hvis den digtedes i vore Dage, maatte indeholde andre og tildels dyberegaaende Problemer end det goetheske Værk, saa vilde Grundtankerne dog sikkert vedblive at være de samme. Goethe staar endnu som vor Lærer og vil vedblive at staa saaledes i lange Tider. De »Guds Børn«, der fremtraadte for hans Tanke og hans Fantasi, ere endnu ikke blevne Oldinge. Atter og atter vende vi tilbage til hans rige Billed- og Tankeverden, til hans Naturstemninger og hans Livserfaringer. Naar vi fejre hans Mindefest, er det ikke, fordi hans Aand er bleven et blot Minde for os; den følger os i vor Stræben efter at føle og forstaa Livet, og Alt, hvad der efter hans Tid er fremkommet paa Kunstens og Tankens Omraade, har ikke ladet os vokse fra denne Fører.