MINDRE ARBEJDER

TREDIE RÆKKE

Harald Høffding

DEN ANTIKE OPFATTELSE AF MENNESKETS VILLIE. 1870.

PHILOSOPHIEN I TYSKLAND EFTER HEGEL. 1872.

DEN ENGELSKE PHILOSOPHI I VOR TID. 1874.

OM GRUNDLAGET FOR DEN HUMANE ETHIK. 1876.

PSYKOLOGI i Omrids paa Grundlag af Erfaring. (1882). Sjette paa ny gennemsete Udgave. 1911.

FORMEL LOGIK. Til Brug ved Forelæsninger. (1884). Femte omarbejdede Udgave. 1907.

ETIK. En Fremstilling af de etiske Principer og deres Anvendelse paa de vigtigste Livsforhold. (1887). Tredie paa ny gennemsete og delvis ændrede Udgave. 1905.

PSYKOLOGISKE UNDERSØGELSER. 1889.

ETISKE UNDERSØGELSER. Om Muligheden af en filosofisk Etik. — Om Velfærdsprincipet. — Forholdsloven i Etiken. 1891.

SØREN KIERKEGAARD SOM FILOSOF. 1892.

KONTINUITETEN I KANTS FILOSOFISKE UDVIKLINGSGANG. 1893.

DEN NYERE FILOSOFIS HISTORIE. En Fremstilling af Filosofiens Historie fra Renaissancens Slutning til vore Dage. To Bind. (1894–95). Anden gennemsete Udgave. 1904.

JEAN JACQUES ROUSSEAU og hans Filosofi. (1896). Anden Udgave. 1912.

KORT OVERSIGT OVER DEN NYERE FILOSOFIS HISTORIE. (1898). Fjerde paany omarbejdede Udgave. 1910.

MINDRE ARBEJDER. Første Række. 1899.

DET PSYKOLOGISKE GRUNDLAG FOR LOGISKE DOMME. 1899.

VED AARHUNDREDESKIFTET. Tale holdt paa Københavns Universitet. 1901.

RELIGIONSFILOSOFI. (1901). Andet Oplag. 1906.

FILOSOFISKE PROBLEMER. 1902. (Universitetsprogram).

OM NOGLE RELIGIONSFILOSOFISKE ARBEJDER fra den nyeste Tid. 1903. (Universitetsprogram).

MODERNE FILOSOFER. 1904.

MINDRE ARBEJDER. Anden Række. 1905.

DANSKE FILOSOFER. 1909.

DEN MENNESKELIGE TANKE, dens Former og dens Opgaver. 1910.

RELIGION OG VIDENSKAB. 1910.

UDVALGTE STYKKER af dansk filosofisk Litteratur. Med Indledninger af *Harald Høffding*. 1910.

PERSONLIGHETSPRINCIPEN I FILOSOFIN. Stockholm 1911.

HARALD HØFFDING

MINDRE ARBEJDER

TREDIE RÆKKE

KØBENHAVN OG KRISTIANIA

GYLDENDALSKE BOGHANDEL

NORDISK FORLAG

1913

KØBENHAVN — GRÆBES BOGTRYKKERI

INDHOLD

Side

1. Aandelig Kultur (1912) 1
2. En filosofisk Bekendelse (1904) 18
3. Begrebet Villie (1905; 1912) 28
4. Human Etik (1901) 54
5. Sociologi og Etik (1904) 68
6. En Sygehistorie (1901) 78
7. Platons Symposion (1905) 83
8. Demokritos og Platon (1909) 94
9. Epiktet og Kristendommen (1912) 102
10. Marcus Aurelius (1912) 107
11. Rousseau og det nittende Aarhundrede (1912) 120
12. Rousseau og Religionen (1912) 142
13. Goethe og Filosofien (1907) 162
14. Ved Schillerfesten (1909) 176
15. Napoleon og Filosofien (1906) 184
16. Kierkegaard og Nietzsche (1911) 189
17. Ved Mindefesten for Krøyer (1909) 196
18. Darwin og Filosofien (1909) 202

[1]

AANDELIG KULTUR[1)].

Alt hvad der i vore Dage kuer det menneskelige Aandsliv, kan udledes af en eneste Aarsag, som selve Aandslivets Udvikling gennem de sidste Aarhundreder har medført. Det har større Betydning at søge at finde denne Aarsag end at klage over Tidens Udvorteshed, dens Opgaaen i ydre Forhold og Opgaver, over den overvættes Rolle, Tekniken spiller paa alle Omraader, eller over den overstadige Iver for at komme frem i Verden for enhver Pris. Ti den store Energi, der udfoldes udadtil, behøver ikke at føre til, at det indre Liv lider Skade. For mit Vedkommende maa jeg udtale, at jeg paa min Vej stadigt træffer mange Vidnesbyrd om aandelig Sans, om Trang til at fordybe sig i det indre Livs Opgaver og om alvorligt Arbejde paa at tilfredsstille denne Trang, Vidnesbyrd, der i mine Øjne ere af saa meget des større Værdi, som Aandslivets Kaar paa mange Maader hæmme baade Sansen, Trangen og Arbejdet.

Den hæmmende Aarsag finder jeg som sagt i Noget, den aandelige Udvikling har ført med sig, og som stiller vor Tid dens vigtigste Problem. Det er Arbejdsdelingens Indtrængen paa det aandelige Omraade, der betinger Grundproblemet for aandelig Kultur i vore Dage, ligesom dens Optræden paa den materielle Kulturs Omraade stiller
[2] det sociale Problem i snevrere Betydning. I videre Betydning er ogsaa Aandskulturens Problem en Del af det sociale Problem.

Det er Deltheden indenfor Aandslivet, som volder Vanskelighederne. Videnskab, Kunst og Religion staa mere og mere som selvstændige, maaske endog stridende Magter overfor hverandre, dele Sindet hos den Enkelte og dele Samfundet i Kredse, som ofte ikke forstaa hverandre. Siden Middelalderens Slutning er denne Modsætning bleven mere og mere udpræget. I Middelalderens store Tid arbejdede Tanken, Fantasien og Følelsen harmonisk sammen, og Aandens Verden udgjorde en Helhed, der fik sit klassiske Udtryk i Dantes store Værk. Et saadant Værk, i hvilket alle aandelige

[1)] Forelæsninger i Kristiania. Marts 1912.

Interesser paa én Gang kunde finde Udtryk og Tilfredsstillelse, er utænkeligt i nyere Tider.

Rousseau var den, der først saa Problemet. Det laa til Grund for hans Slagord om at vende tilbage til Naturen, et Slagord, han selv har givet den bedste Fortolkning i Fordringen om, at Mennesket igen skal blive en Enhed: Rendez l'homme un! Schiller følte Problemets Brod, hvad der mærkes i hans „Briefe über ästhetische Erziehung". Romantiken mente at have fundet Vejen tilbage til Aandslivets Enhed, idet den forkyndte, at den højeste Videnskab, den store Kunst og den sande Religion i deres Væsen vare Et, kun forskellige Former for et og samme Aandsindhold. Denne Forkyndelse vakte paa de forskellige Omraader mange Spirer til Liv og Udfoldelse, men dels bevægede den sig for meget paa Fantasiens og Sværmeriets dunkle Veje, dels blev den hurtigt taget i den politiske og kirkelige Reaktions Tjeneste[1)]. Og i Løbet af det nittende Aarhundrede skiltes Vejene endnu mere end før. Videnskaben — som Naturvidenskab, historisk Forsken og filosofisk Gransken — gaar stedse med større Sikkerhed og Selvbevidsthed sine egne Veje, stiller mere og mere sine Spørgsmaal og forlanger sine Svar efter Synsmaader, som hverken Religionen eller Kunsten kende. Og Kunsten udspringer mere og mere af Trang til et Liv i Skuen og i Stemning, forskelligt fra det Liv, der føres, *[3]* hvor intellektuel eller religiøs Interesse raader. Religionen endeligt bliver mere og mere klar over, at den hverken skylder Tanken eller Billedtrangen sin Tilværelse[1)], og da den dog ikke tør opgive sine hævdvundne Former og Institutioner, klamrer den sig til disse som en Nødhjælp, lukkende sine Øjne, bevidst eller ubevidst, for Aandslivets andre Sider.

For mit eget Vedkommende har dette Problem fulgt mig fra min Ungdom. Det var netop i den sidste Trediedel af det nittende Aarhundrede — her i Danmark især ved Kierkegaards Optræden —, at Modsætningen mellem Aandslivets forskellige Retninger blev saa stærkt udpræget. Jeg tør ikke sige, at jeg har vundet nogen Løsning, der kan have almen Betydning. Men der er Tanker, der stedse mere have trængt sig frem og vundet Bekræftelse for mig, og som jeg her vil søge at udvikle. Og der er Spor, som jeg anser det for værdt at forfølge.

Allerede Rousseau indsaa, at Modsætningen mellem Natur og Kultur falder bort,

[1)] Smlgn. om forskellige herved medvirkende Forhold: *Mindre Arbejder. Første Række.* p. 202—209.

[1)] Den katolske Kirke anerkender slet ikke dette. Den finder den vigtigste Aarsag til Modernismen (den Retning, der udelukkende vil støtte sig til psykologiske Motiver og historiske Undersøgelser ved Behandlingen af det religiøse Problem) deri, at man i sin Blindhed ikke mere anerkender Gyldigheden af Beviserne for Guds Tilværelse, saaledes som Middelalderens store Skolastikere fremstillede dem. En interessant og indholdsrig Fremstilling fra katolsk Synspunkt giver *Anton Gisler: Der Modernismus.* (Köln 1912).

naar Kulturen selv staar som en Udfoldelse af Naturen. Saaledes maa alle Former for aandelig Kultur, Videnskab, Kunst og Religion, tilsidst vise tilbage til den menneskelige Personlighed, dens Trang og dens Evne. Ud fra denne Kilde fornys Kulturen atter og atter i Historiens Løb, og der er ingen anden Kilde til Fornyelse for den. Det er personlige Kræfter, der virke paa alle tre aandelige Omraader, Kræfter, der ikke kunne virke, uden at der stadigt ogsaa rører sig en personlig Trang til at udløse dem. Det er da en Maalestok for en Retning i aandelig Kultur, om den kan godtgøre sin Sammenhæng med det personlige Livs Evne og Trang. Jeg betragter da de tre Aandsformer fra dette Synspunkt.

[4] I mine Helsingforsforelæsninger, der ere udkomne paa Svensk under Titel „Personlighetsprincipen i Filosofin“ (Stockholm 1911), har jeg behandlet nogle af de i det følgende drøftede Spørgsmaal fra en anden Side, idet jeg gaar ud fra Personlighedsprincipet og viser dets Forhold til og Betydning for Videnskab, Etik og Religion. Jeg søger nu i det Følgende omvendt at vise, hvorledes Videnskab, Kunst og Religion vise tilbage til Personlighedsprincipet. De to Behandlingsmaader supplere hinanden, og efter Sagens Natur ville beslægtede Tanker fremkomme ved dem.

I

Videnskabelig Kultur forudsætter, som al sand Kultur, selvstændigt, personligt Arbejde med Livets og Tilværelsens Problemer, de store, som de smaa. Den kan ikke blive til ved blot Overlevering og Belæring. Strengt taget er det kun de store, geniale Banebrydere, der besidde sand videnskabelig Kultur; de frembringe eller udfinde de Forudsætninger, det Grundlag, hvorpaa de følgende Tider arbejde. At drage Slutninger eller foretage specielle Anvendelser af Forudsætninger, der allerede ere opstillede, er ikke saa oprindeligt et Aandsarbejde som det at opstille selve disse Forudsætninger paa første Haand. Men det er dog stadigt et Arbejde, der kræver Selvstændighed, og i hvilket Personligheden maa sættes ind, et Arbejde, der staar højt over den blotte Tilegnelse og Tilslutning. Denne sidste staar saa igen over den rene Modtagen i Tillid til Overleveringens Rigtighed.

Jo fjernere en Kundskab staar fra selve den oprindelige Kilde, des mere staar den som noget for Personligheden Fremmed, maaske endog som noget Fjendligt, Noget, der strider mod, hvad Personligheden selv i sin uvilkaarlige Higen søger at holde fast, og derfor som Noget, den søger at skyde tilside eller at glemme.

Der ligger her et stort Problem. Alle kunne ikke øse Kundskaben ud af dens første Kilder, og dog har Kundskaben kun Værdi som selvvunden. Det gælder for dem, der

skulle udbrede den Kundskab, de selv paa mere selvvirksom Maade have erhvervet, *[5]*
at vække til et Tankearbejde, der gør Tilegnelsen saa selvstændig som muligt. Kun da bliver den store Undren til, der ikke blot er Visdommens Begyndelse, og kun da kan Videnskabens Betydning for det personlige Liv blive klar. Ti denne Betydning beror ikke paa de blotte Resultater, der maaske kunne meddeles aldeles afset fra de Veje, ad hvilke de ere vundne, og som ofte kun værdsættes paa Grund af deres praktiske Betydning. Men den beror først og fremmest paa, at Videnskab er Menneskeaandens eget Værk, som den ikke i Længden vil kunne fornegte.

Hele den nyere Filosofi er paa en vis Maade et stort Arbejde paa at godtgøre Videnskabens Sammenhæng med Personligheden. Spørgsmaalet har her først og fremmest været det: hvilke aandelige Kræfter lægger Videnskaben Beslag paa, — hvilke Forudsætninger hviler den paa, — og hvilke Fordringer stiller den til os? — Kant blev Erkendelsesteoriens egentlige Grundlægger ved at stille disse Spørgsmaal. Og han fandt, at hvad der virker i det videnskabelige Arbejde, ikke er Andet end, hvad der virker i alt Sjæleliv, fra det laveste til det højeste. Overalt kundgør der sig en Stræben efter at samle og ordne de mangfoldige Paavirkninger, et levende Væsen er underlagt. Ved det simpleste Sansebilledes Tilbliven som i den højeste Kunst, ved den elementære Opfattelse som ved den mest stringente Slutten gør en og samme Grundform sig gældende, idet der stræbes efter Sammenhæng og Enhed. Det er Aandslivets uvilkaarlige Virkemaade, vi her staa overfor, og det er Filosofens Opgave at blive sig den klart bevidst og at paavise de speciellere Former, i hvilke den fremtræder. Det er da netop Videnskabens Opgave at arbejde paa at hævde Personlighedens Enhed overfor den Mangfoldighed, Tilværelsen frembyder, og de Fordringer, Videnskaben stiller til os, falde derfor ikke udenfor Personlighedens Omraade, komme ikke til denfra en den fremmed Magt. Det er en betydningsfuld Side af Personlighedens eget Væsen, der fyldestgøres gennem det videnskabelige Arbejde.

Medens den fra Kant stammende filosofiske Retning, den saakaldte Kriticisme, især lægger Vægten paa de Former, i hvilke Tankearbejdet foregaar, betoner en anden *[6]*
erkendelsesteoretisk Retning, den saakaldte Pragmatisme, de Interesser og Formaal, der til forskellige Tider og paa forskellige Omraader sætte Tankearbejdet igang. Al Videnskab udvikler sig først af praktiske Interesser, af Stræben efter at finde Midler for Livets Opholdelse og Udvikling. Senere kan der opstaa en rent teoretisk Interesse, og den bestemmer da, hvilke Spørgsmaal der skal stilles, og hvorledes de skulle formes. Ogsaa denne Retning viser da tilbage til Personligheden, til dens Formaal, dens Interesser, og det, idetmindste tilsyneladende, paa en mere direkte Maade end

Kriticismen.

Forskellen mellem de to Retninger er især den, at den ene lægger Vægten paa Tankelivets stadige Former, den anden paa dets stadigt skiftende Interesser og Opgaver. Den ene er tilbøjelig til at tro, at der gives visse Tankeformer („Kategorier"), som kunne findes en Gang for alle, og som staa fast en Gang for alle; den anden er tilbøjelig til at tro, at med Interesserne ville ogsaa Formerne uden videre kunne skifte.

Interesse og Form kunne ikke skilles i Tankelivet. Der er en stor Interesse, der bærer dette, Interessen for Sandhed, og ingen anden Interesse kan i Længden modsætte sig den eller føre uden om den. Og hvad Sandhed er, den Sandhed, et Menneske skal kunne opnaa, — det følger af Menneskets egen Natur, af dets nødvendige Stræben efter Enhed og Sammenhæng. Hvad Mennesket søger, naar det søger efter Sandhed, er den størst mulige Sammenhæng mellem den størst mulige Mængde af Iagttagelser. Erkendelsesarbejdet gaar derfor i to Retninger: at samle eller frembringe saa mange Iagttagelser som muligt, og at paavise saa inderlig og lovmæssig en Forbindelse mellem dem som muligt. Det er det store Ideal, der nu engang er fremtraadt for Slægten, og som den ikke kan fornegte. Det fører til stedse fornyet Stræben og Arbejde. Enhver Paastand om at have fundet Sandhed paa et eller andet Omraade vurderes efter den Maalestok, dette Ideal indeholder[1)].

[7] Ligesom vi i etisk Selvbeherskelse bøje vore øjeblikkelige og elementære Drifter ind under den Lov, der er given med vort etiske Ideal, saaledes bøje vi i intellektuel Selvbeherskelse vore Yndlingsmeninger, Indfald og Ønsker ind under Sandhedens store Lov. Som en stor Naturforsker har sagt: „Maatte vi ikke skamme os i vort Inderste, naar vi grebe os selv i at ville have en anden Sandhed end den virkelige?" —

Men det er hermed ikke givet, at denne Maalestok kan anvendes overfor Alt, hvad der rører sig i det personlige Liv. De Former, med hvilke Videnskaben til given Tid kan arbejde, rumme ikke Alt, hvad Personligheden oplever og erfarer. Videnskaben søger en stor, omfattende Sammenhæng, indenfor hvilken ogsaa Personligheden skal finde sin Plads; men Personlighedens Indhold kan være saa rigt og mangfoldigt, at hin Sammenhæng kommer til at staa som abstrakt og tom overfor det. Indhold og Omfang komme her, som saa ofte, til at staa i omvendt Forhold til hinanden. Hver

[1)] Det er paa Grund af denne Tankegang, som først fremstilledes i mit Program om „Filosofiske Problemer" (1902), senere i „Den menneskelige Tanke" (1910) p. 257—265, at jeg i det ovennævnte katolske Værk (Anton Gisler: *Der Modernismus.* 1912. p. 406 f.) regnes blandt „Modernisterne"; det Afgørende er „den skæbnesvangre Vildfarelse", at Sandheden ikke længere defineres som Erkendelsens Overensstemmelse med Genstanden. Dog stilles jeg der nærmere ved Pragmatismen, end jeg i Virkeligheden staar. Smlgn. „Den menneskelige Tanke" p. 270—273.

ejendommelig Personlighed gør sine særlige, individuelle Erfaringer, som ingen Anden kan gøre, og er derfor mere end et Exempel paa en almindelig Lov. Der gives det, vi maa opleve og erfare paa første Haand for at være Menneske paa første Haand. Gives der nogen anden Form for aandelig Kultur, i hvilken disse rent personlige Oplevelser og Erfaringer kunne finde Udtryk?

Dette Spørgsmaal leder over til en Betragtning af Kunsten og af Religionen.

II

Videnskaben er et Værk af personligt Arbejde, og kun forsaavidt den er det, er den et Led i sand aandelig Kultur. Selve det personlige Liv, af hvilket Videnskaben, hvor den øves paa første Haand, udspringer, er en af Videnskabens Genstande, hører ind i *[8]* den store Sammenhæng, det er dens Opgave at udgranske; men her er der stedse Noget, der ikke helt kan omsættes i videnskabelig Form. Den mest specielle og individuelle Livserfaring, den, der bestandigt maa gøres paany, af samme Menneske eller i en ny Slægt, altid under nye Forhold, — den staar stedse med en vis Selvstændighed overfor den Videnskab, Samtiden formaar at yde. Gives der da nogen Form for aandelig Kultur, som kan skaffe Form og Udtryk for den?

Og desuden — selvom vore Erfaringer fuldtud indgaa i den store Sandhedsverden, Videnskaben bygger paa, vil der dog være Trang til et mere umiddelbart Udtryk for dem, et Udtryk, i hvilket alle Sider i vort Væsen, Haab og Frygt, Længsel og Vemod, Glæde og Sorg, komme til Orde og faa Lov at røre sig overfor det, vi have erfaret.

Ad begge Veje føres vi over til Kunsten. Det er en væsentlig Side af dens Opgave, der er antydet ved dem.

Et meget levende og inderligt Forhold til Kunsten kan vor Tid ikke siges at have. Den originale Produktion er ikke stor og ikke dybtgaaende. Store kunstneriske Kræfter mærkes ikke at være i Bevægelse. Og for vor Tids strengt arbejdende og nydelseslystne Mennesker er Kunsten væsentligt Adspredelse og Afspændelse, et Middel, ikke noget i sig selv Værdifuldt, der drager og udvikler ved selve de Fordringer, det stiller.

I en vis Forstand skal Kunsten ogsaa være Middel. Den skal tilfredsstille Trangen til Billeder, der vise os Livet i dets Fylde, uden at de Fordringer til Tanke og Villie, det virkelige Liv stiller, rettes til os. Den skal fremstille for os de rent individuelle Stemninger, Karakterer, Situationer og Skæbner, som Videnskaben ikke kan lade komme til deres fulde Ret. Det betegner et stort Fremskridt, naar Livet kan nydes i et Billede; det er et Tegn paa, at den blinde Livstrang ikke er enevældig, — at der i hvert Tilfælde er Pauser i dens Virken. Om der i de Billeder, der fremstilles, udtrykkes

Regler eller Undtagelser, kan Kunsten selv ikke afgøre. Men det er netop den skarpe Modsætning mellem Regel og Undtagelse, vi i Kunsten for en Stund befries fra. Der
[9] gives intet absolut Hæsligt. Alt har sin karakteristiske Side, ved hvilken det udfylder en Plads i den store Sammenhæng. Her lades Intet ude. Selv det Flygtigste fastholdes, selv det Sørgeligste fortones, selv det Overstadige harmoniseres gennem en karakteristisk Form.

Endnu mere end for Beskueren er for Kunstneren selv Kunsten en Frigørelse. Den forudsætter for det Første en fri Brug af aandelige Kræfter, en Udløsning af Energi, uden at Livets praktiske Krav umiddelbart foranlediger den. Og den gør det muligt for Kunstneren selv, endnu mere end for Beskueren, at hæve sig over Alt, hvad der kan kue og hilde. Gennem Rækken af store Kunstneres Værker kan deres personlige Livsudvikling og Livskamp læses. Den moderne Literaturpsykologi har Fortjenesten af at have fremdraget dette Synspunkt, som den dog maaske lægger for stor Vægt paa.

Men ligesom Videnskaben stiller Kunsten sine Fordringer, og uden det vilde den ikke være Led i aandelig Kultur. Disse Fordringer stilles til selve Personligheden, baade Beskuerens og Kunstnerens. Der maa kræves Arbejde, for at det kan blive Livets virkelige Indhold, der omsættes i Billedet eller genfindes i Billedet. Det er (som Poul Møller udtalte i sin Recension af „Extremerne“) Tegn paa en Kunstperiodes Opløsning, naar Poesien dyrkes og kendes paa anden Haand, saa at der leves et blot Tilskuerliv, uden at virkelige Oplevelser udgøre det Malm, der udhamres til Kunstværkerne. Senere har Kierkegaard i, hvad han kaldte „det æstetiske Stadium“, skildret en Maade at tage Livet paa, der gør Alt til Leg, baade Livet og Kunsten. Og Henrik Ibsen har i det store Digt „Paa Vidderne“ — Modstykket til „Brand“ — skildret, hvorledes man kan drage sig ud af Livet og se det ligesom i Fugleperspektiv, som et Billede, indenfor hvis Ramme selv de Nærmestes Skæbne kun bliver et effektfuldt Element, — og hvorledes en aandelig Forstenelse, en Ophævelse af al Følelse og al Stræben bliver Følgen heraf. Som i „Brand“ den ubændige Villen, der blot følger den formelle Konsekvens' Lov, fører op i den golde Fjeldørken, saaledes er det her den ved Fortabelse i blot Beskuen frembragte Villiesløshed, der fører sammesteds hen.

[10] Som Videnskaben er ogsaa Kunsten et Omraade, der stiller os store Formaal, i hvis Tjeneste vi kunne voxe. Den skal aabne vore Øjne for, hvad vi ikke gerne se, — det Bitre, Pinlige og Disharmoniske i Livet, — saavel som for, hvad vi ikke altid selv kunne faa Øje paa, — det Store og Høje, som vi maaske ikke troede, var muligt. I den store Kunst løber Mennesket ikke op paa Vidderne for at slippe for at være med i Livet, men faar Sans og Evne frigjort, renset, udvidet, saa et større Blik og et kraftigere Tag

paa Livet bliver muligt.

Men tilsidst beror Alt paa Livets Kunst. Kun naar Livet er stærkt og stort, kan Kunsten være det. Jo kraftigere og alvorligere vi tage Livet, des større Mulighed for Poesi vil Livet indeholde, en Poesi, som ikke kommer udefra, men er en Klang, der udløses ved selve den store Livsbevægelse, og som vi mærke, om ikke midt i Arbejdet, hvor den fødes, saa dog i de Tider, hvor Efterdønningerne fra Arbejdets og Kampens Stemninger opfylde Sindet.

Vi maa selv blive Kunstnere, hvis vi ville vide, hvad Kunst er, ligesom vi selv maa tænke, hvis vi ville vide, hvad Videnskab er. Livspoesien er det Væld, hvoraf de store Kunstnere øse, og hvoraf vi alle kunne øse, naar vort Sind oplades derfor. Det er vel kun Geniet, der kan forme Billeder og Symboler, der kunne blive Alles Ejendom, men vi kunne alle — saa sandt vor Personlighed og vort Liv har sin ejendommelige Nuance, sin særlige Skæbne — forme Billeder og Symboler, i hvilke vor Erfaring finder Udtryk, og ere vi aldeles berøvede denne Evne, forstaa vi ikke Kunsten. Den æstetiske Kultur fordrer Selvvirksomhed, ligesom al sand Kultur.

Men nu klage jo Digterne over, at de ikke kunne udtrykke Alt, særligt ikke det Herligste, — at de ikke kunne drage Livet selv ind i deres Digte! Der er, klager Schack Staffeldt, to Verdener, som ikke kunne forenes, og mellem hvilke der maa vælges.

> Ingen knytter Billedet til Tingen,
> Ingen Idealet til dets Præg:
> Mellem Syn og Eje svæver Livet;
> Vælg, ti kun det Ene er dig givet.
> (Den unge Digters Klage).

Guyau skildrer Digterens Lidelse (Le mal du poëte) ved, at Virkeligheden er rigere *[11]*
end Digtet:

> Je me sens trop petit pour l'immense univers . . .
> Je sens trop pour le dire, et pourtant le silence
> M'oppresse comme un poids.

Nietzsche stiller Livet over Kunsten, som han stiller Kunsten over Videnskaben: Livets overstrømmende Fylde og Kraft kan hverken finde fuldstændigt Udtryk i Kunst eller i Videnskab!

Men i saadanne Udtalelser ligger netop den Erfaring, at den dybeste Poesi er Et med selve Livet og derfor ikke føles som et fra selve Livsførelsen og Livsgangen

forskelligt Element. Hvis al den bundne Kraft udløstes, vilde Livet stanse med det Samme. Vi behøve ikke at vælge mellem Syn og Eje, naar Ejet, Livet selv, føder de højeste Syner.

Var vor Kreds end lille, og vor Villies Rækkevidde begrænset, saa kundgør dog Menneskelivets Kaar sig i det Smaa som i det Store. Og ofte ere de største Billeder af Livet, dets Gang og dets Værd udsprungne af Livsskæbner, der udadtil vare uanseelige, til Forundring for dem, der ikke troede, at noget Stort kunde komme fra Galilæa. I Enhver af os rører Livet sig — naar der virkeligt er Liv i os — paa en Maade, paa hvilken det ikke rører sig noget andet Sted.

Mesteren for alle Mestre har dette for Øje, naar han siger (A. Winters Tale):

> Over den Kunst,
> Der, som du siger, hjælper paa Naturen,
> Staar der en Kunst, Naturen selv har skabt!

Det er denne Naturens egen Kunst, der rører sig i eller uvilkaarligt øves af Enhver, som lever Livet helt og fuldt og efter sin inderste Personligheds Medfør. — Kan der gives nogen aandelig Livsform, der overgaar denne i Værdi og i Betydning? Skulde det ikke forholde sig saaledes, at vore dybeste personlige Oplevelser og Erfaringer saavel som vore højeste Tanker kunne vi kun udtrykke i poetisk Form? — Før vi besvare
[12] dette Spørgsmaal, maa vi undersøge Religionens Stilling til aandelig Kultur.

III

Det er ved det religiøse Problem, at Arbejdsdelingens Følger for det aandelige Liv ganske særligt fremtræde. Den Selvstændighed, som Videnskab og Kunst hver for sig have naat i den nyere Tid, have de vundet paa Religionens Bekostning. Ti der var en Tid, da Religion var Indbegrebet af Menneskenes hele aandelige Kultur. Enten var det saaledes, at den var det ene Fornødne, mod hvilket alt Andet, der aandeligt talt kunde lægge Beslag paa Menneskenes Hjerter, stod som værdiløst eller endog som en Hindring, der skulde skydes tilside. Eller ogsaa var det saaledes, at Religionen selv indenfor sin Ramme tilfredsstillede alle aandelige Fornødenheder, — paa en Gang tilfredsstillede Erkendelsestrangen og den kunstneriske Trang. Saaledes er det ikke mere. Religionen har faaet Videnskaben og Kunsten udenfor sig. Deraf kommer netop Deltheden i det moderne Liv. Skal Religionen nu ikke ogsaa have Livet udenfor sig, maa den stedse paany fremgaa af Livet, af den personlige Livserfaring hos de Enkelte. Ligesaa lidt som man kan have virkelig Videnskab eller Kunst paa anden Haand,

ligesaa lidt, og endnu mindre, kan man have Religion paa anden Haand. Enhver maa være sin egen Præst, ligesom hans Viden og hans Poesi maa være selvfrembragt. Selv de ærværdigste Traditioner ere ikke nok. De stamme jo desuden fra Tider, da der raadede helt andre aandelige Livsvilkaar end i vore Dage. Religionen maa udspringe paany af det Inderste i hver enkelt Personlighed, af de Oplevelser og Livsbevægelser, som kun han, og ingen Anden ganske paa samme Maade, har gennemgaaet. Det er Redelighed og Ærlighed, det først og fremmest gælder, og de blive først mulige ved at gaa tilbage til al Tros og al Livsanskuelses inderste Kilde i Personligheden.

Jeg tager her Religion i videste Betydning, om al personlig Tro eller Livsanskuelse. Jeg taler om Noget, der angaar ethvert Menneskes personlige Forhold til Livet, ikke blot om Religion i Betydning af en i bestemte Overleveringer, Dogmer og Kultusskikke *[13]* udformet Tro.

Men hvad har nu Filosofien med den at gøre?

Filosofi kan ikke frembringe Tro, hverken i videre eller i snevrere Betydning. Tro er selv en af Filosofiens Genstande. Filosofen spørger for det Første, om nogen Tro eller Religion kan løse Tankens Gaader. Han spørger for det Andet, hvilke sjælelige Kræfter og hvilken sjælelig Trang der træder for Dagen i Religionen. Og han spørger for det Tredie, hvilken Betydning Religionen kan have for en etisk Livsførelse.

Lad os betragte disse Spørgsmaal hvert for sig.

* *
*

Strax da den nyere Tids Filosofi og Videnskab blev grundlagt, udtalte dens Ordførere overfor Angrebene fra Religionens Side, at Religionen ikke var Videnskab og ikke kunde lære os Videnskab, og at man derfor fra religiøs Side burde lade Videnskaben gaa sin egen Gang og ad sine egne Veje. Udtalelser i denne Retning fremkom baade fra Giordano Bruno, hvem de dog ikke frelste fra Døden paa Baalet, fra Galilei, hvem de dog ikke reddede fra Domfældelse og tvungen Tilbagekaldelse, og fra Spinoza, hvem de dog ikke reddede fra Forfølgelse. Hvad man dengang ikke vilde høre, gentages nu atter og atter af Religionens Forsvarere, naar disse da ikke høre til den katolske Kirke. Kun den katolske Kirke ser klart det for al dogmatisk udformet Religion Farlige i en saadan Indrømmelse.

Det er ikke, som man ofte mener, Videnskabens Resultater, der her ere afgørende, saa vigtige de end kunne være, hvad allerede Navnene Kopernikus og Darwin ville minde om. Men det Afgørende er Maaden at spørge paa og de Fordringer, der stilles

til Svaret. De Svar, Religionen giver, passe slet ikke til de Spørgsmaal, Videnskaben stiller. Egentligt giver Religionen kun et eneste Svar, ligegyldigt, hvilke Spørgsmaal der stilles. Den løser alle Gaader ved en Henvisning til den guddommelige Almagt. I
[14] sine „Dialoger“ lægger Galilei et saadant Svar i Munden paa den af de Samtalende (Simplicio), der forsvarer den gamle Verdensopfattelse. Overfor den Vanskelighed ved det gamle Verdensbillede, at hele Verden skulde dreje sig om Jordens lille Klode, siger Simplicio, at det jo dog for Gud er let at lade det Store bevæge sig om det Smaa som Midtpunkt. Men hertil bemærker saa hans Modstander, at i Forhold til Almagten bortfalder al Forskel mellem Stort og Smaat, og at det netop er derfor, at Gudsbegrebet ikke kan bruges i Videnskaben. Beraaber man sig paa et Under, hører al Erkendelse op; alle Forskelle og Forhold forsvinde overfor det Uendelige.

Naar vi komme ud over det Omraade, indenfor hvilket vore Tanker og vore Forventninger kunne bekræftes eller modsiges ved strenge Iagttagelser, bygge vi paa Analogier, der kun kunne have billedlig, symbolsk Betydning[1)].

Hvis Religionens Værdi beroede paa dens teoretiske eller intellektuelle Betydning, vilde den snart forsvinde af Aandens Verden. Den giver for dem, der spørge klart, ikke Svar paa et eneste Spørgsmaal. Derfor er ogsaa (især i den protestantiske Verden) Drøftelsen af det religiøse Problem gaaet over til den psykologiske og historiske Forsken.

* *
*

Hvad der holder Religionen oppe og stadigt bevirker ny Tilslutning til dens overleverede Former saavel som nye Forsøg paa Religionsdannelse, det er Motiver, der ikke høre hjemme paa Erkendelsens, men paa Følelsens og Villiens Omraade. Og det dybeste Motiv bestaar i en Trang til at have Sikkerhed for den stadige Bestaaen og Udfoldelse af, hvad der gør Livet værdt at leve. Hvad der er det Højeste for et Menneske, haaber han i sin Religion, vil ogsaa være det Højeste i Verden, eller det vil dog have sin faste Grund i Tilværelsen og vil sejre, i os og udenfor os, hvorledes
[15] det saa gaar med alt Andet. Et saadant Haab, fastholdt gennem Livet og under klar Forstaaelse af Verdens og Livets Gang og Skæbne, saaledes som den Enkelte kender den eller dog mener at kende den, — er det religiøse Urfænomen, som kan antage utallige forskellige Former, og som maa antage forskellige Former i de forskellige Personligheder.

[1)] Sml. Afhandlingen om Begrebet Analogi i *Mindre Arbejder. Anden Række.*

Naar man kalder en Religion eller en Tro højere eller lavere end en anden, saa er den eneste mulige Maalestok dels at finde i, hvad det er, Mennesket tillægger saa stor Værdi, at han haaber paa dets Bestaaen, men dels ogsaa i Vægt og Omfang af de Erfaringer, han har til Raadighed, og i den Energi, med hvilken Haabet fastholdes. — Det er netop de Synspunkter, Religionshistorikerne, uden altid at være sig det bevidst, anlægge, naar de anstille en Vurdering af de forskellige Religioner i Forhold til hverandre indbyrdes.

Vi saa, da Talen var om Videnskaben, at der stedse blev individuelle og specielle Erfaringer og Oplevelser tilbage, som hang sammen med den Enkeltes indre og ydre Livsforhold, og som ikke kunde udtømmes ved videnskabelige Synspunkter. Dertil høre nu først og fremmest de Erfaringer, der ligge til Grund for et Menneskes Tro. Men det er af største Betydning, at Mennesket gør sine Erfaringer paa første Haand og ikke af Overlevering eller Dogme faar Anvisning paa, hvad han skal prøve paa at erfare, hvilket let fører til, at man tvinger sig ind i en aandelig Livsform, der ikke passer for Personligheden, og derved udelukker sig fra at aflægge det Vidnesbyrd om Livet, som det er den ægte Religions Opgave at aflægge. Efterklang skal undgaas, paa Troens saavel som paa Kunstens og Videnskabens Omraade.

* *
*

Hvor nu Religion (Tro, personlig Livsanskuelse) er bleven til som Frugt af et Liv i store Idealers Tjeneste og i Arbejdet for at fastholde dem under Skæbnens Gang, der møde vi Billedet af en aandelig Kraft og Koncentration, af en Inderlighed og en *[16]* Sluttethed, der giver store religiøse Personligheder Plads blandt de Største i Aandens Verden.

Og her ligger i mine Øjne det afgørende Problem. Kan denne inderlige og koncentrerede Art af personligt Liv bevares paa samme Vilkaar og i samme Former som i svundne Tider, og hvis den ikke kan det, maa der da ikke opstaa nye Former for et saadant Liv, dersom Aandslivet ikke skal miste i Kraft og i Dybde?

Efter min Opfattelse staa vi først ved Begyndelsen til en uhildet, dybtgaaende og rent menneskelig Behandling af disse Spørgsmaal. Dogmatiken og Kritiken have hver paa sin Maade hindret en saadan. Kræfterne have været taget i Beslag dels af at forme Livet efter overleverede Forbilleder, dels af at arbejde sig ud af Overleveringer. Nu skal først Livet selv have Ordet og vidne om sin virkelige Trang, om hvad man

behøver for at holde de højeste Værdier fast under Skæbnens Omskiftelser. Det er neppe det Samme, der er fornødent for Alle.

Paa en Jernbanerejse i Jylland hørte jeg engang en Bonde forklare en anden Forskellen mellem Teologi og Filosofi saaledes: „Teologi er Overtro, Filosofi er Vantro." — Jeg svarer kun herpaa for Filosofiens Vedkommende.

Filosofien er for mig ikke noget Negativt, men en fri Forsken over Aandslivets Natur og Vilkaar. Og den peger for mig klart hen paa, hvilke Betingelserne ere for fortsat Bestaaen af et dybt og kraftigt Aandsliv. Men da Filosofen ikke er Profet, kan han ikke garantere disse Betingelsers virkelige Indtræden. Da et saadant Aandsliv selv hører til det højeste Værdifulde, er det Filosofens personlige Haab, at det stedse paany vil udfolde sig. Dets største Fjender ere stædig Fastholden ved Former, der høre en svunden Aandskultur til, og blaseret Ligegyldighed for, hvad der ligger ud over de
[17] snevreste Interessers Kreds[1)]. Men hvis det lykkes at bevare Aandslivets Inderlighed og Sluttethed, vil det finde sit Udtryk, ikke i Dogmer eller Systemer, men i en stor og ægte Livspoesis Symboler. Og da ville de mislige Virkninger af Arbejdsdelingen paa det aandelige Omraade være overvundne. De delte Kræfter ville mødes, naar de hver paa sit Omraade gaa tilbage til den Kilde, hvoraf de tilsidst alle udspringe og næres.
[18]

[1)] Det gælder endnu, hvad Tegnér sagde for snart hundrede Aar siden:

> Det murkna gamla, det omogna nya
> med blind förbittring kämpa nu om verlden.

EN FILOSOFISK BEKENDELSE.[1)]

I Programmet for den filosofiske Afdeling af Harvard Universitet for 1904—1905 blev bekendtgjort, at En af de filosofiske Professorer [William James] vilde fremstille en Pluralisme paa Erfaringens Grundlag, og at i næste Semester hans Kollega [Josiah Royce] vilde fremstille en spekulativ Teori om det Absolute, og der blev føjet til, at „de Studerende saaledes vilde faa Lejlighed til at sammenligne to forskellige Opfattelser af Grundproblemerne: radikal Empirisme og Absolutisme."

Det er ikke meget ofte, at filosofiske Modsætninger udtales saa aabent og saa afgjort i den frie Drøftelses Aand. Da jeg selv havde drøftet Grundproblemer i en lille Bog („Filosofiske Problemer", Universitetsprogram 1902, oversat paa Tysk 1903, senere ogsaa paa Engelsk), og da jeg, under mit Ophold ved Harvard i Oktober 1904, var meget interesseret ved den Diskussion, der skulde indledes indenfor amerikansk Filosofi, foreslog Professor William James, at jeg skulde holde en Forelæsning for hans Studenter, i hvilken jeg fremstillede min egen Stilling i dette Spørgsmaal. Nærværende Afhandling giver det væsentlige Indhold af denne Forelæsning, men jeg har tillige fundet Plads for nogle Dele af et Foredrag, jeg holdt for den filosofiske Klub ved Wellesley College.

[19]

I

Pluralismen, d. v. s. Tendensen til at betone Fænomenernes Mangfoldighed og Forskellighed, har den store Betydning, at den stiller os Problemer. Baade Tænkning og Sansning forudsætte Forskel, Modsætning og Forandring. I den nyere Psykologi pege især Fechners Undersøgelser om Forholdet mellem fysisk Paavirkning og psykiske

[1)] Sammenarbejdet efter to Foredrag ved Harvard Universitet og ved Wellesley College i Efteraaret 1904.

Fornemmelser i denne Retning. Og hvad Tænkningen angaar, saa sættes den i stærkest Virksomhed, naar to Domme, der hver for sig synes begrundede, stride mod hinanden.

Der er sikkert al Grund til at betone dette Punkt under Filosofiens nuværende Stilling. Der er megen Metafysik i Luften, og man er ved at glemme, hvad man har lært af Positivismen og Kriticismen. Den gamle engelske Skole havde den Mission at fastholde Filosofernes Opmærksomhed ved Erfaringen, og den vakte den store Bevægelse imod Dogmatismen. Det er intet Tilfælde, at David Hume, den store Problemstiller, hørte til denne Skole. I Evolutionismen har denne Skole sagt sit sidste Ord, idet den udvidede Begrebet Erfaring til at gælde ikke blot det enkelte Individs Erfaring, men hele Slægtens organiserede Erfaring. Vi maa haabe, at en ny og frisk Vækkelse vil komme.

Pluralismen gør Verden ny for os og kræver en Revision af vore Kategorier, vore Principer og vore Metoder. Den menneskelige Aand er nu engang tilbøjelig til Dogmatisme. Vi ere tilbøjelige til at tro, at vi kunne udvikle, eller maaske allerede have udviklet Tanker, i hvilke al Existens kan finde sit Udtryk. Men, som en dansk Tænker, Søren Kierkegaard, har sagt: vi leve forlænds, men vi tænke baglænds. Forstaaelse kommer efter Erfaring. Kun naar Livet er sluttet, kan det helt forstaas. Det er nu engang vor tragikomiske Situation. Selv en guddommelig Tænker kunde kun forstaa Verden, naar Verdens Liv var endt.

II

Men Pluralismen som saadan bringer ingen Forstaaelse. At forstaa er at forbinde en Iagttagelse med andre Iagttagelser, at finde en forenende Tanke. Mangfoldighed
[20] i og for sig vilde kun gøre Beskrivelse og Ordning mulig, og det endda under den Forudsætning, at de mangfoldige Fænomener ikke ere blot forskellige, men ogsaa frembyde Ligheder. Den eneste Betydning af „Forstaaelse“, som Pluralismen kan anerkende, er Genkendelse, ikke Udledning eller Forklaring.

Vi maa nu meget ofte lade os nøje med at fastslaa en enkelt, isoleret Kendsgerning. Men saa stiller en saadan Kendsgerning os strax et Problem — netop formedelst sin Isolation. Et interessant Exempel herpaa have vi i vor Tids Botanik. Den hollandske Botaniker Hugo de Vries hævder, at der pludselig kan opstaa nye Typer. Store Variationer (ikke, som Darwin mente, smaa) ere ifølge de Vries Betingelse for Udviklingen. Men hvis det er saa, bliver det[1)] Naturvidenskabens Opgave at forklare, hvorledes denne Opstaaen af en ny Type var mulig, — at finde de skjulte Betingelser for, hvad der

[1)] Se *Hugo de Vries*: *Die Mutationstheorie.* I p. 366; II p. 662.

for vor Iagttagelse var en pludselig Fremtræden, — at opdage en Kontinuitet mellem den og andre Fænomener.

I mange Tilfælde have vi ogsaa fundet saadan Forbindelse eller Kontinuitet i Naturen, og det er Erkendelsens Ideal at finde den paa alle Iagttagelsesomraader. Vi forstaa kun ved Syntese, og derfor er Kontinuitetsprincipet al Videnskabs Forudsætning og Arbejdshypotese. Derfor maa vi ogsaa anerkende Kontinuitet som en Egenskab ved Tilværelsen. Vi have ingen Ret til at forudsætte, at den Kendsgerning, at Forstaaelse er umulig uden Forbindelse og Kontinuitet, skulde være uden Grundlag i selve Tilværelsen. Hvis vi ville bygge vor Filosofi paa Erfaringen, maa vi lade Forbindelse, Enhed og Kontinuitet ligesaa vel komme til deres Ret som Forskel og Mangfoldighed. Erfaring viser os begge Dele, og derfor kan Pluralismen ikke være Filosofens sidste Ord. Og der er en indre Sammenhæng mellem Kontinuitet og Mangfoldighed. Alle Egenskaber, Kræfter og Karaktermærker, som vi tillægge de enkelte Elementer eller Ting, som Pluralismen antager, kendes kun gennem disse Elementers eller Tings Forbindelse med en hel Tingenes Orden. Vi kunne f. Ex. kun tillægge et Væsen Energi, fordi vi erfare, at det faktisk udfører et Arbejde, idet visse indtrædende Forandringer have *[21]* deres Grund i det. Hvis det var helt isoleret, kunde vi ikke tillægge det noget Prædikat, ja, vi kunde slet ikke kende det.

Det er maaske umuligt at udvikle en metafysisk Teori, der kan give begge Kendsgerninger deres Ret. Men det maa ikke forlede os til at glemme Problemet.

III

Jeg for min Del kalder mig Monist, fordi Forbindelse og Kontinuitet forekomme mig at være betydningsfuldere Kendsgerninger end Mangfoldigheden. Det er jo, som sagt, kun gennem deres indbyrdes Forbindelse, at Tingene kunne forstaas. Enhver Forskel og Mangfoldighed forudsætter en dybere Kontinuitet, som det er vor Opgave at finde. Men da en absolut Monisme ikke kan gennemføres, kalder jeg mig kritisk Monist, idet Ordet „kritisk“ her tages i samme Betydning, som da Kant kaldte sin Filosofi kritisk Filosofi. En fuldkommen og altomfattende Syntese er for os stedse et Ideal, der maa kæmpe for sin Tilværelse. Enhver Helhed, vi finde i Naturen, har en Historie; den har udviklet sig gennem Vekselvirkning af Elementer, og den forudsætter Forskelligheder i Elementernes Natur og Tendenser. Som kritisk Monist siger jeg: Hvis vi ikke kunne gennemføre det monistiske Ideal, kunde Grunden være den, at Virkeligheden („Verden“, Tilværelsen) ikke er færdig, men endnu er i fuld Udvikling. Verden vilde kun være absolut forstaaelig, hvis den til et eller andet Tidspunkt kunde

kendes helt udviklet. I hvert Tilfælde er der en Ting, som ikke er færdig, nemlig vor Tænkning, som jo dog ogsaa er et Element i Virkeligheden! Det er de store rationalistiske Systemers — Platon's, Spinoza's og Hegel's — forunderlige Modsigelse, at de ikke kunne forklare selve den stræbende og kæmpende Tanke, hvis Værk disse Systemer ere.

Tankens Ufuldendthed, Nødvendigheden af stedse fornyet Stræben efter Sandhed har maaske sin Grund i, at der opstaar nye Elementer indenfor Tilværelsen. I saa Fald
[22] vilde det ikke blot være os, der opdage Noget Nyt, men det vilde være Tilværelsen selv, der fornyedes og maatte bringe sine nye Elementer i Sammenhæng med de ældre. Der vilde da være en indre Sammenhæng mellem vor kæmpende Tanke og Tilværelsens Væsen. — Dette er min Metafysik, hvis jeg har nogen. —

Ogsaa Problemet om Aand og Materie betinges maaske ved vor Erkendelses Ufuldstændighed. Der er ingen Nødvendighed for et Valg mellem Spiritualisme og Materialisme, med mindre Aand og Materie forudsættes at staa i kontradiktorisk (toleddet) Forhold. Et saadant Forhold antager man ofte rent dogmatisk. Men Tilværelsen kunde, som Spinoza lærte, have flere Former, Egenskaber eller Attributer, end vor Erfaring udviser. Den kritiske Monisme peger paa den Mulighed, at ikke alle Betingelser for Problemets Løsning er givne.

IV

Det er ingen Ulykke, at en absolut Systematisering af vor Erkendelse ikke er mulig. Filosofiens Historie viser os, at Systemerne have mest Energi, Dybde og Frihed i deres første Opstaaen, in statu nascenti. Efter den moderne Behandlingsmaade bliver Filosofiens Historie mere og mere bygget paa en Undersøgelse af Tænkernes første Gennembrud, deres Tankeimpulser og deres ledende Erfaringer, ikke blot af de færdige Systemer. Og selv i sin færdige Form er et System kun et Middel til at forstaa os selv og Verden. Det er et Forsøg paa at prøve visse Tankers og Erfaringers Styrke og Betydning. De store Systemer ere Projektioner, elektriske Lyssøgere, ved hvis Hjælp vi søge at udforske Mørket.

Men den Tanke, ved hvis Hjælp vi finde vor Vej gennem Tilværelsen, er selv kun en Del af Tilværelsen, — og vi vide ikke, hvor betydelig en Del af Tilværelsen den er. Kan Tilværelsens hele Indhold omsættes i Tankens Form? Kunne vi, som den metafysiske Idealisme vil gøre, opfatte Verden i dens inderste Grund som Udtryk for Tanke? — For mit Vedkommende er jeg klar over, at al saadan Idealisme grundes paa en Analogi, der ikke kan faa Erfaringens Bekræftelse. En videnskabelig Brug af Analogien er kun

mulig, naar vi belyse et Erfaringsomraade ved Hjælp af et andet Erfaringsomraade; her er Bekræftelse mulig, idet Analogiens Konsekvenser kunne sammenholdes med *[23]* den fremadskridende Erfaring. Men naar vi hævde en Analogi mellem en Del af Tilværelsen og Tilværelsen betragtet som et Hele, er ingen Bekræftelse mulig. Her fører Analogien hurtigt ud over Videnskabens Grænser og faar da kun poetisk Værdi, — hvis den overhovedet har nogen Værdi. Hvis Metafysikeren er et Geni, bliver det maaske ophøjet Poesi, der saaledes bliver til, — dog en Poesi af mere intellektuel og mindre emotionel Karakter end den Poesi, der er indeholdt i de store Folkereligioner, der ogsaa ere grundede paa Analogi. —

Jeg maa berigtige mig selv: vi bør ikke sige „kun Poesi". Vore dybeste Livserfaringer kunne kun udtrykkes i poetisk Form. Der gives en Livspoesi, som er en meget alvorlig Ting, idet den er det mest koncentrerede Udtryk for de Erfaringer, der kunne gives om Livets Værdi og Livets Stræben.

V

Vor Tanke er baade større og mindre end Virkeligheden. Den indeholder Former og Muligheder, der aldrig fuldt virkeliggøres. Den udvikler Hypoteser, mellem hvilke vi maa vælge, da kun en af dem kan være sand. For at kunne naa Erkendelsens Maal maa vi forsøge forskellige Veje, prøve forskellige Midler. Fra dette Synspunkt bestaar Erkendelsens Fremskriden i Reduktion af Mulighederne, maaske i Udelukkelse af dem alle paa én nær. Tilværelsen, Virkeligheden er i hvert enkelt Tilfælde én enkelt bestemt Ting i Modsætning til vore mange Muligheder. Som Schiller siger: Eng ist die Welt und das Gehirn ist weit. — Men fra et andet Synspunkt er Verden rigere end vor Tanke. Den indeholder Muligheder for Erfaringer, der endnu ikke ere gjorte. Nye Opdagelser og Erfaringer lede atter og atter vor Tanke ind paa nye Veje. Tanken er, som ovenfor sagt, kun en Del af Tilværelsen, og der er stedse flere Ting i Himlen og paa Jorden, end vi tænke paa i vor Filosofi. Her kunne vi da vende Schillers Ord om og sige: Weit ist die Welt, und das Gehirn ist eng.

Denne Inkommensurabilitet, eller dette (i matematisk Forstand) irrationelle Forhold mellem Tanken og Realiteten, vil stedse blive erfaret paany. Vort intellektuelle *[24]* Arbejde maa stedse skride frem i Simplificering og Koncentration paa den ene Side, og i Komplexitet og Extension paa den anden Side.

VI

Min Sympati er mere paa Positivismens og Empirismens Side end paa Spekulationens Side, og i metodologisk, til en vis Grad ogsaa i metafysisk Henseende, sympatiserer jeg med Pluralismen.

Jeg vil nu sige nogle faa Ord om, hvorledes mine Tanker have udviklet sig i denne Retning.

I min Ungdom var Søren Kierkegaards Indflydelse afgørende for mig. Han førte en lidenskabelig Kamp mod Spekulationen, med skarp Betoning af Tankens Betingelser og af det virkelige, personlige Livs Betydning. Senere førte Studiet af Comte og af den gammelengelske Skole mig et Skridt videre i Retning af en Erfaringsfilosofi. Og mine egne mere selvstændige Studier have ført mig videre ad denne Vej. I denne sidste Henseende er der tre Punkter, som have været af speciel Betydning for mig.

Mine psykologiske Studier førte mig til at betone Forskelligheder mellem Individerne, hvad Forholdet mellem Sjælelivets Elementer angaar. Selvom disse Elementer kunde siges at være „de samme" i alle Individer (hvilket kun til en vis Grad er sandt), saa vil den Maade, paa hvilken de forbindes, „Klangfarven", være forskellig. De almindelige psykologiske Love ytre sig i mange forskellige Former i de enkelte Tilfælde. Der er her en Mangfoldighed, som ingen Analyse kan udtømme. I min Religionsfilosofi har jeg mere specielt paavist den store Betydning af individuelle og historiske Forskelligheder og beskrevet de vigtigste Typer for religiøst Liv. Men vi savne stedse en komparativ Menneskepsykologi. Studiet af de individuelle Forskelligheder er kun i sin Begyndelse.

Ogsaa mine etiske Studier førte mig i denne Retning. En videnskabelig Etik staar overfor Problemer af to Slags. Den første Opgave er at finde og begrunde de etiske Principer, den Maalestok, vi skulle bruge ved Vurdering af menneskelige Handlinger
[25] og Samfundsindretninger. Allerede her, ved Udgangspunktet, bevirke de store personlige og historiske Forskelligheder, at en videnskabelig Grundlæggelse af Etiken staar som et stort Problem. Og selvom denne første Vanskelighed overvindes, opstaar der et andet Problem: hvorledes kunne de almindelige Principer anvendes i de specielle Tilfælde? Menneskelige Individer have forskellige Evner og Anlæg og begynde deres Udvikling under meget forskellige sociale og historiske Betingelser. De kunne derfor hverken kvalitativt eller kvantitativt have samme Opgave eller samme Pligter. Hvorledes kunne vi være sikre paa at have valgt det rette Arbejdsomraade? Og hvorledes kunne vi være sikre paa, at vi have gjort tilstrækkeligt Arbejde, at „Mandevilliens quantum satis" er bleven ydet? Ogsaa her ere nye Erfaringer stedse mulige, og dermed ogsaa nye Problemer. —

Det tredie Punkt hører ind under Erkendelsesproblemet. Jeg saa, hvad Andre havde set før mig, at Kant ikke havde løst Humes Problem, men at dette stedse staar der. At vi stadigt maa arbejde med Aarsagssætningen, er intet Bevis for dens universelle og absolute Gyldighed. Kun i en ideal, fuldstændig og fuldkommen Erfaring vilde Aarsagssætningen være absolut gyldig; men den Erfaring, vi faktisk have, er begrænset og ufuldkommen. Der gøres stedse nye Iagttagelser, som skulle forbindes med de tidligere Iagttagelser. Denne Kontrast mellem ideal og real Erfaring, og med den Humes centrale Problem, blev undervurderet af Kants spekulative Efterfølgere. Ved Slutningen af det nittende Aarhundrede blev Problemet taget op, ikke blot af Filosofer, men ogsaa af Naturforskere. Det er nu mere og mere indrømmet, at videnskabelige og filosofiske Principers Betydning bestaar i, at de lede os i vor Stræben efter Forstaaelse. Deres Sandhed er deres Gyldighed, og deres Gyldighed erfares gennem deres Evne til at lede os i vort Tankearbejde. Et Princip er sandt, hvis det kan anvendes, det vil sige, hvis vi kunne arbejde med det, vinde Erkendelse ved dets Hjælp. Sandhed er et dynamisk Begreb, idet den lægger sig for Dagen i vort Tankearbejde. Og den er et symbolsk Begreb, idet den kun forudsætter Analogi, ikke Identitet mellem Tanker og Begivenheder. Dette gælder om Sandheden af Sansekvaliteterne; de have objektiv Værdi som Symboler, men kunne ikke bevises at være Billeder af Ting. Det gælder *[26]* ogsaa om Sandheden af vore logiske Principer, af Aarsagsprincipet o. s. v. Vi kunne ikke sammenligne vore Fornemmelser eller vore Principer med en absolut Tingenes Orden. Naturligvis kan det ikke være tilfældigt, at netop disse bestemte Fornemmelser og disse bestemte Principer gøre fremskridende Erkendelse mulig; men derfor har man dog ikke Ret til at betragte dem som umiddelbare Aabenbaringer.

VII

Vi ende i et Problem, naar vi ikke længere kunne anvende vor Tankes Principer. Og forsaavidt Pluralismen kan og maa anerkendes, det vil sige, forsaavidt som Begivenheder og Elementer vedblive at staa som isolerede og uforbundne, — forsaavidt staa vi overfor uløste Problemer. Men Pluralismen vilde føre til en falsk Antagelse, hvis dens Mening var, at et Fænomens Værdi forringes ved, at det bliver forstaaet, det vil sige, bringes i lovmæssig Forbindelse med andre Fænomener. Naar vi særligt betragte personlige Væsener, maa vi indrømme, at enhver Personlighed er en lille Verden med sin indre Orden, sin Lov for Udvikling og for Vexelvirkningen mellem dens Elementer. Uden Kontinuitet ingen Karakter. Og denne lille Verden kan ikke hævde sin Værdi uden ved at staa i Vexelvirkning med andre personlige Væsener som

Elementer i en social Helhed. Vor etiske Stræben gaar ud paa at frembringe større Kontinuitet i Personlighedens indre Verden og i Samfundets større Verden, — ligesom vor intellektuelle Stræben gaar ud paa at finde stedse større Kontinuitet i Verden som Helhed.

Og her ligger for mig den store Betydning af Pluralisme eller Irrationalisme, saa langt som vi nødes til at anerkende den. Verden er ikke færdig, ikke harmonisk, ikke rationel: derfor er der et Arbejde at gøre. En lille amerikansk Pige, hvem man fortalte, at Gud havde skabt Verden en Gang for alle, spurgte sin Moder: „Men hvilken Forretning har han da nu?“ („But in what business is he then now?“). Det var et
[27] virkeligt filosofisk Spørgsmaal. Maaske gaar der i Verden idethele et stort Arbejde for sig, gennem hvilket den udvikles til større Rationalitet og Harmoni. Men for os er det af den største Betydning, at der er et Arbejde, der maa gøres af os, — at vort eget Arbejde i Tanke og i Handling er en Realitet, en real Faktor i en stor Udviklingsproces. Der er her en Analogi mellem Erkendelsesproblemet og det etiske Problem, der stemmer med, at de staa som de to filosofiske Hovedproblemer.

[28]

BEGREBET VILLIE (1905).

Der staar en ejendommelig Strid om Villien i vor Tids Psykologi. Fra den ene Side negtes, at Villien kan fastholdes som et særeget Synspunkt for Bevidsthedslivet, en særegen Side ved det, eller et Element i det, — hvorledes man nu vil udtrykke det. Fra den anden Side hævdes det, at Villien netop betegner det mest fundamentale Synspunkt, hvorfra Bevidsthedslivet kan ses; Bevidsthedslivet er Villen fra først til sidst, saaledes at ogsaa Fornemmelser, Forestillinger og Følelser kun blive forstaaelige i deres Sammenhæng med Villien. Den første Retning gaar historisk tilbage til Hume og repræsenteres i den nyere Psykologi af Münsterberg, Ehrenfels, Ebbinghaus og Lapie; den anden forkyndes af Fichte og Schopenhauer og repræsenteres i den nyere Psykologi af Wundt, William James, Fouillée og Jodl[1)]. Til denne sidste Retning slutter jeg mig, og jeg skal i denne Afhandling søge at begrunde mit Standpunkt.

Problemet hænger nøje sammen med Psykologiens Stilling som Erfaringsvidenskab. Det kan stilles saaledes: kan en Villen være Genstand for en enkelt og umiddelbar Iagttagelse? Og hvis dette Spørgsmaal maa benegtes, er det da berettiget at opstille *[29]*
Villien som et selvstændigt Synspunkt for Bevidsthedslivet? — Min Stilling er den, at jeg besvarer det første Spørgsmaal med Nej, men desuagtet besvarer det andet Spørgsmaal med Ja. Jeg er altsaa enig med den første Retning i dens Præmisser, men negter, at den drager den rette Slutning af dem, fordi den overser visse fundamentale Kendsgerninger.

Naar vi holde os til, hvad umiddelbar og enkelt Selviagttagelse frembyder, forefinde vi stedse kun Fornemmelser, Følelser og Forestillinger. Hvad vi kalde Villiesfænomener, fremtræder med ejendommelige Fornemmelser af Uro, Higen, Anspændelse af Kraft,

[1)] Smlgn. ogsaa *Ernst Mach*: *Erkenntnis und Irrtum.* Leipzig 1905. p. 21 f. (Senere Anmærkning).

vi synes at lægge ind, af Energi, vi synes at anvende. Det er Fornemmelser, der ere mere urolige, mindre i Ligevægt end Farve- og Tonefornemmelser, men ikke principielt af anden Art end disse. De kunne opfattes som Bevægelsesfornemmelser. Fornemmelser af Muskelspænding. Allerede naar vi blot tænke paa en Handling, vi have Lyst til at udføre eller staa i Begreb med at udføre, spændes forskellige Muskler og en dertil svarende ejendommelig Fornemmelse opstaar. I Beslutningens Øjeblik er denne Fornemmelse særligt stærk. Ved Siden af den træde her Forestillinger om Maal og Midler, Idealer og Normer, om Hindringer og Virkninger; men disse Forestillinger udvikle sig ganske som andre Forestillinger og synes ikke at kunne gøre Krav paa et særligt Kapitel i Psykologien. Fremdeles iagttage vi Følelser af Lyst og Ulyst, af Haab og Frygt, af Begejstring og Afsky, og saa fremdeles; men alt Sligt hører hjemme i Følelsens Psykologi. — Er denne Analyse udtømmende, eller skulde der være overset Noget?

Efter min Opfattelse er der overset noget meget Væsentligt. Det er rigtigt, at naar man ved Analyse forstaar Opmærksomhedens Henvendelse paa enkelte bestemte Punkter, der hvert for sig kunne betragtes i en vis Isolation, forefinde vi ved psykologisk Analyse stedse kun Fornemmelser, Følelser og Forestillinger. Men vi have saa ladet Abstraktionen begynde for tidligt. Der er overset et Grundfaktum, som ganske vist ikke kan være Genstand for en *enkelt* Iagttagelse. Vore Fornemmelser, Følelser og Forestillinger forekomme aldrig i Virkeheden isolerede. De ere i den vir-
[30] kelige Erfaring som Draaber i en Strøm, og det er Strømmens *Retning og Fart,* der bestemme Draabernes indbyrdes Forhold og derved ogsaa mere eller mindre afgørende bestemme hver enkelt Draabes Beskaffenhed. Hvad der virkeligt er givet, er ikke et Kaos af isolerede Elementer, men Grupper og Helheder, der stedse mere eller mindre udpræget ere rettede mod et vist Maal, mod et bestemt Punkt, hvad enten dette selv er Genstand for Bevidsthed eller ikke. I ingensomhelst Bevidsthedstilstand mangler denne Orientation, denne Indstillethed i en vis Retning. Men en Retning kan naturligvis ikke opfattes ved en *enkelt* Iagttagelse, kun ved Sammenholden af flere Iagttagelser. Ved at tælle Draaberne i en Flod og tage et Katalog over dem vilde vi ikke opdage, at Floden har en bestemt Retning. Skal psykologisk Analyse fremdrage alle Kendsgerninger, maa den ikke glemme denne væsentligste af alle psykologiske Kendsgerninger. Det var Hume's Ensidighed, at han ikke kunde se Skoven for lutter Træer, og denne Ensidighed florerer hos hans moderne Efterfølgere. Og dog forstaas, naar vi se nøje til, det enkelte Træs Vækst og Form kun ved dets Plads i Skoven. Den analytiske Metode maa suppleres med en genetisk, der ikke lader sig nøje med, hvad

Reflexionen kan udskille paa saadanne Stadier, hvor Vækten er langt fremskreden, og hvor de enkelte Elementers tilsyneladende Selvstændighed derfor lettere kan skuffe. Hvis man ved psykisk Element forstaar Alt, hvad Iagttagelsen fører til at skelne som Noget, der ikke kan afledes af noget Andet i Bevidstheden, saa er den stadige Retning af Bevidsthedslivet ligesaa vel et Element som de enkelte Fornemmelser, Følelser og Forestillinger i deres Isolation. Der er en stadig Vexelvirkning mellem Strømretningen og Draabernes Beskaffenhed, men Retningen kan ligesaa lidt udledes af Draaberne, som disse af den. Retningen er det historiske Element i Sjælelivet. Det bestemmer fra først til sidst, hvad der bliver Formaal, og hvad der bliver Middel, — hvad der bliver tilstræbt, og hvad der bliver skyt, — hvad der bliver Gunst, og hvad der bliver Hindring. Vore forskellige Fornemmelser, Følelser og Forestillinger staa i højst forskellig Afstand fra den centrale Retningsbestemthed, eller, som vi kunne kalde den, den oprindelige *[31]* og stadige Trang og Stræben; men deres indbyrdes Forhold, deres indre Beskaffenhed og ofte selve deres Existens bestemmes ved deres Forhold til den.

Dygtige Psykologer kunne naturligvis ikke overse dette. Men naar de anerkende det, og dog negte Villieselementets Selvstændighed, komme de i afgjort Modsigelse med sig selv. Saaledes *Ebbinghaus.* Som „særlige elementære Former af Sjæleliv" antager han kun Fornemmelser, Følelser og Forestillinger. Fænomener som Villen eller Stræben er kun „ejendommelige Kombinationer af Fornemmelser, Følelser og Forestillinger" og frembyde „intet Nyt" i Forhold til disse. (Grundzüge der Psychologie I, p. 168). Men skønt han negter, at Villiesakter ere „Grundfænomener af Sjælelivet i den Betydning, i hvilken Fornemmelser eller Forestillinger ere det", indrømmer han dog, at de ere „Grundformerne for de Enheder, i hvilke Fornemmelser, Forestillinger og Følelser oprindeligt ene forekomme i Virkeligheden"; skønt de „begrebsmæssigt" ikke ere noget Sidste og Oprindeligt, ere de det dog i Henseende til Tid og Udspring (zeitlich und genetisch). ib. p. 561; 565.) — Hertil bemærker jeg: 1) Hvorledes kan det siges, at Villiesakter ikke frembyde *noget Nyt,* naar de dog bestaa i *ejendommelige* Kombinationer eller Enheder? Hvorfra skriver sig dette Ejendommelige? 2) Hvilken Forskel kan man gøre mellem *Grundformer og elementære Former,* eller mellem Grundformer og *Grundfænomener?* Maa Grundformen ikke i hvert Tilfælde høre med til Grundfænomenet, saa at dette hverken kan existere eller forstaas uden hin? Og skulde en Grundform, der ytrer sig fra de simpleste til de højeste sjælelige Fænomener, ikke med Rette kunne kaldes en elementær Form? 3) Naar Fornemmelser, Følelser og Forestillinger oprindeligt ene have *Virkelighed* i de Kombinationer eller Konstellationer, vi kalde Villiesakter, saa ere hine tre Arter af „Elementer" blotte Abstraktioner, naar vi

betragte dem udenfor den Sammenhæng, i hvilken de ene ere virkelige! Man sætter atomistisk Skolastik i Stedet for Erfaringspsykologi. En atomistisk Teori kan have sin metodiske Berettigelse; den moderne Naturvidenskab er et stort Exempel derpaa.
[32] Men det skal først godtgøres, at der opnaas nogetsomhelst Resultat ved at indføre denne Betragtningsmaade i Psykologien, og selv om saa er, maa man stadigt skelne mellem en ren Arbejdshypotese og en udtømmende Forklaring af det virkeligt givne.

Efter den Opfattelse af Villien, som i det Foregaaende er gjort gældende, og som selv Ebbinghaus, skønt Modstander af „Voluntarismen", anerkender, hænger Villien inderligt sammen med Bevidsthedslivets hele Natur, saafremt det er rigtigt, at denne lægger sig for Dagen i en sammenfattende Virken, en Syntese, der spores i al Sansning, al Erindring, al Tænkning og al Følelse, saavel som i al Villen. Naar Villien er den mest udprægede Ytring af Syntese, og naar paa den anden Side Syntese er en Aktivitet, en Funktion, saa er det endog berettiget at sige, at Bevidstheden i sit inderste Væsen er en Villen. Det er dette Synspunkt, jeg har lagt til Grund i min Psykologi. Jeg har søgt at vise, at Sansning, Tænken og Følelse ikke forstaas uden dette oprindelige og stadige Aktivitetselement, saa at hele Psykologien — selv om man i Fremstillingsformen følger den sædvanlige Tredeling — i Virkeligheden er en Villiespsykologi. Paa ethvert Punkt indenfor Erkendelsens og Følelsens Psykologi komme vi tilbage til en Grundvirken og en Grundtrang som sidste Forudsætning. I Begrebet Villie ligger særligt, at denne sammenfattende Virken stedse (ligefra sin første Begyndelse, der er Et med det individuelle Bevidsthedslivs Begyndelse) gaar i en bestemt Retning, idet Syntesens Art og Omfang betinges ved et enkelt Element, om hvilket Koncentrationen finder Sted. Villiesbegrebet udtrykker Bevidsthedslivet mere fra den reale Side; Syntesebegrebet karakteriserer det mere fra den formale Side.

En Analogi, som maaske er Mere end en Analogi, have vi i den Kendsgerning, at allerede rent fysisk set Bevægelsesretningerne i Naturen ere ligesaa oprindelige som de Kræfter og Atomer, vi forudsætte. Paa intet Punkt af Naturudviklingen have vi Ret til at forudsætte et absolut hvilende Kaos. Der maa stedse forudsættes visse Retninger, i hvilke Kræfterne virke og Atomerne bevæge sig, og disse Retninger kunne ikke
[33] udledes af Atomerne alene. I hver given eller forudsat Tilstand bevæge Atomerne sig i bestemte Retninger og med bestemt Hastighed; det er det Historiske i Naturen, som Naturvidenskaben siden Kants og Laplaces Tid mere og mere anerkender. Og selve de Egenskaber, den tillægger det enkelte Atom, slutte vi os til fra hele den Sammenhæng, i hvilken det staar, og fra den Maade, paa hvilken det antages at gribe ind i denne Sammenhæng.

Hvorledes man end tænker sig Forholdet mellem Bevidstheden og Organismen, saa er det klart, at det er gennem Nervesystemet, at Bevidsthed og Villie kunne udøve en Virksomhed i den materielle Verden. Nervelivets Betydning ligger dels i dets centraliserende Funktion; gennem det kunne de organiske Funktioner samvirke paa en fuldkomnere Maade, end det ellers vilde være muligt; dels ligger den i dets Evne til at opsamle Energi, som saa senere kan udløses under bestemte Betingelser og i bestemte Retninger. Allerede rent organisk, i Væxten og i de første uvilkaarlige Bevægelser, ytrer der sig ogsaa her en oprindelig Bevægelsesretning, som kan ændres ved, men ikke fra først af frembringes ved de ydre Betingelser.

For mig staar det nu som det Naturligste at antage, at hvad der for Selviagttagelsen er en Bevidsthedsproces, er det Samme, som for fysisk og fysiologisk Iagttagelse er en materiel, organisk Proces. Vi maa vel vogte os for at tillægge de Distinktioner, vi maa foretage for at se klart, absolut Gyldighed i selve Naturen, selvom vi selvfølgeligt ikke kunne antage det for et Tilfælde, at vi maa foretage visse bestemte Distinktioner for at forstaa Naturen ret. Og dersom det, vi psykologisk kalde Villie, i sin inderste Grund skulde hænge sammen med den Energi, der virker i Organismen, vilde Villies-elementets Oprindelighed være aabenbar. Men selv afset fra al Spekulation over dette Spørgsmaal vil, hævder jeg, allerede rent psykologisk denne Oprindelighed være klar.

Den psykologiske Terminologi er desværre endnu saa varierende, at det undertiden *[34]*
kan faa Udseende af, at psykologiske Stridigheder kun ere en Strid om Ord. Man kunde f. Ex. sige, at jeg tager Ordet Villie i en videre Betydning end forskellige andre Psykologer, og at det hele Spørgsmaals Afgørelse beror paa en Definition. Det er klart, at jo færre Karaktermærker et Begreb faar, des større et Indbegreb af Fænomener kan det gælde for. Indhold og Omfang staa i et omvendt Forhold til hinanden. Naar vi til at antage en Villen ikke kræve mer, end hvad der kan paavises selv i de mest elementære Bevidsthedsfænomener, er det selvfølgeligt, at Villiesbegrebet faar et meget stort Omfang. Om Ord vil jeg naturligvis ikke stride. Men Sagen er, at den snevrere, og endnu mere den snevreste Betydning af Ordet Villie medfører vilkaarlige og unaturlige Distinktioner paa et Omraade, hvor nøjagtig Iagttagelse viser en stedse dyberegaaende Kontinuitet. Det skal nu være min Opgave at paavise dette, i det jeg begynder med Villien i Ordets snevreste Betydning og Skridt for Skridt gaar over til de mere elementære Former.

Nogle Psykologer — i mest extrem Form *Paul Lapie* i sin „Logique de la volonté“ (Paris 1902) — ville kun tale om Villie, naar der forud for en Handling gaa to bevidst formede Domme, af hvilke den ene erklærer et Maal for værdt at opnaa, og den anden

erklærer, at Midlerne til at opnaa det kunne skaffes. Jeg vil Noget, naar jeg er klar over, at jeg *skal* gøre det, og at jeg kan gøre det, eller som Lapie udtrykker det: Une action est volontaire, quand elle est préjugée bonne et possible. Villiens Beskaffenhed afhænger ganske af de Processer, der gaa forud, og Lapie drager deraf den Konsekvens, at Villien egentligt kun er en særegen Form for Forstanden. Selv Psykologer, der ikke gaa saa vidt i intellektualistisk Retning som Lapie, ville begrænse Begrebet Villie til saadanne Handlinger, der foretages med klar Bevidsthed om Maal og Midler. Saaledes A. F. *Shand* i hans udmærkede Afhandling „Types of Will" (Mind 1897) og *Pierre Janet* i hans for Psykologi og Sindssygevidenskab epokegørende Værk „Les obsessions et la psychasthénie" (Paris 1903).

[35] Det er nu ikke mange Handlinger, der udføres med fuld Klarhed om Maal og Midler. Villieshorizonten er stedse begrænset, og Klarheden har i hvert Tilfælde mange Grader. Baade Omfanget af de Erfaringer, der faa Indflydelse paa, hvilke Maal man stiller, og hvilke Midler man finder, og den Styrkegrad, med hvilken disse Erfaringer gøre sig gældende, variere i det Uendelige. Men hvad jeg især lægger Vægt paa, er, at det ikke altid gør en væsentlig Forskel, om det, der gør sig gældende hos os og bestemmer vore Maal og vore Midler, fremtræder i Form af bevidste Domme eller ikke. Vi ere tilbøjelige til bagefter at udtrykke i en bevidst Doms Form, hvad der i selve Øjeblikket fremtraadte som et Skøn eller som en umiddelbar Anskuelse (en Intuition). At en udtrykkelig Dom formes, betyder kun, at et givet Indhold bliver Genstand for klar og sondret Bevidsthed; det er Omsætning af et aandeligt Indhold i en ny aandelig Form; — men dermed følger ikke nødvendigvis nogen principiel Ændring af Indholdet. Og desuden er der — som jeg har paavist i min Afhandling „Det psykologiske Grundlag for logiske Domme"[1)] — Mellemformer mellem umiddelbar Anskuen (Sansning, Erindring, Fantasi) og Dømmen; særligt maa fremhæves, hvad jeg har kaldet artikulerende Anskuen, hvor en Udhæven af et enkelt Element fører til en Forskydning eller Omformning af Anskuelsesbilledet, uden at den Opløsning og Analyse indtræder, der er Betingelsen for Dommen. Saadan Anskuen kan have større Værdi og praktisk Betydning end en udtrykkelig Dom, hvor det, der vindes i Klarhed, ofte tabes i Energi. En udtrykkelig Dom fælde vi egentligt kun, naar vi ikke længere kunne faa Luft i blot Anskuen, eller naar der er en Tvivl at overvinde, eller der rører sig en Trang til at meddele sig til Andre.

Det er i hvert Tilfælde ikke nødvendigt, at der fældes to Domme. Naar jeg føler Værdien af Noget, vil der opstaa en Stræben efter at erhverve eller frembringe det,

[1)] Det kgl. danske Videnskabernes Selskabs Skrifter. 6. Række. Hist. og filos. Afdeling IV, 6. (1899).

og naar Midlerne ligge lige for Haanden, eller naar Anerkendelsen af det Værdifulde *[36]*
uvilkaarligt (som ved et Slags Instinkt) udløser Bevægelsen i Retning af det, vil én Dom, Værdidommen, være nok; den anden (den, som vi kunne kalde Mulighedsdommen) vil ikke være nødvendig.

Det næste Skridt vil være at hævde, at end ikke Værdidommen er nødvendig. Det er ikke nødvendigt, at Værdiens Anerkendelse eller Formaalets Opstilling sker med fuld Bevidsthed. Det Værdifulde kan staa for mig i et stort Billede eller en Tanke, der bliver den Stjerne, jeg styrer efter, og som umiddelbart, uden nogen Analyse og nogen Dom faar Magt over min Stræben. I saadanne Tilfælde finder det danske Ord Drift Anvendelse. (Det tyske „Trieb“ er flertydigt, hvorimod det franske désir og det engelske desire, saavel som Spinoza's cupiditas svare til det omtalte Fænomen).

Vi see, hvor mange Nuancer der er, og hvor unaturligt det er at pege paa et enkelt Punkt paa hele denne Skala (to Domme — en Dom og en uvilkaarlig Stræben — Formaalet givet som Billede) som det, hvor et helt nyt Begreb skulde træde i Kraft.

Men vi ere endnu ikke ved Enden. I Begrebet Drift ligger, at et Formaal fremtræder for os, selv om det ikke formuleres ved en udtrykkelig Værdidom. Logisk set ligger ganske vist Begrebet Værdi til Grund for Begrebet Formaal, da vi kun gøre Noget til Formaal, fordi det har Værdi; men psykologisk set gaar denne Formaalssætten forud for Værdidommen, ligesom Praxis gaar forud for Teori. At vi tillægge Noget Værdi, opdage vi fra først af kun ved, at vi have gjort det til Formaal. Der gives desuden en endnu mere elementær Form for Stræben efter Noget, der viser sig at være værdifuldt, end Driften. Der behøver slet ikke at være Bevidsthed om Formaalet, men en dunkel Trang fører i en bestemt Retning, idet den ikke tillader at stanse, før et Maal, der forud ikke kendtes, er naat. Gennem en Række uvilkaarlige Energiudløsninger føres Individet frem til et mere eller mindre værdifuldt Resultat. En saadan Forening af Trang og Evne uden Bevidsthed om Formaal have vi i Instinktet. (Hvor Trangen forekommer uden Evnen, fører den maaske til Handling, men det bliver da mere tilfældigt, om der opnaas noget Værdifuldt, altsaa Noget, som, naar Bevidstheden *[37]*
vaagner, kan sættes som Formaal). En saadan Trang (Spinozas appetitus, Fouillées tendance) vilde være den mest elementære Form for, hvad vi i Ordets videste Betydning kunde kalde Villie. Jeg ser ikke, at der i hele denne Række — fra Trangen til den ved Værdi- og Mulighedsdommen bestemte Beslutning — er Grund til at anbringe absolute Grænsepæle.

Af største psykologisk Interesse, men tillige mest gaadefuld er Overgangen fra

Trang til Drift, eller fra det Uvilkaarlige til det Vilkaarlige (naar man ved vilkaarlig Handlen forstaar en saadan, der betinges ved Forestillingen om et Maal). Der er atter her mange Grader i Klarhed, hvad Forestillingen om Maalet angaar, lige ned til Tærskelen. Jo mere dæmrende og dunkel Formaalsforestillingen bliver, des mere komme vi over fra Driften til den blotte Trang. Ofte kan det være vanskeligt af afgøre, om en Formaalsforestilling overhovedet har været til stede, og der opstaar derved store Problemer for Selvgranskningen og for den moralske Selvprøvelse. Man læse f. Ex. i Søren Kierkegaards Dagbøger (for 1849) hans gentagne, frem og tilbage svingende Overvejelse af det Spørgsmaal, om der forud for hans mangeartede Forfattervirksomhed gik Forestillingen om et bestemt etisk Maal, han vilde naa igennem den. Men afset fra denne Vanskelighed fremtræder der et psykologisk Problem: hvorledes det gaar til, at Noget bliver Formaal for os, altsaa hvorledes Overgangen sker fra det Uvilkaarlige til det Vilkaarlige. Denne Overgang maa selvfølgeligt ske uvilkaarligt: det første Formaal er ikke afledet af noget andet Formaal. Senere kun kan det ske, at vi gøre Noget til Formaal, fordi det er Del af et tidligere opstillet Formaal eller Middel til dettes Opnaaelse. Men det første Formaal — det, Dante har kaldet „Villiens Førstetanke", — kan ikke være afledet paa denne Maade. Det er paa dette Punkt, vi nærme os den i det Foregaaende paapegede oprindelige Retning eller Tendens i vort
[38] Sjæleliv, Villiens sidste Fundament. Dersom vort Væsen, før den første Formaalsforestilling opdukker, var aldeles indifferent eller neutralt, vilde det være aldeles umuligt at forstaa, hvorledes vi kunde stille os Formaal. Anderledes naar Sjælelivet, allerede før det har Evne til at danne Forestillinger, har en oprindelig Retning, en Higen eller Stræben, der kan fremmes eller hæmmes ved de Erfaringer, der gøres. Betingelsen for, at Noget overhovedet kan faa Værdi for os, er, at vi ville Noget, endnu før vi vide, hvad vi ville. Saaledes maa vi tænke os Dyrenes Tilstand under Instinkthandlinger (forsaavidt vi overhovedet kunne forestille os den). Tilstanden behøver ikke at være rent ubevidst. Trangen kan mærkes, selvom det ikke mærkes, hvad den gaar ud paa. Goethe gaar for vidt, naar han siger: „Der gute Mensch in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewusst." Det er egentligt en Selvmodsigelse. Hvad Goethe har villet udtrykke, er den Tryghed, hvormed man kan overlade sig til en dunkel Trang, uden at vide, hvorhen den fører i den uvilkaarlige Udvælgelse af Midler og Veje. Derimod har Helen Keller (den blinde og døvstumme amerikanske Student) træffende skildret sin Tilstand, før det gik op for hende, at andre Mennesker havde et andet Meddelelsesmiddel end Fingersproget: „Før jeg vidste, at et døvt Barn kunde lære at tale, følte jeg Utilfredsstillelse ved det Meddelelsesmiddel, jeg allerede besad.

Den, der ene er henvist til Fingersproget, føler stedse en Hæmning, en Begrænsning. Denne Følelse begyndte at bringe mig i Uro; der kom en pinlig, æggende Fornemmelse af et Hul, der skulde udfyldes. Mine Tanker hævede sig ofte og vilde arbejde sig op som Fugle mod Vinden, og stadigt brugte jeg mine Læber og min Stemme" (Story of my Life, p. 58 f.). To Elementer i Trangen ere her paa interessant Maade fremhævede: ubestemt Følelse af en Mangel og uvilkaarlig, instinktiv Udløsning af Bevægelser. Hvis disse Betingelser ikke havde været tilstede, vilde ikke Efterretningen om Talemetodens Anvendelighed have slaaet ned i hende som et Lyn, saaledes som hun senere beretter. I et Nu dukkede Formaalet op for Bevidstheden. Naar Schiller med Rette siger, at Mennesket voxer med sine større Formaal, saa maa der føjes til, at Mennesket maa være voxet forat kunne stille sig større Formaal, ja, for overhovedet *[39]* at kunne stille sig Formaal. Det er ikke blot paa Villieslivets første Stadier, vi nødes til at gaa tilbage til det Uvilkaarliges, om ikke til det Ubevidstes dunkle Verden. Det kan ogsaa blive nødvendigt midt i det klare Villieslivs Udvikling. Naar Overvejelse fører til, at der maa vælges mellem to Formaal, der hvert for sig have udviklet sig og slaaet Rod i Sjælen, bliver Afgørelsen ofte kun mulig ved, at et af dem har et stærkere Tilhold i den dunkle Trang, som ligger bag alle Værdier og alle Formaal. Er Kampen mellem de bevidste Formaal ført til Ende uden Afgørelse, maa en ny Magt træde frem og. lægge sin Lod paa Vægtskaalen. Maaske gør Mennesket derved et Fremskridt i Selverkendelse, idet det nu opdager Elementer i sit Væsen, det hidtil ikke havde kendt, eller som først nu havde voxet sig saa stærke, at de kunde tale et Ord med. (Smlign. herom min Psykologi VII B, 1; 4—5). Der kan ske Nydannelser paa Villiens Omraade, ligesom paa Følelsens og Fantasiens Omraade.

Filosoferne have lagt forskellig Vægt paa Overgangen fra Trang til Drift, fra det Uvilkaarlige til det Vilkaarlige. Nogle, som *Spinoza og Schopenhauer,* lægge aldeles ingen Vægt paa denne Overgang. „Hvad enten Mennesket er sig sin Trang (appetitus) bevidst eller ikke", siger Spinoza (Eth. III, def., expl.), „saa forbliver Trangen en og den samme". Og ifølge Schopenhauer er „Villien til Livet" uforanderlig og ens hos Mennesker og Dyr, skønt Mennesket kan blive sig den bevidst, Dyret ikke. Dette strider mod Erfaringen, idet det ofte er et betydningsfuldt Vendepunkt, naar Trangens Retning erkendes, og naar Maal og Midler kunne forestilles. Derved bliver Udvidelse eller Begrænsning, Ændring eller Befæstelse mulig; maaske endog en hel Metamorfose af Karakteren indledes. Det er inkonsekvent af Spinoza og Schopenhauer at nægte Betydningen af hin Overgang, da de begge, hver paa sin Vis, lægge saa stor Vægt paa den Metamorfose, den aandelige Forløsning, der kan ske netop gennem det bevidste

Tanke- og Følelseslivs Indflydelse. I skarp Modsætning til dem har J. G. *Fichte* tillagt
[40] Overgangen fra det Uvilkaarlige til det Vilkaarlige en absolut Betydning, Det er et Under, en Transcendens, naar det første Formaal sættes. „Selve Trangen (Trieb) er ikke mit Produkt, men Naturens Produkt... Men Trangen kommer til Bevidsthed, og hvad den skal virke paa dette Omraade, staar i min Magt... Her ligger Fornuftvæsenets Overgang til Selvvirksomhed; her ligger den bestemte skarpe Grænse mellem Nødvendighed og Frihed... Formen som Trang *med Bevidsthed* skyldes Reflexionens frie Akt; men at der *overhovedet* existerer en Trang, skyldes Naturen“ (Sittenlehre 1798, p. 159 ff.) Med hvilken Ret Overgangen fra Trang til Drift kaldes „en fri Akt af Reflexionen“, er ikke let at se; der er jo før denne Overgang slet ingen Reflexion til Stede[1)]. Overgangen sker uvilkaarligt, som allerede Aristoteles og Dante have set. Derved falder det Gaadefulde ikke bort, men man løser ikke Gaaden ved Slagordet om en fri Akt, og man har ikke Ret til paa dette Punkt af Villiens Udvikling at statuere et Svælg mellem to saa modsatte Omraader, som „Nødvendighed“ og „Frihed“ ifølge Fichte skulle være. Der er ingen Grund til at antage et Brud paa Kontinuiteten her. Det Gaadefulde, der bliver tilbage, angaar ikke blot Villiens Psykologi, men ogsaa, og i nok saa høj Grad, Forestillingernes Psykologi.

* *
*

Det vilde være urigtigt at inddele Villiesfænomenerne i to hinanden udelukkende Arter, uvilkaarlige og vilkaarlige. Ti ikke blot foregaar Overgangen fra det Uvilkaarlige til det Vilkaarlige uvilkaarligt, men i de saakaldte vilkaarlige Handlinger virker stedse en større eller mindre Fylde af uvilkaarlige Momenter med. Det er ikke mindst her, at den intellektualistiske Teori om Villien viser sig i sin hele Utilstrækkelighed. Med
[41] fuld Klarhed handle vi aldrig, og i bestemt formulerede Domme vil det, der betinger vore Villiesafgørelser, aldrig kunne udtømmes. Derfra skrive sig Villieslivets mange Problemer, der stadigt ville give baade Tænkeren og Digteren nyt Arbejde. Selv i vore mest bevidste Handlinger medvirker saaledes Trangen til Udløsning af opsamlet Energi. Uden et Overskud af Energi er ingen Handlen mulig, og den Retning, i hvilken Udløsningen finder Sted, bestemmes dels ved Sanseindtryk, som i Reflexbevægelserne og Instinkthandlingerne, dels ved Forestillinger, som i Drifter, dels ved Domme, som i

[1)] Fichte udtaler (Sittenlehre p. 35 f.): „Der schlechthin angefangene Zustand wird nicht schlechthin an Nichts angeknüpft . . . Nur wird er nicht an ein anderes Sein angeknüpft, sondern an ein Denken.“ — Men der existerer jo dog ingen Tænken, før den første Tanke er opstaaet! Og hvis der existerede en Tænken, maatte den jo dog angaa noget Bestemt, altsaa være en faktisk „Væren“!

de overvejede Beslutninger. Og alle disse Villiesformer virke sammen i vore bevidste Handlinger, med alle mulige Klarheds- og Styrkegrader, alle mulige Forhold mellem det Centrale og det Periferiske i os. Det Uvilkaarlige kan være uden det Vilkaarlige, men ikke omvendt. Udviklingen fra den elementære, uvilkaarlige Villen til den paa dyb Selvforstaaelse grundede Villen foregaar ofte under store Brydninger og Svingninger, og den foregaar under forskellige Former hos de forskellige Individer. Der ligger mange Farer paa denne Vej, mange Muligheder for sygelig og ensidig Udvikling, men paa den anden Side viser sig ogsaa her det menneskelige Sjælelivs store Rigdom af Mangfoldighed, der endnu saa lidet anerkendes — eller kendes — af vor sædvanlige Moral. Kun en komparativ Villiespsykologi, naar vi èngang faa en saadan, vil kunne give det virkelige Villiesliv dets fulde Ret. Kun ét Punkt skal jeg her henvise til: det omvendte Forhold mellem Styrke, Sikkerhed, Koncentration paa den ene Side, Indholdsfylde og omfattende Villieshorizont paa den anden Side. Hvergang Horizonten udvides, kommer der paa dette Punkt Muligheden af en Krise. Her staar Villieslivet i nøjeste Vexelforhold til Sjælelivets andre Sider.

* *
*

I inderlig Sammenhæng staar Villien med Følelsen af Lyst og Ulyst. Forholdet er ikke blot det, at Lyst og Ulyst ere bestemmende for Villiens Retning, blive dens „Motiver“, men ogsaa det omvendte, at vi føle Lyst og Ulyst ved det, der henholdsvis *[42]* fremmer eller hæmmer vort Livs fundamentale Retning. Og dette sidste Forhold er det mest primitive. Det giver os den eneste Mulighed for nogenlunde at forstaa Følelsernes biologiske Betydning. Ligesom Sansefornemmelserne have deres biologiske Betydning som Signaler for, hvad der foregaar i Omverdenen eller i vor Organisme, saaledes ere Følelser af Lyst og Ulyst Symptomer paa, om der er Fremgang eller Tilbagegang for vor Stræben, i simpleste Tilfælde for en Stræben efter at leve, at bestaa, den, Hobbes kaldte conatus primus. Gennem vore Følelser lære vi saaledes vor inderste Villen at kende. Sig mig, hvad du glæder dig over eller sørger over, og jeg skal sige dig, hvad du vil! En evolutionistisk Betragtningsmaade fører til at ane, om ikke fuldt forstaa, Følelsernes Betydning. Hos de mest elementære Væsener staa hverken Symptomer eller Signaler til Raadighed. Det gælder for dem at være eller ikke, at leve eller at dø, uden at de forud mærke, i hvilken af de to Retninger deres Liv bevæger sig. Lyst- og Ulystfølelsens Opstaaen betegner en højere Livstype, idet Symptomerne gøre det muligt at ændre Retningen eller at fastholde den og fremskynde Farten, alt efter som

Livets Krav fører det med sig. Som en engelsk Forsker har udtrykt det: substitution of pleasure and pain for life and death as the sanctions of conduct! *(Hobhouse:* Mind in Evolution. London 1901. p. 388). Denne Betragtning vil ad Analogiens Vej kunne anvendes paa alle Livets Trin, det højeste som det laveste, det mest ideelle som det mest materielle. Overalt er Forudsætningen for Sjæleliv en fundamental Aktivitet i en bestemt Retning og dermed Mulighed for Begunstigelse eller Forhindring. Hvad der kan blive aandelig Føde for os, bestemmes ligesaa vel som, hvad der kan give os legemlig Næring, ved vor Naturs Trang og Retning, som ikke er den samme paa ethvert Trin, men hvis Historie er vort Livs egentlige Historie. Klarest af Alle har Spinoza udtrykt dette, naar han siger: „Vi tilstræbe, ville, begære eller ønske ikke Noget, fordi vi anse det for godt, men vi anse det for godt, fordi vi tilstræbe, ville, begære og ønske det" (Eth. III, 9. Schol). Men det er en gammel Sandhed, som allerede Aristoteles og Augustinus kendte.

[43] I hvor høj Grad vort Livs oprindelige Retning (vort Temperament, vort Talent, vor Karakter) kan udformes og ændres, naar der er vakt hos os en Bevidsthed om Maal og Midler, det er det store Spørgsmaal, som fører ud over Psykologien til Etik og social Hygiejne. Men enhver Teori maa indrømme, at vi begynde paa et Trin, hvor vi ikke selv have stillet os, og med kvalitative og kvantitative Forudsætninger, vi ikke selv have givet os. Vor første Villen er i den Grad Et med os selv, at den ikke kan betragtes som vort eget Værk, i den Betydning, i hvilken en senere Villen kan det. Og denne første Villen vil gennem mange Forskydninger og Metamorfoser kunne spores helt op i de højeste Villiesformer. Den vil give disse et særeget Præg, bestemme deres Klangfarve. Fichte hævdede en psykologisk Umulighed, naar han vel indrømmede, at „det Punkt, hvor vi finde os selv, naar vi første Gang formaa at anvende Friheden, ikke afhænger af os", men føjede til, at „den Række, som vi ud fra dette Punkt beskrive, i al Evighed, i hele sin Udstrækning ganske afhænger af os". (Wissenschaftslehre. 2 Aufl. p. 266.) Paa saa udvortes Vis kan man ikke holde det Uvilkaarlige og det Vilkaarlige, det Givne og det Selvfrembragte ude fra hinanden. Vi blive til som virkende, og selv i vor højeste Virken virke vore Tilblivelsesvilkaar bestemmende med.

* *
*

Det er efter den Opfattelse, jeg her har gjort gjældende, en lang Række af forskellige Fænomener, der komme til at staa som Genstand for Villiens Psykologi. Men det Spørgsmaal opstaar da naturligt, om der for saa forskellige Fænomener kan opstilles

et Almenbegreb, der kan gælde for dem alle.

Ethvert Begreb, der skal gælde for en Række forskellige Fænomener, beror paa Analogi. Fra Exempel til Exempel variere Forholdene, jo nøjagtigere vi undersøge dem, i den Grad, at det ikke vil være muligt at „uddrage" Karaktermærker, der ganske paa samme Maade komme igen overalt. Men skønt alle enkelte Træk kunne variere, vil der kunne være en Lighed tilstede i Forholdet mellem dem, og det er en saadan Forholdslighed, der gør Begrebsdannelse mulig[1)]. Ved de Fænomener, jeg i det Fore- *[44]*
gaaende har fremdraget, variere Bevidsthedsgrader og Bevidsthedsformer saa meget, som det overhovedet er muligt. Selv Psykologer, der paa Forhaand indsnevre Begrebet Villie mere, end jeg anser for muligt og nødvendigt, mistvivle om at danne et typisk Villiesbegreb[2)]. Jeg tror dog, det er muligt at finde et Lighedspunkt mellem dem, der tillige gør det muligt at karakterisere Villieselementet i dets Forskel fra Erkendelses- og Følelseselementet. Ligefra den uvilkaarlige Virksomhedstrang og Selvopholdelsestrang til den med klar Bevidsthed vælgende Villen er der to Træk, der stadigt komme igen under forskellige Forhold, nemlig 1) at Virksomhedsretningen bestemmes ved Foretrækken[3)], og 2) at hvad der foretrækkes, væsentligt bestemmes ved Individets *egen indre Natur.* Herpaa beror Analogien mellem alle Villiesfænomener. Ligevægten *[45]*
maa være ophævet, og en ved Forholdet til Individets Natur bestemt Retningsforskel maa gøre sig gældende Da der nu, saalænge Livet varer, aldrig er fuldkommen Ligevægt i os eller udenom os, rører der sig en uafbrudt Villen i os, og det er kun, hvor Forskellene blive af mere intensiv Art, at vor Foretrækken sker med Bevidsthed[1)].

[1)]Smlign. min Afhandling *On analogy and its philosophical importance* (Mind. April 1905) p. 202). (Paa Dansk i Mindre Arbejder II).

[2)]Saaledes siger *Shand* (*Types of Will.* Mind. 1897, p. 325): The more closely the typical forms of will are studied, the more we shall appreciate the difficulty of embracing them in any one supreme type . . . The profoundest introspection will not show us the universal character of will. — Det har for mig Interesse at se, at Vanskeligheden for Shand ikke blot bestaar i Villiesfænomenernes Forskellighed, men ogsaa i den Maade, paa hvilken ubevidste og uvilkaarlige Processer medvirke, ogsaa paa Villiens højere Trin: Those deep forces within us which work for the most part unseen, their tendencies unforeseen, whose object only rise into clear thought at times, . . . seem to us the real and abiding will, and their conscious expression an accident or momentary phase, the more play of thought upon their upmost surfaces., ib. p. 306.)

[3)]Allerede *Charles Bonnet* har denne Definition: Un être qui préfère un état à un autre état, et qui agit conséquemment à cette préférence, est un être qui a une volonté. (*Essai analytique sur l'âme.* Copenhague 1760, p. 114.) Bonnet føjer til (p. 115), at et Væsen, der hele sit Liv igennem havde samme Fornemmelse og i samme Grad, ikke vilde have Evne til at ville, slet ingen Villie vilde have. — I nyeste Tid findes den samme Definition hos *Fouillée*: La force inhérente à tous les états de conscience a sa dernière raison dans l'indissolubilité de ces deux fonctions fondamentales: le discernement, d'où naît l'intelligence, et la préférence, d'oú naît la volonté. (*Psychologie des idées-forces.* I. p. IX). Les discernements en apparence indifférents sont un résultat ultérieur (p. X).

[1)]En uvilkaarlig Foretrækken finder Sted ved enhver Instinkthandling, som naar et Dyr farer løs mod den bestemte Genstand og lader andre ligge. Ligesaa ved uvilkaarlig Opmærksomhed, som naar

Baade Virketrang, Reflex og Instinkt forudsætte en Forskel i indre og ydre Forhold og bestaa i en Overskyden, en Expansion i den ene eller den anden Retning. I Driften betinges Forskellen ikke blot ved Indtryk og Fornemmelse, men ved en Forestilling om et Maal og ved Modsætningen mellem dette Maal og den nærværende Tilstand, en Modsætning, der kan fornemmes aldeles umiddelbart. Ved Beslutningen sker der en Brydning mellem to Værdier, der hver for sig kunne være formulerede i Domme, og ved denne Brydning bestemmes Afgørelsen, idet den Værdi, der har sit stærkeste Tilhold i vor Natur, foretrækkes og netop derved kommer til at staa som den største Værdi.

Som Foretrækken, som praktisk Forskelssætten eller aktiv Differentiering gaar Villien ind under Forholdsloven, den Hovedlov, der gælder for alle Sider af Bevidsthedslivet, og som aabenbart hænger sammen med, at vi leve i en Verden, der er fuld af Forskelle og Modsætninger. En Existens, der var ophøjet over al Modsætning og Modstand, vilde hverken kunne ville, føle, tænke eller sanse. Hovedloven for Bevidsthedslivet peger igen tilbage til Bevidsthedens Grundform, Syntesen, den sammenfattende Virken: der kan kun skelnes og foretrækkes, naar to Elementer paa en Gang kunne gøre sig gældende og holdes saa nøje sammen som muligt; kun da springer Forskellen og maaske i samme Øjeblik Foretrækket frem. Og, som allerede
[46] bemærket, da denne Grundform er en Aktivitet, er Villien mere beslægtet med den end nogen af Bevidsthedslivets andre Sider. Vi ere des mere aktive, jo mere Aarsagerne til vore Tilstande og vore Handlinger ligge i os selv, i vor egen Natur, den oprindelige og den ved Erfaring og Handling erhvervede Natur. Maalestokken for Villieslivets Udvikling er dermed given. —

Tillæg (1912). Hvis man ved et psykologik Element forstaar en Side eller en Beskaffenhed ved Sjælelivet, der *umiddelbart* kan iagttages som noget Enkelt, i en vis Forskel fra andre saadanne Sider eller Beskaffenheder, saa gives der ikke andre psykologiske Elementer end Fornemmelser, Forestillinger og Lyst- eller Ulystfølelser. Men det er unødvendigt og uberettiget at blive staaende ved en saadan Definition. Og det er naturligere at lade Ordet Element i Psykologien betegne en Side eller en Beskaffenhed ved Sjælelivet, som gør sig gældende i alle sjælelige Tilstande, hvad enten den kan være Genstand for umiddelbar Iagttagelse eller ikke. Og noget Saadant er for enhver sammenhængende Betragtning af Sjælelivet netop det, Ordet Villie (eller

Øjet paa en mangefarvet Flade dvæler paa visse bestemte Steder, men gaar let hen over andre. Her er Skelnen og Foretrækken Et, som Fouillée siger. (1912).

bedre: Villen) i videste Betydning er en træffende Betegnelse for.

Det er for længe siden slaaet fast, at Villie ikke er Genstand for umiddelbar Iagttagelse, saaledes som Bevidsthedslivets andre Sider ere det. Berkeley er den, der først har set dette. Kun gennem sine Resultater erkendes vor Virken, og en simpel Forestilling have vi ikke om det, der betegnes ved Ordet Villie, lærer han (Principles of Knowledge § 27). Hume udvider denne Betragtning til at gælde for ethvert Aarsagsforhold, indenfor Sjælelivet, som indenfor den materielle Verden; intetsteds kan Kausalitet opfattes ved umiddelbar Iagttagelse. Og Fichte, denne udprægede Villiesfilosof, siger udtrykkeligt, at man havde ganske Ret, naar man negtede, at Friheden kunde være Objekt for Bevidstheden. „Ich habe Kausalität, heisst bekanntermassen: das, was ich mir als Zweck vorsetzte, trifft in der Erfahrung ein" (Sittenlehre p. 272 kfr. p. 175). „Das Ich", siger han fremdeles (Wissenschaftslehre. Neue Ausg. 1802. p. 413), „wird seines Handelen unmittelbar sich nie bewusst, sondern *[47]* nur in dem Produkte, und vermittelst des Produkts".

Denne klare Paavisning blev ikke fastholdt af Psykologerne, Schopenhauer gjorde Villen til Et med Trang og Higen, med Sindsbevægelse, og udslettede derved Forskellen mellem Følelse og Villie; derved blev det ham muligt at paastaa, at Villen umiddelbart kunde iagttages. Og Maine de Biran, den Forfatter, der ved Siden af Schopenhauer har havt størst Indflydelse paa det 19. Aarhundredes Villiespsykologi, fandt Villien umiddelbart given i Fornemmelsen af Anstrengelse eller Anspændelse, af hvilken Fornemmelse han saa gav en spiritualistisk Tydning[1)]. Ogsaa Søren Kierkegaard vilde paavise Villien, „Springet", som han ud fra sine indeterministiske Forudsætninger kaldte den, som en særegen Genstand for psykologisk Iagttagelse. Men han er for klar en Tænker til ikke at se, at selve Villiesakten ikke er en Tilstand, men udtrykker sig gennem Forholdet mellem to Tilstande, og han kommer da i „Begrebet Angst" ind paa den umulige Opgave at vise, hvorledes det, der selv ikke er Tilstand eller udfylder et Øjeblik, men for enhver skarp Analyse stedse ligger mellem to Tilstande eller to Øjeblikke, skulde kunne blive Genstand for Iagttagelse. Som om man foruden det, vi kalde Aarsagen, og det, vi kalde Virkningen, ogsaa skulde kunne iagttage selve Aarsagsforholdet![2)]

En nøjere Analyse af Sjælelivets virkelige Tilstande giver Berkeley og Fichte Ret. Og de faa ogsaa Ret i, at den Omstændighed, at Villen ikke umiddelbart kan iagttages, ingenlunde udelukker, at Villie kan være et stadigt og oprindeligt Element i Sjælelivet.

[1)] Se om Schopenhauer og Biran „*Den nyere Filosofis Historie*" II. p. 221—223 og p. 300—302.
[2)] Smlgn. min Bog „Kierkegaard som Filosof". p. 70—81.

Naar vi nøjere undersøge, under hvilke Forhold vore Fornemmelser, Forestillinger og Følelser opstaa, og hvilken Beskaffenhed de paa Grund af Forholdenes Forskel-
[48] lighed faa i de forskellige Tilstande, viser det sig, at det er en stor og misledende Abstraktion, naar man taler om Fornemmelser, Forestillinger og Følelser, som om de vare de samme, ganske ens, under alle Omstændigheder. Ikke blot er det af afgørende Betydning, hvilke andre Elementer de optræde sammen med, men det er tillige af ganske særegen Betydning, hvilken Retning hele Forløbet af vore Fornemmelser, Forestillinger og Følelser har i en given Tilstand. En Sansefornemmelse faar en forskellig Karakter, alt eftersom den staar som Anledning og Indledning til en Reflexbevægelse eller en Instinktbevægelse eller ikke. Svarer den til en Paavirkning, der udløser eller tenderer til at udløse en saadan Bevægelse, staar den anderledes i Bevidstheden, end naar den svarer til en Paavirkning, der ingen væsentlig motorisk Virkning faar; den bliver i sidste Tilfælde mere hvilende, i første Tilfælde faar den, billedligt talt, en Retning fremad, en ustadig Karakter, der først ophæves, naar Fornemmelser af den udløste Bevægelse og af dennes Virkninger optræde. Endnu tydeligere er dette ved Forestillingerne. En Forestilling kan have en hvilende Karakter, idet dens Indhold fængsler Interessen i og for sig. Men dette er ikke det Oprindelige, og neppe det Sædvanlige. De første Forestillinger, „Førstetankerne“, ere Formaalsforestillinger, Forestillinger om Noget, der har vist sig at medføre Tilfredsstillelse, og som derfor bliver Genstand for Drift, eller dog for Forventning. Forventning er vistnok sekundær i Forhold til Drift; fra først af opstaa ingen Forestillinger uden som Motiver, som Anledninger og Indledninger til Bevægelse og Handlen. Forventning er allerede en mere hvilende, skuende Tilstand. Støder Driften paa Hindringer, falder den enten bort, eller den fører til Forestilling om Midler. Men en Forestilling faar en anden Karakter, naar dens Indhold er et Middel, end naar dens Indhold er et Formaal. Og her er en Orden, der i det enkelte Tilfælde ikke kan ændres. Man kan ikke uden videre lade Forestillingen om Midlet og Forestillingen om Maalet bytte Plads indenfor den givne Tilstand. Forestilling om Maalet betinger Forestillingen om Midlet. Senere, under Handlingen, gaar Forestillingen om Midlet forud for Forestillingen om Maalet. I begge
[49] Situationer, hver for sig, staa de to Forestillinger i et bestemt Forhold til hinanden. Retningsforholdet træder her tydeligt frem. „En og samme“ Forestilling faar altsaa en forskellig Karakter, altefter som den optræder som Led af et Motiv eller ikke, og hvor den er Motiv (Led i et Motiv), faar den en forskellig Karakter, alt eftersom den angaar Middel eller Formaal. Forholdet mellem Motiv paa den ene Side, Drift, Ønske, Agt, Forsæt eller Beslutning paa den anden Side, kan ikke betegnes bedre end

som et Retningsforhold. Og Ordet Retning er her i Grunden ikke mere billedligt end alle psykologiske Udtryk overhovedet. — Hvad endeligt Følelsen angaar, da er den oprindeligt, og i Grunden altid (da absolut hvilende Følelser neppe forekomme), enten Symptom paa, at en ubevidst Bevægelse begunstiges eller hæmmes, eller Led i et Motiv, der danner Anledning og Indledning til formaalsbestemt Handling. Og Følelsen faar en forskellig Karakter, alt eftersom den er Symptom eller er Motiv eller er af mere hvilende Beskaffenhed, og fremdeles alt, eftersom den er knyttet til Forestillingen om et Formaal eller til Forestillingen om et Middel.

Forskellen mellem Motiv og Maal (eller Tilfredsstillelse) træder, som allerede Sibbern bemærker, kun frem ved vilkaarlig (ɔ: forestillingsbestemt) Handlen. Den uvilkaarlige Handlen forløber saa kontinuerligt, at vi kun ad Analogiens Vej kunne anvende hin Forskel ved Beskrivelsen af den. Det er netop ved den uvilkaarlige Handlen, at de største Vanskeligheder ligge for Beskrivelse og Analyse. Der finder her ikke Overgang Sted fra et tydeligt fremtrædende Led til et andet; snarere optræder der en Række Pulseringer, en fremskridende, mere og mere koncentreret Proces.

Karakteristisk for de Tilstande, i hvilke Retningspræget er stærkest, er en ejendommelig Fortætning eller Koncentration, for hvilken Ordet Opmærksomhed er et godt Udtryk, skønt det betoner det intellektuelle Element for meget. Belærte af Erfaring kunne vi skønne af en Tilstands koncentrerede Karakter, at den peger i en vis Retning, vil afføde Følger af Betydning, selvom vi maaske ikke strax kunne komme paa det Rene med, i hvilken Retning den peger. I Analogi hermed maa vi ogsaa tænke os et *[50]* Dyrs Tilstand, naar en Instinktbevægelse er ved at udløses. Vi tale da om en Trang, der gør sig gældende. Koncentrationen kan selv være motiveret, som naar vi anstrenge os for at fremkalde en Erindring eller at løse en Opgave. Det er i denne Betydning, man kan sige, at Villien kan virke paa sig selv, idet forudgaaende Motiver (Koncentrationer) bestemme senere Motiver (Koncentrationer).

Jo mere elementært Sjælelivet er, des mere gælder det, at enhver Fornemmelse, Forestilling og Følelse er retningsbestemt, det vil altsaa sige, har Karakteren af Anledning og Indledning. Dyrepsykologerne lægge ganske særlig Vægt herpaa. Det er i hvert Tilfælde vanskeligt at paavise frie Forestillinger hos Dyrene, og dermed ogsaa egentlige Formaalsforestillinger. Men i Sammenhæng hermed hævdes det ogsaa med fuld Ret fra Dyrepsykologiens Side, at det er en aldeles urigtig Opfattelse af Sjælelivet at tænke sig dette opbygget af selvstændige Fornemmelses-, Følelses- og Forestillingselementer, saaledes som man endnu altfor ofte træffer den, selv hos Forfattere, der mene sig hævede over den gamle „Associationspsykologis“ Ensidigheder. Der

sker, hævder Thorndike (Animal Intelligence. New York 1911. p. 154; 240), under Sjælelivets Udvikling ikke en Fremskriden fra det Smaa og Simple til det Store og Komplicerede, men fra direkte til indirekte Sammenhæng, fra udifferentierede Tilstande til Skelnen eller Generaliseren, og vi maa derfor vende op og ned paa vor sædvanlige Menneskepsykologi og gøre det, der kun omtaltes i et særligt Kapitel om Villien, til en almindelig psykologisk Lov. — Det er denne Opfattelse, jeg forlængst har gjort gældende i fjerde Kapitel af min Psykologi, og som er aldeles afgørende for al Tale om Villiens psykologiske Realitet. De rene Fornemmelser, Forestillinger og Følelser ere Abstraktioner, ikke Andet.

Den sammenlignende Menneskepsykologi fører til samme Resultat. Mere primitive Menneskers Sjæleliv tillader ikke den klare Forskel mellem forskellige sjælelige Elementer, som den voxne Europæers. Lévy-Bruhl har nyligt belyst dette Forhold paa
[51] en interessant Maade i sit Værk „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures“ (Paris 1910). Han gaar endog saa vidt, at han tilskriver primitive Folkeslag en helt anden Logik end vor, idet deres Forestillinger fra først af ere saa infiltrede i hverandre og saa sammenvævede med emotionelle og motoriske Elementer, at de ikke tilstede klar Sammenligning. Forestillingerne ere fra først af Led i Sammenhænge (participations), af hvilke de kun langsomt kunne udskilles, saa at de kunne faa en virkeligt intellektuel Karakter (p. 442). Og i sin mesterlige Karakteristik af ældre Tiders uvilkaarligt dannede „Samfund“ i Modsætning til senere Tiders ved bevidst Overenskomst udformede „Selskab“ beskriver Tønnies (Gemeinschaft und Gesellschaft. 2. Ausg. 1912, p. 109 ff), hvad han kalder „Væsensvillie“, et uvilkaarligt Liv, en Stræben, i hvilken der sker en umiddelbar Overgang fra Tilstand til Handling, i Modsætning til den af frie Forestillinger ledede vilkaarlige Handlen. Hin er karakteristisk for de primitive „Samfund“, denne for det moderne „Selskab“. — Sociologien advarer os altsaa, ligesaa vel som Dyrepsykologien, mod at operere med Abstraktioner, der ere hentede fra et mere differentieret Stadium af Sjælelivets Historie, som om de vare evige og oprindelige Principer, der kunde genfindes paa alle Stadier. Det maa endog hævdes, at Differentiationen aldrig er saa langt fremskreden, at hine Abstraktioner udtrykke den fulde Sandhed. De hænge altid i Luften.

Hverken den experimentale, den beskrivende eller den analytiske Psykologi kan undvære det genetiske Synspunkt, Sjælelivet har, hos det enkelte Individ og i hele Slægten, en Historie, uden hvilken det ikke forstaas.

Af rene Fornemmelser, Følelser og Forestillingselementer kan man aldrig i Verden udlede den levende, bestemte, praktiske Karakter, som Sjælelivets virkelige Tilstande

stedse i lavere eller højere Grad frembyde. Men omvendt kan man ud fra disse Tilstande, Haand i Haand med Erfaring, vise, hvorledes sjælelige Elementer Skridt for Skridt kunne miste deres oprindelige, praktiske, motiverende og motoriske Karakter og nærme sig til en relativ Hviletilstand, som er den, det for mange Psykologer er lettest at iagttage, og som Sproget, der altid har Vanskelighed ved at udtrykke Livet, *[52]* det Dynamiske, forleder til at betragte som det virkeligt Givne.

Jeg finder Anledning til at bemærke, at den Opfattelse, jeg her har gjort gældende, allerede er fremstillet i den første Udgave af min Psykologi (1882) (se Afsnittene IV, 7 og VII B, 4). Allerede da den første tyske Udgave (1887, svarende til den anden danske Udgave) var udkommen, udtalte Christoph Sigwart i et Brev til mig sin Interesse ved, at jeg saa bestemt betragtede Villien som det fundamentale Bevidsthedselement. I senere Udgaver og i andre Skrifter har jeg nærmere udviklet og præciseret denne Opfattelse. Men allerede fra først af var min Fremstilling af Psykologien anlagt saaledes, at jeg først indenfor Erkendelsens og Følelsens Psykologi søgte at vise, at ingen af dem kunde forstaas uden Forudsætning af Villieselementer, og derefter, i det særlige Afsnit om Villiens Psykologi samlede og ordnede disse stadigt forudsatte Villieselementer og derigennem fandt det sidste Grundlag for Forstaaelsen af Sjælelivet.

Nyligt har Schmied-Kowargik (Analytische Psychologie. Leipzig 1912. p. 192) udtalt, at naar jeg antager, at Sjælelivets Retning kan mærkes, indrømmer jeg derved i Grunden, at Villien kan iagttages. Men Retning kan overalt kun opfattes gennem Sammenligning af forskellige Iagttagelser, ikke ved en eneste Iagttagelse. Retning opfattes altid ved en Art Konstruktion, der foretages mere eller mindre bevidst. Det er kun den *umiddelbare* Opfattelse af Villen, jeg negter. En Retning i Sjælelivet kan gøre sig gældende allerede i og ved selve Sjælelivets Vækst, ved hvilken ubevidste og bevidste Elementer virke sammen. Saaledes naar Instinkter vaagne, f. Ex. paa Overgangen mellem Barnealderen og den voxne Alder, eller naar, allerede tidligere, Selvopholdelsesinstinktet antager specielle Former, eller naar Vaner udvikle sig. I alle saadanne Tilfælde ytrer en uvilkaarlig Villen sig; senere kan, naar frie Forestillinger ere opstaaede, hvilket fra først af ogsaa sker ved uvilkaarlig Vækst, en vilkaarlig, forestillings- og formaalsbestemt Villen opstaa og antage de forskellige Former, den beskrivende Psykologi skelner som Drift, Ønske, Agt, Forsæt og Beslutning. Men paa alle disse Trin er det den bestemte Rækkefølge af Tilstande og Elementer og *[53]* Umuligheden af at bytte Leddene i Rækken om, der afgive Kendemærket paa Villiens Realitet. Der er her, som jeg har vist i min Psykologi, en Analogi mellem Opfattelsen af Villien og Opfattelsen af Virkelighed, som har sin store Interesse. Ligesaa lidt som

Villien svarer „Virkeligheden“ til et enkelt Element eller en blot Sum af Elementer. Villien er den indre Virkelighed, indenfor hvilken tilsidst alle Sjælelivets Elementer finde deres bestemte Plads, direkte eller indirekte bestemt ved den hele sjælelige Stræbens Energi og Retning.

[54]

HUMAN ETIK.[1)]

Menneskene fælde til alle Tider Domme om Godt og Ondt (etiske Domme), der fremkaldes ved de Følelser og Forestillinger, som vækkes hos dem ved Betragtningen af menneskelige Handlinger, Karakteregenskaber, Bestræbelser og Livsordninger (Institutioner). *Etiken* undersøger, hvorvidt saadannne Domme kunne begrundes, og om der gives en Maalestok, ved hvis Hjælp der kan skelnes mellem gyldige og ugyldige etiske Domme. Naar Begrundelsen og Maalestokken søges i den menneskelige Natur og de menneskelige Livsforhold, have vi et Forsøg paa *human* Etik, i Modsætning til saadanne Forsøg, der gaa ud fra Autoriteter (religiøse, sociale eller politiske) som sidste Kilde.

Der er en indre Sammenhæng mellem menneskelige Handlinger, Karakteregenskaber, Bestræbelser og Livsordninger, saa at de ikke kunne drøftes udtømmende hver for sig. Vi ville dog her især holde os til Karakteregenskaberne. Vi begynde med at opstille en Formodning om en enkelt bestemt Karakteregenskab som den værdifuldeste og give en *Beskrivelse* af den (I). Dernæst søge vi at vise, hvorledes denne Karakteregenskab kan udvikle sig hos Mennesket (den *psykologiske Mulighed)* (II), og hvorpaa dens *etiske* Værdi grunder sig (III). Forsøget paa at give en saadan Begrundelse fører naturligt til at drøfte *de Betingelser og Grænser, enhver videnskabelig Etik er underlagt* (IV): Vi sammenligne derefter det etiske Synspunkt med andre Synspunkter for menneskelige Handlinger og Karakteregenskaber og sammenligne *[55]* tillige de forskellige Hovedtyper for Etik, som Historien frembyder *(sammenlignende Etik)* (V). Til Slutning kaste vi et Blik paa *de vigtigste Modsætninger, der i vor Tid gøre sig gældende paa det etiske Omraade* (VI).

I

[1)] Et Grundrids til Brug ved Foredrag paa Folkeuniversitetet (1901).

Blandt de Karakteregenskaber, man til forskellige Tider har betragtet som værdifulde (som Dyder), har *Retfærdigheden* i Regelen indtaget en fremragende Plads. Vi ville her forsøge at vise, at den fra et etisk Synspunkt er den værdifuldeste af alle Egenskaber, og begynde da med at beskrive den.

I det borgerlige Liv er den retfærdig, der giver Enhver Sit, holder sine Løfter og ikke begaar Overgreb paa Andres Ejendom og Frihed (saaledes som Ejendom og Frihed til given Tid og paa givet Sted ere ordnede). Hvor den Enkelte ikke vil handle paa denne Maade, nødes han dertil af Statsmagten eller af den offentlige Mening. — En vis Lighed med denne Art Retfærdighed har den Hensyntagen til Andre og den Selvbegrænsning og Selvbeherskelse, som Anstand og Høflighed kræve.

Ejendommeligt for disse Former for Retfærdighed *(elementær Retfærdighed)* er det, 1) at *Begrænsningen* (det Negative) er mere fremtrædende end Personlighedens frie Udfoldelse, 2) at den *ydre* Handlen eller Undladen spiller en større Rolle end Sindelaget og den indre Villie, og 3) at der kræves *Regelmæssighed,* Ensartethed i Handlemaaden uden Hensyn til de forskellige Personligheders individuelle Ejendommeligheder og Forhold.

Især af to Grunde viser den elementære Retfærdighed sig utilstrækkelig. — *Den Enkeltes indre og ydre Forhold* kunne være saa ejendommelige, at der ikke kan kræves samme Handlemaade af ham som af Andre. Man anvender da „Naade“ eller „Billighed“; men skulle de ikke være uretfærdige, maa de være Udtryk for en højere Retfærdighed. — Hvor det ikke blot gælder om at opretholde en bestaaende Livsordning og den dermed følgende Fordeling af Rettigheder og Pligter, men hvor *en ny Livsordning*
[56] skal grundlægges, en ny Fordeling ske, maa der gaas tilbage til den frie Udfoldelse af Personligheden og til det indre Sindelag. Det Nye udspringer af Personlighedens Indre.

Gennem saadanne Erfaringer udvikles Tanken om *en ideal Retfærdighed,* som ikke blot kræver en Begrænsning af den Enkeltes Selvhævdelse af Hensyn til Andres Selvhævdelse, men kræver, at den Enkeltes Udvikling positivt skal fremme de Andres og omvendt. Det sker ved, at Selvhævdelse og Hengivelse (Sympati, Altruisme) komme i harmonisk Forhold til hinanden. Ligesom den Enkeltes Selvhævdelse kommer de Andre til Gode, saaledes kommer hans Hengivelse ham selv til Gode ved at udvikle Evner og Drifter, der ellers vilde ligge Brak. Medens den elementære Retfærdighed gennemgaaende betragter den Enkelte som Middel for Samfundets Bestaaen, kommer efter den ideale Retfærdighed intet personligt Væsen til at staa som blot Middel, selv ikke hvor der sættes Skranker for det og lægges Byrder paa det. Det udvortes

Forhold mellem Middel og Formaal falder her bort. Den elementære Retfærdighed ophæver kun den ydre, bogstavelige Kamp mellem Mennesker og sikrer mod Raahed og Overgreb ved at tvinge Menneskene til at overholde visse Grænser og Former, saa fjernt de end i Sindelag staa hverandre. Den ideale Retfærdighed lader de Enkelte føle sig som Organer for et levende Hele, frie og afhængige paa én Gang. De drage Næring af det fælles Liv, og gennem deres ejendommelige Livsopfattelse og Livsførelse virke de igen tilbage paa det og bestemme den videre Udvikling. Hengivelsen er ikke aftvungen, og Selvhævdelsen er ikke tiltvungen.

II

Psykologisk set kan Retfærdigheden enten udvikle sig overvejende fra Trangen til Selvhævdelse eller fra Trangen til Hengivelse. Vi beskrive kort disse to Udviklingstyper.

1) Ligesom ifølge Inertiens Lov ethvert materielt Punkt forbliver i sin Tilstand af Hvile eller retliniet Bevægelse, hvor en ydre Aarsag ikke paavirker det, saaledes har ethvert levende Væsen *en Stræben efter at holde sig oppe, at hævde sig, virke og brede sig i Tilværelsen.* Denne Stræben er nødvendig for Livets Bestaaen, men hvis den raadede ubetinget og i elementær Form hos Alle, vilde den gøre Livet til en Kamp *[57]* mellem Egoismer. I Virkeligheden brydes, dæmpes og ændres den mere eller mindre, og derpaa beror Muligheden af en Udvikling i Retning af Retfærdighed.

a) Forskellen mellem sig selv og Andre lærer Individet at kende ved Erfaring, og selve Forestillingen om sig selv danner det under Indflydelse fra Andre. Det lærer af Andre at sige „jeg“ om sig selv og ser uvilkaarligt sig selv i Lyset af deres rosende og dadlende Domme. Det har en stærk Trang til Efterligning af Andre og en stor Modtagelighed for Indskydelser fra Andre. Hos forskellige Naturer ville *Efterligning og Modtagelighed* gøre sig gældende i forskellig Grad, men altid tilstrækkeligt til, at et aldeles isoleret Individ er en Umulighed. Baade ved social Arvelighed og ved fysisk Arvelighed er den Enkelte knyttet til Slægten. Naar Selvhævdelsestrangen bliver sig fuldt bevidst, er den allerede bøjet i bestemte Retninger under de sociale Omgivelsers Indflydelse. Og denne Indflydelse vedbliver at virke under Livets Gang. Ligesaa uvilkaarligt, som Musiken vækker vore Stemninger, paavirkes vort Tanke-, Følelses- og Villiesliv af de Forbilleder, Overleveringer og Livsordninger, under hvis Herredømme vi leve. Der er dem, hvis hele Livsanskuelse og Livsførelse overvejende bestemmes ved den uvilkaarlige Maade, paa hvilken de saaledes have levet sig ind i Slægten.

b) Men Selvhævdelsestrangen kan voxe sig saa stærk og bevidst, at den Enkelte gør sin egen Nydelse og Magt, idethele sin egen isolerede Velfærd (hvori han saa sætter denne) til Hovedformaal, maaske til eneste Formaal. Andre Væsener og andre Bestræbelser blive da for ham kun Midler eller Hindringer. Da nu de Andre vedblive at være til og at gøre sig gældende paa deres Vis, kommer det til *en Styrke- og Klogskabsprøve mellem den Enkelte og Samfundet.*

Selv hvor denne Kamp ender med en Sejr for den isolerede Enkelte, vil den ubetingede Selvhævdelse dog undergaa *Brydninger og Ændringer.* Den har maattet gaa Omveje, bruge List og sætte Kraft til. Der bliver Ar tilbage efter Kampen. — Men Kampen kan ogsaa ende med, at Individet lærer at begrænse sin ubændige
[58] Selvhævdelsestrang. Det finder sin Regning ved at *anerkende visse Skranker én Gang for alle,* for at det saa des tryggere kan røre sig efter eget Tykke indenfor disse Grænser. Den elementære Retfærdighed er da bleven til. — Der er maaske endog Mulighed for, at de andre Personligheder og Bestræbelser komme til at staa som Andet og Mere end Midler eller Hindringer, — at de faa umiddelbar Værdi. Dels virke de ofte i samme Retning som den Enkelte selv, saa en Forening og gensidig Udfyldning bliver mulig. Dels erfares der et Slægtskab i Væsen og Skæbne, der gør det let for den Enkelte at sætte sig i de Andres Sted og betragte Livet fra deres Synspunkt. Dels kan den Enkeltes Kraft være saa stor og overskydende, at den ikke blot formaar at bære hans eget Liv, men afføder en Trang til at øve et mere omfattende Arbejde ved ogsaa at virke for andre Personligheder og Bestræbelser. Ad forskellige Veje kan den Enkelte saaledes komme til *at staa som Led i et Hele, hvis Velfærd han mere eller mindre bevidst gør til sin egen* Velfærd. Indenfor dette Hele, dette Rige, staar hver enkelt Personlighed som et ejendommeligt Formaal, og hver enkelt Bestræbelse udfoldes efter dens Natur og efter dens Betydning for Helheden. Den elementære Retfærdighed er da bleven udvidet til ideal Retfærdighed.

2) Ogsaa Hengivelsestrangen kan fra først af staa i Modsætning til Retfærdigheden og dog udvikles til Retfærdighed. — Denne Trang kan ytre sig overfor Personer (i Familiefølelse, Venskabsfølelse, Menneskekærlighed) og overfor Bestræbelser (Kunst, Videnskab, Velgørenhed, Politik). I begge Tilfælde staar det, man hengiver sig til, som umiddelbart værdifuldt, ikke blot som Middel for den egne Selvhævdelse.

Af flere forskellige Grunde behøver Hengivelsestrangen en Udvikling, gennem hvilken den kan udvikle sig til en Trang til Retfærdighed. — a) Den ytrer sig stærkest i snevre Kredse, overfor et enkelt Væsen eller en enkelt Bestræbelse, maaske endog overfor et enkelt Øjeblik eller en enkelt Side. Ved sin Begrænsning og sin Blindhed

kan den hæmme selve sin Genstands Velfærd, eller den kan skade Menneskelivet i større Kredse ikke mindre, end den ubændige Selvhævdelse kan det. *Ophævelsen af Begrænsningen og Blindheden* sker gennem Erfaring, idet det, jo mere Sammenhængen *[59]* og Slægtskabet mellem de forskellige Personligheder og Bestræbelser gaar op for Bevidstheden, kommer til at staa som en Selvmodsigelse at sætte absolute Grænser for Hengivelsen, selvom dennes Art og Grad maa være forskellig i de forskellige Forhold. Paa denne Maade har historisk Menneskehærligheden udviklet sig fra snevrere til større Kredse. — Men det gælder ikke blot om, at Blikket gennem Erfaring aabnes for *det Fælles.* Det maa ogsaa skærpes for *hver enkelt Genstands (Personligheds eller Bestræbelses) Ejendommelighed,* saa at Opgaven kan blive at arbejde paa én Gang for den enkelte Genstand efter dens særegne Naturs Krav og for en Harmoni mellem alle Personligheder og Bestræbelser. — Retfærdigheden opstaar saaledes her ved en Samvirken af klar Forstaaelse og dyb Medfølelse. Men kun den kan have Retfærdighed i denne Forstand, som selv er en kraftig og udpræget Personlighed. Hengivelsestrangen vilde komme i Modsigelse med sig selv, dersom den førte til, at den Enkelte gjorde sig selv til Intet overfor sin Genstand. Saa vilde der jo Intet være at hengive! *Kun en kraftig Selvhævdelse gør Hengivelsen frugtbar og omfattende.* Hengivelsen maa, hvor den er udviklet til Retfærdighed, staa som Udtryk for en overskydende Kraft, der formaar at bære mere end den egne Byrde og at tage fuldt Hensyn til andre Væseners og Bestræbelsers Ejendommelighed. Ellers bliver Retfærdighed overfor Andre til Uretfærdighed overfor En selv. —

Der er her skildret to Udviklingstyper, mellem hvilke der ligger mange Nuancer. — Skønt Maalet for de to Udviklingsprocesser kan siges at være det samme, vil Vejenes Forskellighed dog faa Indflydelse paa Beskaffenheden af, hvad der opnaas. *Retfærdigheden vil faa et andet Præg, en anden Klangfarve i de to Typer,* ligesom en Tone lyder forskelligt, naar den frembringes paa forskellige Instrumenter.

III

Enhver Værdi forudsætter en Trang, der tilfredsstilles. Trangen behøver ikke at mærkes forud: Tilfredsstillelsen kan overraske os (som et uventet venligt Ord eller en smuk Udsigt) saa at vi først af den Glæde, vi føle, slutte til, at der maa have været *[60]* en Trang. Men Trangen kan ogsaa røre sig med Bevidsthed, ofte med Længsel eller med Smerte. Og hvad enten den er forbunden med Bevidsthed eller ikke, kan den føre til en uvilkaarlig Stræben. — *Umiddelbar* Værdi har det, som tilfredsstiller Trangen. Hvor dette kun kan naas gennem Arbejde, gøres det til *Formaal,* og hvad der hjælper

os til at naa Formaalet, faar da *middelbar* Værdi. — For et og samme Menneske kan der gives mange Værdier, og en sammenhængende, konsekvent Vurdering vil derfor kun være mulig, dersom der er en *Grundværdi,* der betinger alle andre Værdier, og hvoraf det afhænger, hvilke Formaal Mennesket stiller sig i det Enkelte.

Anerkendelsen af Retfærdigheden som den værdifuldeste Karakteregenskab forudsætter som Grundværdi *Samfundets eller Slægtens Velfærd.* Et Samfunds Velfærd er des større, jo inderligere dets Medlemmer ere forbundne, samtidigt med, at de hvert for sig udvikle deres Kræfter og Drifter saa frit, ejendommeligt og alsidigt som muligt. Allerede den elementære Retfærdighed gør til en vis Grad dette muligt, skønt paa middelbar og udvortes Vis. I den ideale Retfærdighed gaar derimod i højeste Grad Samfundets Bestaaen og de Enkeltes frie Selvudfoldelse Haand i Haand. Hver Enkelt staar paa én Gang som Formaal og som Middel, baade i Forhold til de andre Enkelte og i Forhold til Samfundet som Helhed.

Forudsætte vi en anden Grundværdi end Samfundets eller Slægtens Velfærd, bliver ogsaa Vurderingen en anden, og det er da ikke sikkert, at Retfærdigheden kommer til at staa som den værdifuldeste Karakteregenskab. For Egoisten er hans egen isolerede Velfærd (hvori han saa sætter den) Grundværdien; kan han opnaa den, maa det være ham ligegyldigt, hvorledes det gaar med de Andre og med Samfundet som Helhed. Paa lignende Maade forholder det sig med dem, hvis Grundværdier begrænses ved Familie, Stand, Sekt, Nation eller Race. Historien viser os en Kamp mellem disse forskellige Grundværdier. Det er en Kamp mellem ligesaa mange etiske Systemer. Kampen kan føre til en Ændring af Grundværdierne, og Tanken om Retfærdigheden
[61] er opstaaet under denne Kamp, især paa saadanne Tider, hvor en klarere Forstaaelse og en dybere Menneskelighedsfølelse blev mulig. For den europæiske Menneskeheds Vedkommende betegner den græske Oldtid, Kristendommen og det 18. Aarhundredes Oplysning og Humanitet Vendepunkter i denne Henseende. —

At paavise det Ideal, og dermed den Maalestok, der svarer til en vis Grundværdi, har ikke blot den teoretiske Interesse, som Klarhed over Forholdet mellem Forudsætninger og Følger altid har, men giver os tillige en ledende Tanke (et Princip), hvorefter Udviklingen hos den Enkelte og i Samfundet kan vurderes og reguleres. Den uvilkaarlige Udvikling foregaar blindt, ensidigt, spredt og langsomt. Herpaa kan en klar Bevidsthed om Ideal og Maalestok raade Bod. Og især kunne de uvilkaarlige etiske Domme prøves i Henseende til deres Gyldighed. En Livsførelse eller en Livsordning er des fuldkomnere, jo mere Selvhævdelse og Hengivelse gaa i Et, og jo mere den enkelte Personlighed i sit Forhold til Samfundet kommer til at staa baade som Formaal og

som Middel. (Erhvervsdriftens, Kønsforholdets og Straffevæsenets Etik kunne afgive oplysende Exempler herpaa.)

IV

Etik som Videnskab underligger en dobbelt Begrænsning. Den ene er allerede antydet: al Vurderings Afhængighed af Grundværdien. Foruden denne Begrænsning, der beror paa *Grundlaget,* vil der stedse tillige gøre sig en Begrænsning gældende med Hensyn til *Indholdet:* ingen Teori vil kunne udtømme Livets Rigdom og i strengt videnskabelig Form begrunde Opgaver og Pligter for de rent specielle og individuelle Forhold. Der maa bestandig sættes et Tankearbejde ind paa at reducere denne dobbelte Begrænsning til det mindst Mulige; men det er vigtigt stedse at have den for Øje.

1) Man kan ikke gendrive den, der forkaster selve Grundlaget, hvorpaa man bygger sin Tankegang. Og i Etiken er Grundlaget den Grundværdi, som bestemmer de Formaal, man sætter sig eller idethele anerkender, og dermed igen de Love og Normer, der antages at gælde. Grundværdien kan ikke ændres, uden naar Karakteren, hele Livstrinnet ændres. Ethvert levende Væsens Lyst og Ulyst, Glæde og Sorg, Kærlighed *[62]* og Had betinges ved det Livstrin, hvorpaa det staar. Larven føler ikke Lyst og Ulyst ved det Samme som Sommerfuglen. Den Vilde anerkender ikke Europæerens Værdier, og en Græker fra Oldtiden vilde ikke anerkende det moderne Menneskes Værdier.

De forskellige Grundværdier, som afløse hverandre hos den Enkelte eller i Slægten, staa naturligvis i indre Sammenhæng med hverandre. Det er en Vækst, en historisk Udvikling, som fører over fra det ene Livstrin til det andet. Det er Psykologiens og Historiens Sag at beskrive og forklare denne Udvikling. Det er *hele* Mennesket og *hele* Menneskelivet, der undergaar denne Udvikling, ikke blot Tankelivet. Det er derfor en Livsproces, ikke blot en Tankeproces, der fører fra et vist Livstrin, og dermed fra en vis Grundværdi, til andre Livstrin og Grundværdier. Udviklingens Berettigelse kan først fuldt begrundes, naar den er fuldendt. Den etiske Udvikling i Historien er derfor en stadig Kamp, ikke blot en Kamp mellem Tanker, men ogsaa mellem Følelser og Lidenskaber. *Hvert enkelt Forsøg paa videnskabelig Etik svarer til et bestemt Stadium i Grundværdiernes store Kamp for Tilværelsen.* Dets Videnskabelighed beror paa den Grad af Klarhed og Bevidsthed, hvormed Grundlaget angives, paa den Konsekvens, hvormed der drages Slutninger ud fra dette Grundlag, og paa den Rigdom af individuelle og sociale Forhold, der belyses ved disse Slutninger.

Immanuel Kant, den største moderne Filosof, mente, at Etiken maatte være en ren Fornuftvidenskab. Han byggede paa den Grundsætning, at vi i vor Handlen skulde

følge en Regel, der under samme Forhold kan gælde for ethvert andet aandeligt Væsen. Dette er nu ganske vist en stor og betydningsfuld Sætning; men den anerkendes ikke af Standpunkter, for hvem det egne Jeg, den egne Familie, den egne Stand, den egne Sekt eller det egne Folk er det Højeste. Dens Anerkendelse er kun bleven mulig gennem en lang historisk Udvikling (hvad Kant ogsaa selv har paavist i sin Historiens Filosofi). Og selv hvor den anerkendes, motiveres den forskelligt (f. Eks. snart mere ud fra Selvhævdelsestrangen, snart mere ud fra Hengivelsestrangen).

[63] 2) At de historiske Forhold, paa hvilke etiske Sætninger skulle anvendes, stadigt variere og ere vanskelige at overskue, indrømmes i Regelen villigt. Mindre tilbøjelig er man til at indrømme, at de enkelte Individer møde med højst forskellige Anlæg og Muligheder i etisk Henseende, og at derfor Opgaven, baade hvad Art og Grad angaar, maa stilles forskelligt for hver Enkelt. *Naar Menneskene have forskellig Evne og Kraft, kan det Samme ikke uden Uretfærdighed forlanges af Alle.* En Karakteregenskab, som den Ene lægger for Dagen uden at behøve at opbyde særlig Anstrengelse eller Selvbeherskelse, kan den Anden maaske kun tilegne sig gennem strengt Arbejde. Den Kraft, den Ene anvender paa at frembringe Værker, som komme hele Slægten til Gode, forbruges maaske af den Anden under Arbejdet paa at holde sig selv oven Vande. Etiske Domme ere saa vanskelige at fælde, fordi de forudsætte dybt Kendskab til den Enkeltes indre Forudsætninger, til hele hans Karakter. Man mærker ikke meget til, at Menneskene ere sig denne Vanskelighed bevidst.

Denne dobbelte Vanskelighed (som iøvrigt i forskellig Form og Grad gør sig gældende for enhver Videnskab) er et Udtryk for Livets store Mangfoldighed og forgrenede Udvikling, der gør, at Mennesket maa finde sig praktisk til Rette i Livet, uden paa ethvert Punkt at kunne støtte sig til en Teori. Livets Kunst gaar forud for Videnskaben om Livet. Den Enkelte øver dog ikke denne Kunst ganske paa egen Haand. Han lever sig, som vi have set (II), uvilkaarligt ind i Slægtens Erfaringer og Overleveringer. Hvorvidt han kommer ud over, hvad han saaledes uvilkaarligt har levet sig ind i, vil bero paa den Kraft og Ejendommelighed, han besidder, og de særegne Erfaringer, han gør. Den, der baner nye Veje, maa vove. Slægtens tidligere Erfaringer og de etiske Teorier kunne understøtte ham, men ikke fuldstændigt lede ham, eftersom han jo netop er ved at frembringe Grundlaget for ny Erfaring og ny Teori.

V

Etisk Vurdering betegner ikke den eneste Maade, paa hvilken vi kunne betragte

menneskelige Egenskaber, Handlinger og Livsordninger. — Vi betragte dem ogsaa psykologisk og historisk: beskrive dem og søge at forstaa dem i deres Sammenhæng med *[64]* Karaktererne, Raceejendommelighederne og Livsvilkaarene. En saadan Beskrivelse og Forstaaelse er mulig, uden at nogen Vurdering (i hvert Tilfælde bevidst Vurdering) anstilles, og den kan stilles i skarp Modsætning til den etiske Vurdering. Men den er i Virkeligheden saa langt fra at stride mod denne, at den netop er en nødvendig Betingelse for grundig Vurdering. Hvad man vil vurdere, maa man først kende og forstaa. Med bedre Forstaaelse vil Vurderingen vinde i Grundighed. Den afgørende Forskel mellem den psykologisk-historiske Betragtningsmaade og den etiske bestaar deri, at hin vender sig mod Fortiden, mod det, der foreligger afsluttet og nu kan overskues i sin Udvikling, medens denne vender sig mod Fremtiden, idet Vurderingens sidste Øjemed og egentlige Berettigelse ligger i, at den bliver Middel til, at Handlinger og Livsordninger for Fremtiden kunne komme i større Overensstemmelse med Grundværdierne. — *Æstetisk* eller *kunstnerisk* betragte vi Handlinger og Livsordninger, naar vi blot se dem som karakteristiske Billeder, forkortede og gennemklarede Udtryk for, hvad Livet kan bringe. I et Billede nyde vi selv det, vi i Livet vende os fra. Kunsten vurderer ikke (i hvert Tilfælde ikke bevidst). Den kan kun give det enkelte Billede, den individuelle Situation eller Skæbne; men om den dermed har givet et Exempel eller en Undtagelse, kan den ikke belære os om, da den ingen almindelige Sætninger kan opstille. Det levende Billede har sin umiddelbare Værdi, hvad enten det indeholder en Undtagelse eller et Exempel, og den æstetiske eller kunstneriske Betragtningsmaade har tillige en middelbar Værdi af etisk Art, idet den lærer os at betragte Livets Scener uden egoistisk Optagethed. — Den *religiøse* Betragtningsmaade ser i Menneskelivets Udvikling og Skæbne et Udtryk for Værdiernes Kamp for at bestaa i Virkelighedens Verden. Den religiøte Følelse kan beskrives som Menneskets Grundstemning efter de Erfaringer, det har gjort om Forholdet mellem Værdi og Virkelighed.

Disse forskellige Betragtningsmaader staa i stadig Vexelvirkning med hinanden: Videnskab, Kunst, Religion og Moral paavirke gensidigt hverandre. I enhver Etik vil denne Vexelvirkning fremtræde i en eller anden Form eller Grad. Hovedsageligt *[65]* vil dog den enkelte etiske Opfattelses Ejendommelighed bero paa det Forhold, den fastslaar mellem Selvhævdelse og Hengivelse, og paa det Forhold, i hvilket Grundlag (Grundværdi) og Indhold (de specielle Goder, Opgaver og Dyder) staa til hinanden. — Historisk fremtræde her (for den europæiske Menneskeheds Vedkommende) tre Hovedtyper.

I den græske Etik var Hovedopgaven Begrænsning og Harmonisering af de ubæn-

dige Naturtilskyndelser. Derfor lagdes stor Vægt paa Maadehold, Selvbeherskelse og Selverkendelse. De enkelte Elementer i Menneskenaturen skulde ikke kues eller udryddes, men indgaa som Led i en levende Helhed. Hvert enkelt frit Menneske skulde være et lille Kunstværk, og Staten et stort Kunstværk. Forholdet mellem disse to Kunstværker (det individuelle og det politiske), og dermed Forholdet mellem Selvhævdelse og Hengivelse, kom tilsidst til at staa uklart hen. Grundlaget var overvejende intellektuelt, og Erkendelsens Fuldkommenhed blev for Tænkerne den højeste Dyd og det højeste Gode.

Den kristelige Etik betoner stærkt og inderligt den almindelige Menneskekærlighed, skønt Lydighed mod Guds aabenbarede Villie bliver den højeste Dyd og det sidste Grundlag. Forholdet mellem Selvhævdelse og Hengivelse kommer heller ikke her til at staa klart, idet Lydigheden (Troen) begrundes ved Ønsket om egen Salighed. Det Intellektuelle og det Æstetiske er aldeles underordnet, forsaavidt det ikke betragtes som Synd, og der mangler Interesse for og positive Motiver til Arbejdet paa Menneskelivets Udvikling gennem aandelig og materiel Kultur.

Den moderne Etik (fra Renæssancetiden af) fordrer en Udvikling af Menneskelivet, saa at alle Elementer komme til deres Ret. Særligt tilstræber den en Harmoni mellem Selvhævdelse og Hengivelse og kræver Plads for begge indenfor Samfundslivet, da kun derved alle Kræfter kunne udløses og virke sammen. Det Onde er her hverken Ubændigheden (som i den græske Etik) eller Hovmodet (som i den kristelige Etik), men Trægheden, der hindrer Udfoldelse og Udvidelse. Kravet om Retfærdighed som
[66] Betingelse for, at alle personlige Kræfter kunne udvikles i harmonisk Samvirken, lyder stedse stærkere baade i Praksis og i Teori. Tillige gør der sig i den videnskabelige Etik en klarere Bevidsthed gældende om Forholdet mellem Grundlag og Indhold. — I alle disse Henseender har den moderne Etik lært Meget baade af den kristelige og den græske Etik, skønt det moderne europæiske Samfundsliv og de Erfaringer, der ere gjorte indenfor det, have øvet den mest afgørende Indflydelse.

VI

Der gør sig i vore Dage betydningsfulde Modsætninger gældende paa det etiske Omraade, der mere eller mindre direkte pege hen paa de Problemer, som ere drøftede i det Foregaaende. Disse Modsætninger kunne henføres under tre Grupper.

1) Den gamle Modsætning mellem *teologisk og human Etik* gør sig stadigt gældende, idet Muligheden af en etisk Livsanskuelse og Livsførelse paa rent menneskeligt Grundlag ofte benægtes. Denne Benægtelse støttes dog ikke til nye Grunde, uagtet

den fremtræder i skarpere Form end i den foregaaende Tidsalder. Der er tillige den Ejendommelighed, at Modsætningen snarere angaar det, der opstilles som Grundlag for Etiken (Grundværdien), end Indholdet (de enkelte Opgaver, Goder og Dyder).

2) I Literaturen er Modsætningen mellem *Selvhævdelse og Hengivelse* skarpt fremtrædende, idet to glimrende Forfattere (Fr. Nietzsche og Leo Tolstòy) energisk hævde hver sin af disse Tendenser i den strengeste Form. Det er Symptom paa, at Tidsalderen trænger til begge Idealer, som det naturligvis i den rene Teori er lettere at forene end i Livets Praksis. Den etiske Teoris Opgave kan det kun være at pege paa den Retning, i hvilken den praktiske Løsning maa ligge.

3) Indenfor den videnskabelige Etik (hvor begge de nævnte Modsætninger naturligvis ogsaa kunne spores) er især at mærke Forskellen mellem en Retning, der — som den engelske Nyttelære (Utilitarianismen) — hovedsageligt betoner *Handlingernes* Resultater i deres Indflydelse paa Menneskers Ve og Vel, og en anden Retning — væsentligt repræsenteret af tyske Tænkere —, der hovedsageligt betoner *Handlingernes indre Grundlag* i Sindelag og Villie. Ved det 19. Aarhundredes Begyndelse stode Bentham og Kant som Hovedrepræsentanter for disse to Retninger, og Diskussionen *[67]* mellem disse strækker sig gennem hele Aarhundredet. En lignende Modsætning fremtræder paa alle videnskabelige Omraader, idet det i enhver Videnskab baade gælder om objektiv Erfaringsbekræftelse (Verifikation) og om subjektivt Tankearbejde (ved Opstilling af Principer og ved Grundlæggelse af nye Synsmaader). Mennesket lever baade i en ydre og i en indre Verden, og det afgørende Bevis for, hvor dygtigt han lever i den indre Verden, kan han kun føre gennem de Virkninger, hans indre Liv afsætter udenom ham.

[68]

OM FORHOLDET MELLEM SOCIOLOGI OG ETIK[1)].

---

1. Det er Sociologiens Opgave at studere Samfundslivet i alle dets mangfoldige Ytringsformer. Derfor ere ogsaa etiske Idealer og Bestræbelser Genstand for sociologisk Forsken. De ere paa en Gang virkende Faktorer i den sociale Udvikling og Symptomer paa sociale Forhold eller Resultater af social Udvikling. De have deres Rod i Individernes Indre — men selve denne indre Verden er ikke uden Betydning for Sociologien, idet denne efterspører Vexelvirkningen mellem Individ og Samfund i alle dens fineste Forgreninger. Den indre Verden udvikler sig ikke uafhængigt af den ydre. Sociale Betingelser bestemme direkte eller indirekte, hvad den individuelle Bevidsthed kommer til at hævde som Ideal eller som Sandhed. Meget ofte er det etiske Livs Karakter og Retning bestemt ved fysisk eller social Arvelighed. Ja, selv hvor et individuelt Initiativ virker, er sociologisk Forsken ikke udelukket, ligesaa lidt som Biologien er udelukket fra at undersøge de organiske Variationer, der ere Forudsætningen for al naturlig Udvælgelse.

Fra dette Synspunkt er Sociologien mere omfattende end Etiken, der er mere speciel og begrænset. Sociologien staar i et lignende Forhold til Etiken, som Psykologien gør. Etiske Idealer og Bestræbelser ere ikke blot sociologiske, men ogsaa psykologiske
[69] Fænomener; de ere derfor Genstande for Psykologien saavel som for Sociologien, og ogsaa Psykologien er mere omfattende end Etiken.

2. Sociologien er fremdeles et nødvendigt Grundlag for Etiken. Det etisk Rette maa være sociologisk muligt, maa stemme med den sociale Udviklings Love og Be-

[1)] Foredrag i Sociological Society i London 11. Novbr. 1904.

tingelser. Etiken er ikke et System af Luftkasteller, men en Lære om Midler og Veje for en Udvikling af Menneskelivet, det individuelle og det sociale, til større Fylde og større Harmoni. Derfor maa Etiken grundes paa et Studium af den virkelige sociale Udviklings Natur og Betingelser. Kun gennem et saadant Studium kunne nye Værdier opdages, og gamle Værdier fastholdes.

Deraf, at Etiken afhænger af Sociologien, følger igen, at den kan ikke være den samme til alle Tider, men maa variere, ligesom dens historiske Grundlag varierer under forskellige historiske Betingelser. Idealer og Motiver, Formaal og Midler ere underlagte Forandring. Den historiske Udvikling kan, uden at dens Kontinuitet brydes, føre til etiske Vendepunkter eller Dilemmaer. Der kan være etisk Diskontinuitet, skønt der er historisk Kontinuitet. Nogle Exempler ville vise dette.

Meget ofte bestaar etisk Udvikling blot deri, at hvad der først gjordes uvilkaarligt, eller endog ubevidst, og under social Arveligheds Indflydelse, senere gøres med klar Bevidsthed og som Resultat af overlagt Valg. Aristoteles siger, at uvilkaarlig Virken gaar forud for vilkaarlig og bevidst Virken; det er ved at spille paa Citar, at man bliver en god Citarspiller, og det er ved at handle retfærdigt, at man bliver retfærdig. Saaledes ledes de Unge gennem Opdragelse og Undervisning til Handle- og Tænkemaader, som de senere kunne følge med Bevidsthed og frit Valg. Naar den uvilkaarlige Efterlignings og Øvelses Tid er forbi, kommer det an paa, om den indledede Retning vil blive fulgt med fuld Bevidsthed. Men selvom den unge Slægt bryder af og optager helt andre Idealer og Bestræbelser, vil den første Retning alligevel være af stor Indflydelse, baade direkte, som Element, og indirekte, gennem Kontrastvirkning. Den sociologiske Kontinuitet brydes ikke, fordi der antages nye Idealer og Formaal. Det aristoteliske Princip (saaledes kalder jeg den her omtalte Lov) viser os en dybere Forbindelse, hvor *[70]* der fra et rent etisk Synspunkt blot kunde synes at være Disharmoni og Modsætning.

Men social Udvikling kan ogsaa paa mere positiv Maade blive en Betingelse for etisk Udvikling. Hvad der først har havt Værdi som Middel, kan senere faa umiddelbar Værdi, blive Formaal. Sociale Forhold gøre visse Handlinger nødvendige, som Individet ikke vilde paatage sig at udføre, hvis de ikke tjente dets egne Interesser; det maa f. Ex. agte Andres Frihed, hvis det vil have sin egen Frihed agtet. Men senere kan saa Alles Frihed blive et umiddelbart Formaal for det. Der sker da, hvad jeg kalder en subjektiv Værdiforskydning. Hvad der først har været Middel, staar nu som Maal. Objektiv Værdiforskydning foregaar, naar et Formaal er saa nøje forbundet med hele Tingenes Orden, at det ikke kan isoleres. Det oprindelige Formaal kan da blive Middel til Anerkendelsen af større og højere Formaal, ja, kan gaa helt op i dem.

Denne Sammenkedning af Midler med Formaal, og af Formaal med andre Formaal, skyldes for en stor Del Samfundslivet og dets Indretninger. Et Individ, der vil Noget, drages derved ind i en stor Proces, der kan føre til en hel Række af Forskydninger. Naar saadanne Forskydninger have fundet Sted, ere de etiske Formaal og Idealer ikke de samme som før. Gennem den kontinuerlige sociale Udvikling er der blevet frembragt nye etiske Dannelser. Det er Sociologiens Opgave at vise os de Betingelser, der ligge til Grund for Forskydningerne, og det er Etikens Opgave at finde Udtryk for de nye Idealer og paavise Konsekvenserne af det nye Standpunkt. Forsaavidt har al Etik en empirisk Karakter. Ethvert Udviklingsstadium har sin egen Etik, og et Stadiums Etik kan ikke udledes af det foregaaendes uden Kendskab til den hele mellemliggende sociale Udvikling.

Ogsaa i denne Henseende er Etikens Forhold til Sociologien analogt med dens Forhold til Psykologien. Det etisk Rette maa være psykologisk muligt, og der kan være psykologisk Kontinuitet, skønt det fra et etisk Synspunkt maa hævdes, at der er begyndt en hel ny Bevægelse.

[71] 3. Skønt Etiken er et mere specielt Fag end Sociologien, og skønt den paa væsentlige Punkter afhænger af Sociologien, er den dog en uafhængig Videnskab. Dens Uafhængighed viser sig deri, at sociale Kendsgerninger, den historiske Udviklings Resultater, ere Genstande for etisk Vurdering. I Etiken undersøges disse Kendsgerninger og Resultater i deres Forhold til et Ideal, en Maalestok, og deres Værdi beror paa, om de stemme med eller stride mod dette Ideal. Hovedvanskeligheden for al Etik er Opstillingen og Begrundelsen af det Ideal, der skal afgive Maalestokken. Paa dette Punkt staar Striden mellem etiske Systemer. Her har Etiken et Problem, der ikke existerer for Sociologien som rent beskrivende og forklarende Videnskab. Sociologien ser tilbage forat finde den sociale Udviklings Forløb og Love. Sociologien kommer efter Virkeligheden. En social Proces maa til en vis Grad være afsluttet, før dens Lov kan findes. Vi kunne sige om Sociologien, hvad Hegel med Urette har sagt om Filosofien idethele, at Atenes Fugl først begynder sin Flugt i Tusmørket, naar Dagens Arbejde og Strid ere forbi. Men i den etiske Tænkning fremtræder Gudinden selv paa Kampladsen. Hun glemmer ikke, hvad hun har erfaret om svundne Tiders Strid og Arbejde, men hun benytter denne Kundskab i sin Kamp for at føre det vundne Ideal til Sejr.

Al etisk Udvikling bygger paa historiske Resultater. Det store Spørgsmaal er, hvorledes og i hvilken Retning den bevidste Fortsættelse af det historisk Vundne skal foregaa. Her staar Individ mod Individ, Individ mod Samfund, Samfund mod Individ,

og Samfund mod Samfund; vi have her alle de fire Arter af Krig, Hugo Grotius i sin Tid skelnede imellem. Etisk Vurdering maa altid foretages af Individer, der gaa ud fra deres bestemte sociale og psykologiske Forudsætninger. Hvorledes kan der da formes et almengyldigt Ideal, og hvorledes kan Gyldigheden af en bestemt Maalestok begrundes? Her ligger Brodden i det etiske Problem. Det er den største Kamp i Historien, der her gaar for sig i Tankens stille Verden. Ogsaa Sociologen interesserer sig for denne Kamp, men kun som Tilskuer. Den etiske Tænker tager derimod Del i selve Kampen. Sociologen undersøger, hvad der gaar for sig, og hvorledes det gaar *[72]* for sig; men Etikeren spørger, paa hvis Side den højeste Værdi findes, og hvorledes vi kunne faa en Maalestok til at godtgøre denne Værdis Tilstedeværelse. Ligesaa lidt som Agerdyrkeren kan stille sig i Modsætning til de kemiske Love, ligesaa lidt kan Etikeren stille sig i Modsætning til sociologiske Love, naar saadanne virkeligt foreligge. Men ligesom Agerdyrkeren kan gøre Brug af kemiske Love til at faa Jorden til at frembringe de Goder, han ønsker, saaledes kan Etikeren anvende sociologiske Love til at frembringe etisk værdifulde Resultater.

Etikens Selvstændighed viser sig i Valget af Formaal og af Midler indenfor de mangfoldige Muligheder, som Sociologien fremstiller. Jo mere vi skride frem fra Sociologi til Etik, des mere indsnevres Mulighedernes Omfang. Der er flere Muligheder i Marmorblokken, end i Billedhuggerens kunstneriske Plan.

Ogsaa her minder Sociologiens Forhold til Etiken om Psykologiens Forhold til Etiken. Psykologiske Muligheder stille Etiken en lignende Opgave som sociologiske Muligheder. I begge Henseender gælder det om at finde et bestemmende Princip for Valget.

4. Men der er ikke blot Forskel mellem Sociologi og Etik; der kan endogsaa opstaa en skarp Modsætning mellem dem, og det er af Vigtighed at fremhæve denne Modsætning. Det er Vurdering paa den ene Side, Beskrivelse og Forklaring paa den anden Side, som kunne træde i Modsætning til hinanden.

Naar Forskellen mellem det sociologiske og det etiske Synspunkt udslettes, kommer man enten til at betragte Udviklingens Resultater som i og for sig værdifulde, eller til at forudsætte de etiske Idealers fulde Virkeliggørelse som given. I første Tilfælde nedstemme vi den etiske Fordring; i andet Tilfælde give vi en idealistisk Mistydning af det Virkelige. I første Tilfælde er det Sociologien, der opsluger Etiken; i andet Tilfælde er det Etiken, der opsluger Sociologien.

Men det er meget vel muligt at fastholde Forskellen mellem Etik og Sociologi, og dog hævde den nøje Forbindelse mellem dem. Sociologien selv fører over til Etiken ved *[73]*

Anvendelsen af den sammenlignende Metode. Sammenligningen af sociale Former eller sociale Tilstande fører naturligt til at karakterisere nogle som „højere", andre som „lavere". Til Grund for denne Karakteristik maa der ligge en Maalestok. Vi kalde en Samfundsform højere end en anden, naar den mere end nogen anden gør det muligt paa én Gang at naa to Maal, nemlig den frie og rige Udvikling af individuelle Forskelligheder og Ejendommeligheder, og Gennemførelsen af Samfundslivet i dets Enhed og Sammenhæng. I Sociologien saavel som i Biologien bestaar Maalestokken i den inderlige Forbindelse af Differentiation og Koncentration. Dette har ført til en Sammenligning af Samfundet med en Organisme, og man har ventet stort videnskabeligt Udbytte af denne Sammenligning[1)].

Der er ganske vist ogsaa en Analogi tilstede, naar vi kalde Organismer højere og lavere, og naar vi kalde Samfund højere og lavere. Enhver Videnskab, hvis Emner frembyde baade Enhed og Mangfoldighed, maa i sine Sammenligninger benytte en lignende Maalestok som den, Sociologi og Biologi lægge til Grund. Det gælder f. Ex. om Psykologien. Vi kalde et personligt Liv højt, hvis det paa én Gang frembyder Rigdom (i Stræben, Følelse og Tanke) og fast Koncentration (Karakter); vi kalde det lavt, hvis det er fattigt og usammenhængende. Biologi, Psykologi og Sociologi gaa kun ud paa Beskrivelse og Forklaring af Kendsgerninger, og Sammenligning er her kun et metodologisk Middel. Skønt Sammenligning forudsætter en Maalestok, og denne Maalestok kan konstrueres som et Ideal, saa at Væsener eller Arter kaldes højere eller lavere efter deres Forhold til dette Ideal, saa har en saadan Betragtningsmaade i hine tre Fag dog kun Karakteren af en Arbejdshypotese.

Men i Etiken har dette Synspunkt ikke blot metodologisk Værdi. Her have Maalestokken og Idealet ogsaa positiv og praktisk Betydning. Etisk set er den inderligste
[74] Forbindelse af Enhed og Mangfoldighed i det enkelte Individs Liv saavel som indenfor Samfundet et Formaal, der skal opnaas, og det er Etikens Opgave at finde Midler og Veje, som gøre en Tilnærmelse til det mulig. Den sociale Etiks højeste Maal vilde være et Humanitetsrige, i hvilket der raader den størst mulige Mangfoldighed i det personlige Livs Udvikling og, netop derved, den inderligste Forbindelse af personlige Væsener. Hvis det enkelte Individ gennem sin ejendommelige Selvudvikling yder det bedst mulige Bidrag til hele Samfundets Liv, og hvis paa den anden Side Samfundet er organiseret saaledes, at en fyldig og fri Udvikling er mulig for alle Individer, saa nærme vi os til det etiske Ideal. Etiske Imperativer ere kun logiske og psykologiske

[1)] Smlg. Afhandlingen om Begrebet Analogi i *Mindre Arbejder. Anden Række* p. 40.

Konsekvenser af dette Ideals Anerkendelse[1)].

Det saakaldte sociale Problem er ogsaa et etisk Problem, og det er derved det faar sin særegne Brod. Der opstaar et socialt Problem, naar Mangfoldigheden, f. Ex. formedelst fremskridende Arbejdsdeling faar i den Grad Overvægt, at Individernes frie Udvikling hæmmes. Det sociale Problem vilde være uden Brod, dersom vort Ideal ikke krævede, at ethvert Menneske skal behandles, ikke bløt som Middel eller som Hjul i en Maskine, men tillige som Formaal i sig selv. Naar dette etiske Princip ikke forudsættes, kunne sociale Forhold være interessante Emner for Videnskab, men denne Videnskab er da Sociologi, ikke Etik.

5. Jeg har allerede sagt, at Forskellen mellem Etik og Sociologi ikke kan siges at bestaa deri, at Etiken angaar de enkelte Individers Udvikling, Sociologien Samfundets Udvikling. Der er Intet i Individernes Liv, som ikke kan være af Interesse for Sociologien, og paa den anden Side gives der ikke blot en individuel, men ogsaa en social Etik. Dog kan det ikke negtes, at det etiske Synspunkt mere end det sociologiske fører til at lægge Vægt paa, hvad der foregaar i Individets indre Verden. Selvom et etisk System anlægger et socialt Synspunkt, kan det ikke glemme, at Samfundet bestaar af *[75]* Individer, og at Samfundets Velfærd er disse Individers Velfærd. Kun i Individernes Bevidsthed erfares Livets Værdi. Derfor mister Begrebet Samfund ikke sin Betydning. Det danner en Analogi til Begrebet potentiel Energi i Fysiken. Det betegner Betingelser og Muligheder for Menneskets Udvikling, som ere mere omfattende end noget enkelt Individs Horizont, — Livsformer og Livsspirer, der kunne komme mange Generationer til Gode. Det indeholder Fortidens Arv, organiserede Resultater af tidligere Generationers Erfaringer og tillige Dispositioner og Muligheder for Fremtiden. Det udtrykker det, der bestaar og vedvarer, i Modsætning til de enkelte Individers, Gruppers eller Generationers skiftende Interesser. Men disse potentielle Værdier kunne kun omsættes til Virkelighedsværdier gennem enkelte Individers Tilegnelse og Arbejde. —

Ikke alle etiske Teorier lade dette Synspunkt komme til dets fulde Ret. For Hegel var Hovedsagen, hvad han kaldte „den etiske Substans“, der udfolder sig i de forskellige Samfundsformer, mest typisk i Staten. I Sammenligning med denne sociale Substans er det enkelte Individs Existens af forsvindende Betydning. Det er Individernes Fuldkommenhed at leve og aande i Samfundets store Helhed, men det Væsentlige i den etiske Verden er Noget, der ligger ud over ethvert enkelt Individs

[1)] Se om dette Ideal min *Etik* XIII, 6., og om Muligheden af at bevise dets Gyldighed III, 8—15. — Smlgn. ogsaa Afhandlingen „Human Etik“ ovenfor.

Bevidsthed. Skønt Wundt betoner den individuelle Villies Betydning mere end Hegel, findes dog en lignende Opfattelse i hans Etik. For Wundt er den totale Villie, „der gesammte Wille", der aabenbarer sig i Samfundets Existens, den mægtigste af alle Kendsgerninger. Den er uforgængelig, og den har altid Ret. De enkelte Individer ere forgængelige; med al deres Stræben, al deres Lykkeevne ere de dog kun Draaber i Oceanet!

Saadanne Teorier overvurdere Mulighederne paa Virkelighedens Bekostning. Virkeligheden lever ganske vist stadigt af Muligheder, og Individerne leve og virke paa Grundlag af sociale Betingelser. Men at Mulighederne existere, vides kun deraf, at de omsættes til Virkeligheder, og derpaa beror deres Værdi. Værdien af Hegel's „sociale
[76] Substans" eller af Wundt's „totale Villie", bestaar i, at de gøre rigt personligt Liv muligt i store Grupper af Individer, og disse Begreber kunne kun konstrueres ved Undersøgelse af, hvad der gaar for sig i saadanne Grupper.

For Hegel og Wundt ere Sociologi og Etik tilsidst Et, en Konsekvens af den absolute Underordning af det individuelle Synspunkt under det sociale. Det Samme gælder August Comte i hans Filosofis første Periode. I sin „Cours de Philosophie positive" betragtede han ikke Etiken som en selvstændig Videnskab, der havde sin særlige Plads i Videnskabernes Række; etiske Ideer maa her søges dels i de biologiske, dels i de sociologiske Partier af Værket. Men i hans senere Periode betragtede han Etik som en særegen Videnskab, den syvende og sidste i Grundvidenskabernes Række. Det Princip, efter hvilket Comte ordnede Videnskaberne i en Række, var det, at den følgende Videnskab stedse skulde være mere konkret i sit Emne og mere induktiv i sin Metode end den foregaaende. Naar han da i sine senere Arbejder sætter Etiken efter Sociologien, saa forudsætter han, at Etiken er den mest konkrete og induktive af de to Videnskaber. Og hans Begrundelse heraf er den, at i Sociologien neutralisere individuelle Motiver og Tendenser hverandre; det er Gennemsnitsresultaterne, Sociologien bekymrer sig om; — men i Etiken indtage det indre Livs Karakter og Retning, og de individuelle Realiteter i deres Mangfoldighed den første Plads.

Jeg tror ikke, at Comte drog alle Konsekvenserne af den Plads, han tilsidst anviste Etiken, eller at han fuldstændigt erkendte Forholdet mellem det individuelle og det sociale Synspunkt indenfor Etiken; men han har peget i den rigtige Retning. Det er baade Etikens Fortrin og dens Svaghed, at den er den mest konkrete af alle Videnskaber. Den staar næsten paa Grænsen mellem Videnskab og Kunst.

En etisk Livsførelse er den største Kunst af alle. Og som al Kunst udfolder den sig uvilkaarligt. Hvad Teorien kan gøre, er først og fremmest at drage Lære af denne

uvilkaarlige Udfoldelse, finde dens bevægende Kræfter og forme de Tanker, som den forudsætter. Senere kan saa Kunsten øves med større Grad af Bevidsthed, og der kan *[77]* komme en Vexelvirkning istand mellem Tænkning og Liv. Men en saadan Vexelvirkning kan ikke tilvejebringes, hvis Etiken ikke — trods alle Forskelle i Synspunkt og i Metoder — forbliver i sin Gæld baade til Sociologien og til Psykologien[1)].

[78]

[1)]Efter denne Afhandlings Fremkomst har Forholdet mellem Sociologi og Etik været Genstand for megen Diskussion, især foranlediget ved den nye franske sociologiske Skoles Stilling i dette Spørgsmaal. Af stor Interesse er her især *Durckheim*'s Udtalelser i „Bulletin de la société française de Philosophie" (Vol. VI) under en Diskussion om Begrebet „le fait moral" (1906) og *Levy Brühl*'s Bog „La Morale et la Science des Moeurs" (4. éd. 1910). Ud fra min Opfattelse af det etiske Problem har jeg paany behandlet Spørgsmaalet i „Den menneskelige Tanke" (1910) p. 350—369. (1912).

EN SYGEHISTORIE.

Hannah Joël: *Hinsides*. En psykologisk Redegørelse. Kbhvn. 1900[1)].

Det er hverken en Roman eller en religiøs Afhandling, her foreligger, skønt man af Titelbladet kunde fristes til at vente enten det Ene eller det Andet. Det er et lidende Menneske, der beretter om sin Kamp med Sindssygdommen, om sine Nederlag og om sin Sejr. Sjældent gør man sig vistnok, udenfor Sindssygelægernes Kreds, nogen levende Forestilling om, hvilke indre Kampe der maa føres af dem, hvis Sjæleliv er kommet ud paa Sindssygdommens Grænse. De mørke Stemninger, den voldsomme Virkning af alle Sanseindtryk, de opstigende Hallucinationer og de pludselige Bevægelsestilskyndelser skulle stadigt holdes nede af den udtrykkelige, med Bevidsthed fastholdte Forestilling om, hvor Virkeligheden ligger, og hvad Virkeligheden kræver. Hvad de sædvanlige, sunde eller normale Mennesker kun undtagelsesvis lære at kende af egen Erfaring, Vanskeligheden ved at skelne mellem Drømmens og Virkelighedens Verden, det bliver for saadanne Mennesker en stadig Opgave, og en Opgave, der gør det umuligt at løse andre Opgaver; ja, selve hin Opgave formaa de maaske ikke at løse.

I den foreliggende Bog er en saadan Sygehistorie fortalt med stor Udførlighed og med et ikke ringe psykologisk og literært Talent. Ved første Gennemlæsning sætter
[79] Bogen maaske Læserens Taalmodighed paa Prøve; men anden Gang vil han beundre den Rigdom af Enkeltiagttagelser og den Finhed i Skildringen, som Forfatteren raader over. Bogen vil, bedre end nogen videnskabelig Afhandling, kunne virke til Forstaaelse af det syge Bevidsthedsliv, og det er Noget, der i høj Grad behøves. Ti selvom det ikke skulde være rigtigt, at Sindssygdom tiltager, saa er den dog hyppigere, end man forhen havde troet. Og desuden belærer Bogen ikke blot om Ting, der vedkommer de Sindssyge. Alle kunne af egen Erfaring kende Tungsindets, Bekymringernes og

[1)] Hannah Joël var Pseudonym for Helga Johansen (Maleren Viggo Johansens Søster). († 1912).

Illusionernes Magt, og det er derfor ikke nogen helt fremmed Verden, Bogen fører ind i.

Hannah Joël betragtede sig ikke som sindssyg, da hun efter sine Omgivelsers Raad tog sin Tilflugt til Sindssygehospitalet. Hendes Tilstand karakteriserer hun især ved den voldsomme Maade, paa hvilken alle Sanseindtryk virke, baade Indtrykkene fra Omverdenen og fra hendes eget Legeme. Hun maatte kæmpe for at samle sine Tanker. Hun ønskede blot at kunne lukke Øjne og Øren for Alt og blot „se indefter", for at kunne blive færdig med, hvad der arbejdede i hendes Tanker. Selv naar Alt er stille udenom hende, banker dog Hjertet og tilintetgør Freden. For at faa Ro har hun benyttet Opium, og hun priser dette Middel, fordi det ikke som Vin fremkalder „en Strøm af Livsfølelse", men blot nedstemmer Pinagtigheden, saa Tanken kan faa Lov til at leve sit Liv i Fred. Af forskellige Antydninger kan man slutte, at hun har dyrket et Studium, og at det er for at kunne samle sig om dette, at hun har taget sin Tilflugt til det farlige Middel. Nu hjælper det hende ikke mere, og skønt det ikke siges med tydelige Ord, er det dog en Opiumafvænningskur, hun underkastes paa Hospitalet.

Paa Hospitalet fører hun en lang Dobbeltkamp, — en Kamp mod de indre Forstyrrelser og en Kamp mod den systematiske Behandling, Læger og Opsyn vil tvinge hende ind under. Det indre Kaos truer med at overvinde hende, og fra den anden Side møder hun den faste Villie, der kræver en bestemt Orden overholdt. I sin Vildelse forstaar hun hverken det Ene eller det Andet; begge Dele synes hende i lige Grad at true hendes Personlighed, og overfor begge Dele optræder hun med en febrilsk *[80]* Selvhævdelse, fra hvilken hun atter og atter synker tilbage i Sløvhed, Raserianfald eller Hallucinationer.

Hun føler en Uvillie imod som Patient at blive indordnet i en bestemt Rubrik. Hendes Tilfælde og Tilstand har for hende en saadan Særegenhed, at hun harmes over den Lethed, med hvilken man formaar at klassificere hende. Hun mener, at Lægerne lade Personlighederne rette sig efter Rubrikerne, istedetfor omvendt at lade Rubrikerne rette sig efter Personlighederne. Det er en Kamp, der vel atter og atter føres. Den Syge føler sig forurettet ved blot at skulle staa som Exempel paa et Artsbegreb, som forud er dannet, og som maaske ikke engang nu er beriget med en ny Nuance. En oprørsk Stemning, en stadig Irritabilitet og Ironi blev Følgen heraf.

Ikke mindre haard var den anden Kamp, Kampen mod de urolige Stemninger, mod Hallucinationer og Impulser. Selvmordsforsøg og Raserianfald afvexle med rastløs Uro og kaotisk Fantaseren. Beskrivelsen af Raserianfaldene hører sikkert til det Bedste i Bogen. Impulsen kommer saa hurtigt og overvældende, at Patienten først opdager,

hvad hun gør, ved at se sine Hænder klemt om Halsen paa en anden Person. Der er ingen særlig Uvillie mod den, det gaar ud over; Ofret existerer under Anfaldet slet ikke som Genstand for Patientens Bevidsthed. — Fortræffelig er dog ogsaa Beskrivelsen af Hallucinationerne. Der er Stemmer, der tale; — skulde det være Hallucinationer? spørger hun sig selv, men afviser denne Mulighed, fordi Lyden er saa tydelig, uagtet hun ogsaa hørte Stemmer af Mennesker, der vitterligt ikke vare tilstede. Undertiden er det et enkelt Ord eller en Vending, der er brugt overfor hende, og som nu vedbliver at genklinge under stadige Variationer, ledsaget af Syns- og Hørelseshallucinationer. De haardeste Kampe føres mod en Hærskare af Skikkelser, der trænge frem bagfra. Det gælder da om at have Ryggen fri, op mod Væggen eller Kakkelovnen, og om at faa Skikkelserne frem foran sig for bedre at kunne bekæmpe dem. Uroen og Rastløsheden hos Patienten opstaa derved, at hun for enhver Pris skal have Bugt med „det bagved".

[81] Vendepunktet i Sygdommen kommer pludseligt og overraskende. Om dette er begrundet i Sygdommens naturlige Gang, eller om det hænger sammen med en Ufuldkommenhed i Fremstillingen, kan jeg ikke bedømme. Lige efter stærke Anfald opdukker Overbevisningen om at være rask, og en Spaseretur benyttes til at flygte fra Hospitalet. Hannah Joël føler, at hun nu maa tage sin Skæbne i sin egen Haand og rive sig ud af den ansvarsløse Tilstand, som Livet paa Hospitalet, denne „Selvopgivelsens levende Grav", fører med sig. Hverken Lægerne eller hendes Nærmeste skulle have Ansvar for det Skridt, hun gør: „Jeg maa bære Skylden alene. Det Skridt, som maa tages, og som de Andre ikke vove at lade mig tage, naar jeg blot beder, det maa jeg rask tage selv, selv tage og give mig Frihed." — Men der staar endnu en haard Kamp, efter at hun er vendt tilbage til Hjemmet. I lange søvnløse Nætter maa der kæmpes med Skygger og Stemmer. Og selv om Dagen er det kun „i Ryk", at den fulde Virkelighed af Omgivelserne kan holdes fast. Det gaar dog fremad Fod for Fod. En ensom Juleaften føres den sidste Kamp for at holde sig oppe. Livets lyse Punkter og dets mørke Punkter kunne hver for sig samles til Striber; de sunde Mennesker se lyse Striber; i Sindssygdom samle de mørke Punkter sig til herskende Striber; — det gælder da om at holde de lyse Striber sammen, skønt de mørke Punkter true med at opløse dem. „Jeg vælger at prøve Livet i Lyset igen, og dog huske, hvad jeg lærte hinsides! Om jeg magter at naa frem, véd jeg ikke. Jeg maa blot prøve ydmygt, lade fare alt fordums Overmod, vove mig frem Prik for Prik." Nu rører sig ogsaa Trangen til at øve og modtage Kærlighed, at føle sig i levende Forhold til Mennesker. Saaledes indfanger hun „et for et Elementerne til Livet", bygger sit Hus paany, det Hus, der var sunket sammen ved Sorg og Sygdom. —

Maaske burde, som allerede bemærket, Overgangen fra Sygdom til Sundhed, fra „det Hinsides“ til den nærværende Virkelighed, fra de mørke til de lyse „Striber“, være skildret udførligere. Men Forfatteren har ikke villet give Overgange og Forklaringer, hvor hendes egne Iagttagelser ingen saadanne udviste. Og det er ogsaa det, man især kan lære af denne Bog, at Villien til at holde Livet sammen, maa fødes, blive til ved en *[82]* Livsproces, der for en stor Del forløber i det Skjulte, i det Ubevidste. At det, der bygger Verden for os, — den Verden, de Sunde og Normale let anse for en altfor selvfølgelig Ting, — tilsidst ligger i vort eget Indre, det erfares for Alvor af den, i hvem Grundlaget vaklede og sank, saa at det møjsommeligt maatte sammenføjes igen, Sten for Sten. Og hele denne Proces, baade Opløsningen og Sammenføjningen, kunde kun skildres, som det her er sket, af En, der var Tænker og Iagttager, og som efter de mørke Oplevelser havde Evne og Trang til at genføde det Oplevede i stemningsfuld og forstaaende Erindring.

[83]

PLATONS SYMPOSION

Foredrag ved det første Møde i „Græsk Selskab".

Med stor Betænkelighed tager jeg Ordet her i Aften, af en dobbelt Grund. Hvorledes vil man paa en værdig Maade kunne indlede den første Sammenkomst i en Kreds, der mødes for at styrkes og fornyes i Forstaaelse og Beundring overfor nogle af de største Værker, Menneskeaanden har frembragt? Og hvorledes vil man særligt kunne tale værdigt om et af de mest glimrende af disse Værker, et Værk, i hvilket Poesiens Pragt, Karakterskildringens plastiske Kraft og Tankens Dybsindighed have indgaaet en enestaaende Forbindelse? Kunsten at tyde og gennem Tydning anskueliggøre Kunstens Værker staar højt herhjemme; jeg behøver kun at nævne Navne som Julius Lange og Georg Brandes. Jeg véd, at jeg ikke raader over denne Kunst. Naar jeg har valgt at tale om Platons Symposion, saa er det, fordi dette Værk er et klassisk Udtryk for græsk Tænkning og paa én Gang kan tjene til at belyse Slægtskabet og Modsætningen mellem antikt og moderne Aandsliv. Emnet egner sig da i og for sig godt til at indlede vore Sammenkomster. Det skal jo være vort Selskabs Opgave at fordybe sig i det Antike, saaledes at tillige dettes blivende Betydning gennem Tiderne, ud over den nationale og historiske Begrænsning bliver draget frem. — Det er tillige en Taknemmelighedsgæld, jeg afbetaler ved paa min Maade at hylde dette Oldtidsværk.

Det er nu 45 Aar siden, jeg læste det første Gang, men det har fulgt mig paa min Vej,
[84] og jeg er vendt tilbage til det paa meget forskellige Tidspunkter i mit Liv. Ofte har det fremkaldt Erindringen hos mig om den mørke, lavloftede Skolestue, i hvilken jeg i det sidste, af Eksamenslæsning tyngede Skoleaar arbejdede mig igennem det. Det var Lyspunktet i hin Vinter. Jeg forstod det langtfra helt; men der var Tanker og Impulser deri, der have fulgt mig i Aarenes Løb, og som jeg ved hver ny Læsning har forstaaet klarere. Maatte det nu blot lykkes mig at tydeliggøre for Andre, hvad Værket har været for mig selv!

Allerførst maa jeg forsøge en Redegørelse for Værkets Indhold, for Rammen, i hvilken Tankeudviklingen er indfattet.

En ung Atenienser, en ivrig Tilhænger af Sokrates, fortæller om et Gæstebud, han adskillige Aar forud havde været med til hos Tragediedigteren Agathon, og i hvilket Sokrates, Komediedigteren Aristofanes, Lægen Eryximachos og flere Andre toge Del; henimod Slutningen kom Alkibiades til. Agathon havde sejret i en dramatisk Væddekamp, og Dagen efter det store Gilde, han havde givet for Skuespillerne, samlede han nogle faa Venner til en mindre Fest. Flere af Gæsterne havde været tilstede den foregaaende Dag og mærkede Eftervirkningerne deraf; man blev da let enig om ikke at holde noget egentligt Drikkelag, men drøfte et Emne, og det blev aftalt, at Enhver efter Tur skulde holde en Lovtale over Eros.

Retoren Fajdros, fra hvem Tanken om dette Emne stammede, var første Taler. Han minder om, at Eros efter nogle Digteres Fremstilling var en af de ældste Guder, og dvæler derefter ved Elskovs- og Venskabstrangens begejstrende Indflydelse. Grækerne kendte ogsaa mellem Mænd et Kærlighedsforhold af lidenskabelig og inderlig Art, og det er navnlig dettes Betydning, Fajdros fremhæver. Trangen til at vinde Ære og undgaa Nedværdigelse i den Elskedes Øjne er Kilden til de største Ting i det offentlige og det private Liv. Ingen anden Følelse forstaar i den Grad at skabe Begejstring til store Bedrifter. Intet Menneske er saa usselt, at Eros ikke skulde kunne begejstre ham til Daad og til at maale sig med de Bedste, skulde det end koste Livet.

Pausanias, en af de følgende Talere, hævder, at der baade er en himmelsk og en *[85]* jordisk Eros, ligesom der er en himmelsk og en jordisk Afrodite. Lovprisningen kan kun gælde den ædle, den himmelske Eros, der ikke hildes i det Sanselige, men formaar at fremlokke høje Tanker og grunde et ideelt Venskab, der kan bestaa Livet igennem, fordi det først og fremmest er bygget paa Beundring for Karakteren.

Denne Sondring mellem en ædel og en uædel Eros billiges af Lægen Eryximachos. Men han tilføjer, at de ikke blot kæmpe i Menneskenes Sjæle, men i alt Levende, ja i hele Naturen. Det er Lægekunstens Opgave at forske efter den ædle Eros; det er kun ved dennes Hjælp, Lægekunsten kan øve sit Værk: at bringe Overensstemmelse og Harmoni mellem Legemets forskellige Elementer, ligesom Musiken vil stemme Sjælens Elementer til Harmoni. Ogsaa i den store Natur findes snart et harmonisk, snart et disharmonisk Forhold mellem Elementerne; ogsaa her brydes den ædle og den uædle Eros: hin sender Frugtbarhed og gode Tider, denne Uaar og Misvækst.

Aristofanes har den Indvending at gøre mod de foregaaende Talere, at de ikke

have forklaret, hvorledes den erotiske Trang er bleven til. Hans Forklaring gives i en Myte: Vi Mennesker ere ikke nu beskafne, som vi oprindeligt vare. Oprindeligt vare Menneskene dobbelt saa store som nu, men deres vældige Skikkelser rejste sig i Overmod mod Guderne og truede med at storme Olymp. Guderne vilde nødigt udrydde Menneskene — thi saa var der jo ingen, der kunde bede til dem og bringe dem Ofre. De fandt da paa den Udvej at spalte dem paa langs — ligesom man skærer Æg igennem. Siden den Tid gaa nu Halvdelene om i Længsel og lede efter hinanden, og stor bliver Jubelen, naar de mødes. Eros er da Trangen til Udfyldning, til igen at blive et Hele. Men vi maa være fromme, at Guderne ikke skulle dele os paany, saa vi blive som Reliefbilleder! Vel er der da Grund til at lovprise Eros, der tager vor Uro og stiller vort Savn!

Efter Komediedigteren kommer Tragikeren Agathon, der mener, at de foregaaende Talere snarere have prist Menneskene lykkelige for Gudens Gaver end skildret
[86] Guden selv. Og saa priser han med blomstrende Ord og i retoriske Vendinger Gudens Herlighed og Skønhed.

Nu kommer endelig Turen til Sokrates. Han vender sig strax mod Agathon og spørger, om han er vis paa, at Eros er saa herlig og skøn, ja, at han idethele er en Gud. Eros betyder jo Trang eller Drift, og vi trænge til det, vi ikke have. Eros er da ikke skøn og er ikke Gud, men er Trangen til det Skønne og det Guddommelige. Saaledes ytrer jo den intellektuelle Trang sig hverken hos dem, der have Visdommen, eller hos de helt Uvidende, men hos dem, der staa imellem. Ingen Gud filosoferer, d. e. tragter efter Erkendelse, men Menneskene filosofere, saasnart de med Smerte føle deres Uvidenhed. Eros er Søn af Poros og Penia, af Fylde og Mangel; deraf hans dobbeltsidige Natur. Han bevæger sig imellem de to Modsætninger, men falder ikke sammen med nogen af dem, begynder stedse paany sin Fart fra den ene til den anden. Det gælder om al Trang og Drift. Ikke blot i Elskov og Venskab og i sanselig Lidenskab ytrer Eros sig, men i al menneskelig Stræben. Og han kender ingen endelig Grænse. Sit Maal vil han naa, ikke blot for en Tid, men evigt, derfor fødes Trangen stedse paany. Ingen enkelt Genstand kan fyldestgøre. Forat forstaa hans Natur ret, maa vi betænke, at et endeligt Væsen ikke kan blive evigt. Hvorledes kan da Trangen til det Evige tilfredsstilles hos et endeligt Væsen? Gennem Frembringelse af et Værk, i hvilket dets Liv fortsættes. I den Lidenskab, der ytrer sig hos alle levende Væsener ved Forplantningen og ved Omsorgen for Afkommet, virker Trangen til det Evige: kan det enkelte Væsen ikke vedblive at bestaa, kan det dog efterlade et andet Væsen af sin Art. Allerede det enkelte Væsen bestaar jo kun under en stadig Skiften af alle

dets Elementer; det gælder Sjælens Tanker saavel som Legemets Stoffer. Men hos ædlere Naturer ytrer Trangen efter det Evige sig ikke blot paa denne Maade. Den virker ogsaa i Trangen efter Ære og efter at frembringe Værker i Kunst, i Livsvisdom, i Statskløgt, der kunne bestaa ud over det individuelle Livs Grænser. Og i sin højeste Form ytrer den sig i Tanken, naar denne hæver sig over alt Enkelt og Sanseligt og former store Ideer, i hvilke lange Rækker af Iagttagelser sammenfattes, Ideer, der tillige staa som ophøjede Forbilleder for, hvad Iagttagelsen stedse kun viser os paa *[87]* ufuldkommen Maade. Eros som Elskovstrang og som Ærestrang er kun en Forskole til denne højeste Trang, der Skridt for Skridt fører os op i Ideernes og Idealernes Verden, til Tanker, der ikke kunne udtrykkes i Billeder eller sanselige Former. Muligheden af denne Opadstigen er det, der giver Livet dets højeste Værdi.

Just som Sokrates har naat dette Højdepunkt, hører man, at der bankes paa Gadedøren, og Lyden af Stemmer høres. Det er Alkibiades med et Følge af Drikkebrødre, som kommer fra et andet Gæstebud. Han er stærkt beruset og raaber, hvor Agathon er; han vil ind til Agathon for at bekranse ham i Anledning af hans Sejr. Han bliver da optagen blandt Gæsterne og lægger sig til Bords, men farer straks op, da han opdager Sokrates. Efter nogle spøgende Ord bekranser han ogsaa ham: Sokrates var jo en større Sejrherre end Agathon. Der stilles ham saa den Opgave at holde en Lovtale over Sokrates. Men hvorledes skal man skildre Sokrates, der ikke ligner noget andet Menneske? Jo, man kan sammenligne ham med de Skabe, Billedhuggerne have i deres Værksteder, som ere formede i Satyrers eller Sileners Skikkelse og bruges til at gemme Gudebilleder i. Det passer ganske paa Sokrates, hvis ydre Skikkelse er ligesaa hæslig og barok, som hans Indre er ædelt og herligt, og hvis tilsyneladende ubetydelige Tale for den nærmere Overvejelse indeholder de dybeste Tanker. Og ligesom Satyren Marsyas fortryllede Mennesker med sit Spil, saaledes gør Sokrates det ved sin Tale. Det kan Alkibiades selv bevidne: „Naar jeg hører ham, banker mit Hjerte stærkere end Bakkanternes, og mine Taarer flyde. Jeg føler Lede ved min vante Færd, og da jeg dog ikke kan aflade fra den, skyr jeg Sokrates, ja, ønsker undertiden, at han ikke var til, og det vilde dog være mig den største Sorg af alle! Hvad skal jeg dog gøre ved dette Menneske, den Eneste, jeg føler Undseelse overfor!“ — Ikke mindst viser Sokrates' Satyrkarakter sig i hans Ironi, især i Forholdet til de Unge. Det ser ud, som om han var optagen af dem for deres Skønhed eller andre ydre Fortrin, og saa nærer han dog Foragt for alt Sligt. Det ser ud, som om han spøger og leger, og saa er der dog den dy- *[88]* beste Alvor i hans Tanke. Alkibiades selv aflægger en uforbeholden Tilstaaelse om, at han havde troet at kunne besnære Sokrates, men bevidner, at netop da viste Mandens

Renhed og Højhed sig i det klareste Lys. Da fik han ret Blik for Gudebillederne i hans Indre i al deres vidunderlige Skønhed. Og denne Højhed og Selvbeherskelse viste Sokrates i alle Livets Forhold. Alkibiades dvæler særligt ved Scener fra Krige, i hvilke Sokrates' Haardførhed og Uforfærdethed viste sig paa beundringsværdig Maade.

Da Alkibiades havde endt sin Tale, kommer der flere Drikkebrødre til. Gildet faar nu en mere kaotisk Karakter. Snart bryder Nogle op, medens Andre falder i Søvn, blandt dem Fortælleren selv, der først vaagner henad Morgen. De eneste Vaagne ere nu Sokrates, Agathon og Aristofanes, der drøfte Forholdet mellem Komedie og Tragedie. Sokrates hævder den Paastand, at Komedie og Tragedie ere beslægtede, og at det ligger i samme Mands Evne at skabe Værker af begge Arter. Agathon og Aristofanes falde snart i Søvn, men Sokrates lægger dem til Rette og gaar saa ud at tage sit Bad, hvorpaa han gaar til sit Dagværk.

Det var om Eros, der skulde tales ved Gæstebudet, og saa aabenbaredes det, da den af Vinguden begejstrede Alkibiades kom til, at Eros var midt iblandt dem i Skikkelse af den store Søger efter Sandhed, der var mere værdig til Kransen end Digteren, hvem det hele Folk havde givet Prisen. Sokrates var netop ved sin høje Trang til Sandhed og Storhed bleven Forbilledet for de Unge, Genstand for deres Kærlighed og deres Længsel. Til disse Unge havde Platon selv hørt. Han har, ligesom Alkibiades, set Gudebillederne i sin store Lærers Indre, og fra det Øjeblik af har han helliget ham al sin Tankes bedste Frugt, tilskrevet ham den, selv om den nok saa meget skyldtes hans egen Gransken. I næsten alle sine Bøger lader han Sokrates føre Ordet. Aldrig har En, der selv var Mester, saaledes gjort sig til Redskab for en anden stor Aands Forherligelse. Men det var ogsaa et nyt Ideal, der i Sokrates' Personlighed opgik for
[89] Verden. Alkibiades havde Ret i, at man ikke kunde sammenligne ham med nogen kendt Skikkelse. Han staar for sig — og netop derved blev han Forbillede i Aartusinder for Enhver, der sætter sin Personlighed ind i høj Stræben og har sit Liv i den stadige Higen fra det Endelige mod det Uendelige og i Bestræbelsen for at vække den samme Stræben hos Andre. Ganske vist, det er kun saare lidt, der vides om Sokrates' egen Tænkning og Lære. Det er gaaet med ham, som med en Engel i Dantes Paradis, der skjules af det Lys, han selv udbreder. Platon har opfanget dette Lys og sendt det til os i en Mangfoldighed af Straaler (de rigeste her i Symposion), og selvom vi kun vidste om Sokrates, at det var ham, der begejstrede Platon til de Skildringer, han har givet i „Symposion" og i andre Dialoger, saa vidste vi egentlig nok.

Og dog er der én Ting, som med Sikkerhed kan tillægges Sokrates, en Opdagelse,

der stedse paany var Genstand for Platons Begejstring. Det var den ganske simple Ting, at der kan dannes almindelige Begreber, i hvilke som i et samlet Udtryk det væsentlige Indhold af lange Iagttagelsesrækker indbefattes. Det var Muligheden af at sammenfatte Iagttagelser til Begreber, der gav Platon Stødet til hans ejendommelige Filosofi, den saakaldte Idelære. Saaledes handler jo „Symposion" om det, der er fælles for al Trang, al Stræben, al Eros, fra deres laveste til deres højeste Former, og den højeste Form for Stræben blev for Platon netop den, der fører op til Ideen fra de enkelte Iagttagelser.

Ideerne vare for Platon ikke blot Tanker, vi danne for at orientere os i Verden; de ere selv den sande Virkelighed, det Konstante, det Faste, det Blivende, i Modsætning til alle sanselige Fænomeners stadige Skiften. Ideverdenen var den sande Realitet, og Sanseverdenen kun et ufuldkomment Afbillede af den.

Det skyldtes dels Platons digteriske Natur, dels den begyndende Tænknings Sammenhæng med Mystik og Mytologi, at Platon forestiller sig Ideerne som faste, evige Væsener, uforanderlige, hævede over Erfaringens Verden. Egentligt kom han her i Strid med sin egen Lære om Eros: thi naar den stadige Søgen er det Højeste, naar *[90]* Trangen aldrig fuldt kan stilles, hvor kan da det sidste Maal sættes i en evig og uforanderlig Væren som den, der tillægges Ideerne? Er da hin Stræben kun Illusion? I Læren om Eros og Lovprisningen af Sokrates høre vi et stadigt Excelsior! — men Ideverdenen staar evig og uforanderlig, som det gamle Olymp. Det er karakteristisk for græsk Aandsliv, at det saa hurtigt slutter af i plastiske, roligt hvilende Former, og tillægger det Uforanderlige højere Værd end det Foranderlige. —

Baade Læren om Eros og Læren om Ideerne have deres Sidestykke i den nyere Tid, men det er af stor Interesse at se, hvilke Ændringer, de ere undergaaede.

Eros, den stadige Trang, den evige Stræben genfinde vi i den nyere Tid især i saadanne Perioder, hvor Horizonten udvides, og hvor Skrankerne for Udviklingen bortryddes. Og den fremtræder da frigjort for den antike Begrænsning, men ofte tillige med en Kundskab om Modstand og Smerte, et tragisk Element, der vel stemmede med Platons Teori om den indre Sammenhæng mellem Tragedie og Komedie, men som han ikke fandt Plads til i selve sin Lære om Eros. Paa den italienske Renaissances Grund udtaler Giordano Bruno Tanken om den evige Stræben, snart i rent filosofisk Form, snart i Poesi. For ham har den sin Værdi i sig selv, skulde den end ikke føre til Maalet: „Selv om Maalet ikke naas, og selv om Sjælen fortæres ved den stærke Higen, saa er det den nok, at en saa ædel Ild er antændt i den". Der er højere til Himlen, end der var i Oldtiden —, men det har ikke kuet Trangen til at stige. Paa den tyske

Renaissances Grund i det attende Aarhundredes Slutning finde vi den store Eros i filosofisk Form hos Lessing og Kant, i poetisk Form i Goethes „Faust“. Lessings Valg af den stadige Stræben efter Sandhed, selv med Muligheden af at fare vild, naar blot Sjælens Kræfter stadigt udvides, indeholder ligesom Brunos Ord en Bevidsthed om Skuffelsens Mulighed og Kampens Alvor, som Platons unge sangvinske Eros endnu ikke har. Og sit Muldvarpearbejde i Granskningen af den menneskelige Tænknings Natur afslutter Kant med det Resultat, der hos ham selv fremdrager Mindet om Platon,
[91] at der af vor Tankes Væsen fremgaar et Ideal, som ingen Erfaring kan fyldestgøre, men som netop derfor leder os til stedse ny og udvidet Erfaring. Goethes „Faust“ finder Lykken i stadig Stræben, selvom intet enkelt Øjeblik medfører fuld Tilfredsstillelse, og det er denne stadige Stræben, der gør det muligt for de himmelske Skarer at redde ham.

En tilsvarende Forandring er Idelæren undergaaet. Istedetfor „Ideen“ træder i nyere Tid — allerede hos Baco og Bruno — Loven. Det er ikke længere et hvilende Begreb, en fast Type, der kan rumme vore Erfaringer. Galilei, Grundlæggeren af den nyere Videnskab, hævder udtrykkeligt, at det er uberettiget at tillægge det Uforanderlige større Værdi end det Foranderlige. Ordet Lov betyder Regelen for Forandringerne i Verden; det angaar, hvad der maa ventes, naar visse Betingelser foreligge. Ideen fører kun til Klassifikation, til Ordning af uforanderlige Fænomener, men Loven giver en Forklaring, et Hvorledes og et Hvorfor, ikke blot et Hvad. Opgaven at søge det Konstante, det Evige midt i Forandringens Verden, er bleven større, men den er alligevel en Fortsættelse af den Opgave, den græske Tænkning stillede sig.

Om begge Platons Hovedtanker kan det da siges, at de have den Skæbne, de ikke skal dø, selv om de maa undergaa grundige Metamorfoser.

Men der er endnu en Tanke, som kommer frem i „Symposion“, og som stadigt lever. Platon viser, hvorledes den ene Eros, den ene Trang eller Drift, kan omsættes til den anden: Elskovstrang, Ærestrang, digterisk Trang og Erkendelsestrang — de danne for ham, hvad man med et moderne Udtryk kunde kalde psykiske Ækvivalenter. Det er Motivforskydninger, han beskriver i sin Lære om den store Eros. Der er en Idealitet i enhver Trang eller Drift, forsaavidt den peger udover den givne Tilstand, over det Opnaaede, stiller en Fordring. Og deri ser Platon Muligheden af en Metamorfose fra en Drift til en anden. Eros kan her blive den store Læremester, idet Driften, naar den engang er vakt, kan omsættes til nye og maaske højere Former. Saaledes bliver aandelig Udvikling mulig, ikke gennem Askese eller møjsommelig Selvtvang, men
[92] gennem en indre Omdannelse. Den jordiske Eros kan gaa over til den himmelske. De

ere ikke saa fuldstændige Modsætninger, som nogle Talere mente.

Det er sikkert et personligt Træk hos Platon, der aabenbarer sig for os i den Lethed, hvormed denne Driftsmetamorfose foregaar i hans Skildring. Det er ikke i alle hans Dialoger, at Metamorfosen er saa let; men det er maaske Platon paa hans Højdepunkt, den egentlige Platon, vi her have for os. Det forekommer mig, at Gomperz har Ret i at hævde dette. I de Dialoger, der gaa forud, hersker en ensidig intellektualistisk Opfattelse, og i senere Dialoger hersker en mere mystisk og dualistisk Opfattelse. I „Symposion" dvæler han ikke ved de Kampe og Lidelser, de Kriser og Katastrofer, som kunne fremkomme ved Drifternes Brydning eller ved enkelte Drifters Vælde. Det var jo først, efterat Skildringen af Eros var afsluttet og Gæstebudet forbi, at han lod Sokrates tale om Sammenhængen mellem Tragedie og Komedie; det tragiske Element optog han, som jeg allerede har bemærket, ikke i sin Lære om Eros. For Platon selv har sikkert den intellektuelle Eros, Trangen til at stige op til omfattende Tanker, været den højeste. Denne Eros var vakt i ham af Sokrates i hans unge Dage, og den fulgte ham hele hans lange Liv igennem. Den kastede Glans over Livet, selv da det mørknedes for den gamle Tænkers Blik, naar han saa paa Tingenes Gang i Verden. Aldrig har Nogen formaaet at give et saa glimrende og saa dybsindigt Udtryk for, hvad der for ham gav Livet Værdi.

Ideen om psykiske Ækvivalenter spiller en betydningsfuld Rolle i den nyere Psykologi saavel som i Sindssygevidenskaben. I den menneskelige Udvikling kunne Følelser og Drifter opstaa og forsvinde; men ved nøjere Efterforsken kunne vi finde, at de opstaa som en ny Form for forudgaaende Livsytringer, og at de leve et fortsat Liv i nye, tilsyneladende højst forskellige Livsytringer. Platon selv bemærkede jo, at et Menneske bestaar under stadig Skiften af Sjælens Elementer saavel som af Legemets Dele. Det er da i hvert Tilfælde en Opgave, der stiller sig, om de nye Stadier kunne forklares af de tidligere gennem Forskydning og Metamorfose.[1)] Hvilken Betydning *[93]* dette faar for Pædagogik og Kriminalistik, naar de ville være Andet og Mere end Anvisning til udvortes Dressur, behøver jeg ikke nærmere at angive. Platon har her vist, at saameget han end vandrede i Tankens og Kunstens ideale Verden, havde han dog sit Fodfæste i Virkelighedens Verden.

[94]

[1)] Smlg. mine „Mindre Arbejder". I. p. 226—230.

NOGLE BEMÆRKNINGER OM FORHOLDET MELLEM PLATON OG DEMOKRITOS

Opmærksomheden er bleven henledet paa dette Forhold ved Fru Hammer-Jensen's Disputats *Den ældste Atomlære*. Det synes at være lykkedes Forfatterinden at paavise, at den Brydning, der i Platon's *Timaios* fremtræder mellem teleologisk og mekanisk Naturforklaring, skyldes en Indflydelse af Demokritos' Skrifter, en Indflydelse, som gør sig gældende i Dialogen fra et bestemt Sted af (p. 45), brydende Sammenhængen paa en forunderlig Maade. Den detaillerede Undersøgelse heraf er det Bidrag, den nævnte Disputats giver til Belysning af Forholdet mellem de to græske Filosofer. Man kan være enig med Forfatterinden paa dette Punkt, saavelsom i hendes store Beundring for Demokritos, selvom man, som jeg for mit Vedkommende maa gøre, tager meget stor Afstand fra hendes Fremstilling og Paastande paa andre Punkter.

Det forholder sig ingenlunde saa, at man — hvad der paastaas i Disputatsen — fra filosofisk Side skulde være tilbøjelig til at opfatte Demokritos blot som Fysiker. I alle Fremstillinger af Filosofiens Historie, som jeg kender, opfattes han som Filosof, og det med fuld Ret, selvom man ved en Filosof forstaar en Metafysiker, en Tænker, der vil løse Tilværelsens Gaade, forklare os, „hvad der holder Verden sammen i dens Inderste". Ti det var netop det, Demokritos vilde og mente at have gjort. Han fremstiller ingenlunde sin Atomlære blot som en Metode eller som en Hypotese, men
[95] som en udtømmende Verdensforklaring. Han mener at have fundet det Virkelige i Modsætning til det Sanselige, og Sandheden i Modsætning til den blotte Mening. Han

er Metafysiker, Systematiker saa godt som Nogen. Og hans System har en særegen Interesse derved, at det er det første konsekvente materialistiske System, som er opstillet. Hos de ældre Naturfilosofer spillede animistiske Forestillinger stadigt med ind; dem har Demokritos udskilt og derved naat en større Renhed i Gennemførelsen end hans Forgængere. Dersom vi havde havt hans Skrifter, hvis Tab er et af Oldtidsliteraturens største, vilde det have været en stor intellektuel Nydelse at se, hvorledes hans Tankegang var udformet i det Enkelte; han berømmes jo højt som Forfatter i Oldtiden og stilles endog i denne Henseende paa Linie med Platon. Ogsaa hvad Tankegangen angaar, er der — netop formedelst den store Modsætning — Grund til at stille ham sammen med Platon: de havde omtrent samtidigt udarbejdet deres Systemer, den ene i afgjort idealistisk, den anden i ligesaa afgjort materialistisk Retning. For Platon er Ideen, Tanken, for Demokritos Atomet (og Rummet) det Absolute. De havde grebet hver sin Side af Tilværelsen og bygget deres Verdensanskuelse paa den. To af de store mulige Hovedsystemer fremtraadte derved for første Gang i den europæiske Historie. — Windelband har derfor med Rette stillet Demokritos parallelt med Platon i sin *Geschichte der alten Philosophie* (p. 206), hvad baade Analogien og Kronologien berettiger til. Han faar derved en rigtigere Plads end i tidligere Fremstillinger, i hvilke han fremtræder blandt de „førsokratiske“ Filosofer, i Regelen som et overvundet Standpunkt i Forhold til Linien Sokrates—Platon—Aristoteles.

At Demokritos var Metafysiker, udelukker nu ikke, at han tillige var Fysiker. Tvertimod. Alle Fysikere have lige til den nyeste Tid været begge Dele. De fysiske Forklaringer betragtedes som definitive. Saa arrangerede man sig iøvrigt paa forskellig Maade. Enten antog man Materien (Atomerne) for det, der laa til Grund for Alt, altsaa hyldede Materialismen, eller man antog, at Gud havde skabt Atomerne. Hos dem, der hyldede denne sidste Opfattelse (f. Ex. Gassendi og Newton), kan der da paavises en lignende Brydning mellem en mekanisk og en teleologisk Naturopfattelse, som *[96]* Forfatterinden spotter over hos Platon. Der er i denne Henseende kun en Gradsforskel (ganske vist en overordentligt betydningsfuld Gradsforskel) mellem Platon's „Timaios“ og Newton's „Principia“.

Allerede i Oldtiden fandt man Analogier mellem Platon og Demokritos, uden at man antog nogen historisk Sammenhæng mellem dem. — Aristoteles sammenstiller deres Atomlære (Phys. I p. 525 b). — Og erkendelsesteoretisk fandt man en Lighed mellem dem deri, at de begge kun antog det for Tanken Tilgængelige (τὰ νοητά) for sandt. Sextus Empiricus, hos hvem denne Bemærkning findes (adv. *Mathem.* VIII 6), tilføjer, at dette var en naturlig Følge af, at ingen Sansekvaliteter kunde gælde for

Demokrits Atomer, og at for Platon kun det Uforanderlige, ikke det Foranderlige, som Sanserne vise os, kunde være det Sande. Denne Bemærkning peger hen paa, at de to i deres Resultater saa forskellige Filosofer vare enige deri, at det tilsidst er Tænkningen, der maa afgøre, hvad der er sandt, og hvad ikke. De ere begge Rationalister. En anden Sag er det, om det er ligesaa konsekvent for Materialisten som for Idealisten at være Rationalist. — Ogsaa paa Etikens Omraade fandt man en Analogi mellem dem deri, at de begge sætte Lyksaligheden i „Sjælen", og ikke i sanselig Nydelse. Baade Demokritos og Platon hævde de intellektuelle Glæder som de højeste, i Modsætning til de paa ustadig Grund byggede sanselige Glæder (Stobaios, efter Didymos Areios, se Diels: *Fragmente der Vorsokratiker.* 55 A 167). —

I nyere Tid er man ikke bleven staaende ved den blotte Sammenligning, men har antaget ikke blot en Indflydelse af Demokritos paa Platon, men endogsaa en udtrykkelig Henvisning til Demokritos fra Platons Side. Det er en aldeles urigtig Paastand, der opstilles i Disputatsen, at Ingen hidtil skulde have tænkt sig, at Platon skulde have ladet sig belære af Demokritos.

Efterat først Hirzel (i sit Værk om Ciceros filosofiske Skrifter) havde søgt at vise, at Platons Etik er paavirket af Demokrits, har Natorp taget dette Spørgsmaal op til udførlig Undersøgelse *(Die Ethica des Demokritos.* Marburg 1893. p. 155—175. Smlgn.
[97] allerede hans Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblemes im Altertum. 1884. p. 200 ff. og hans Afhandling i *Archiv für Geschichte der Philosophie.* III p. 521 fl.). Det er to Steder, der ere afgørende. I *Filebos* (p. 44 B) omtales Nogle, der have et stort Navn i Fysiken (μάλα δεινοὶ λεγόμενοι τὰ περὶ φύσιν), og som have bekæmpet Hedonikerne, altsaa her staa som Platons Forbundsfæller. I *Staten* (IX p. 583 B ff.) lader Platon, idet han søger at godtgøre, at der er Glæder, som ere Mere end Afhjælpelse af en fysisk Trang, Sokrates sige, at han har hørt af En af de Vise, at kun Tankens Glæde er ren. Der kan paa disse to Steder, der angaa samme Emne, neppe menes nogen Anden end Demokritos. Natorp finder fremdeles Henvisninger til Demokritos i *Protagoras, Gorgias og Fajdon,* idet han foruden til Grundtankerne ogsaa henviser til en Række af Udtryk, der minde om Demokrits etiske Fragmenter, f. Ex. γαλήνη (Vindstille) og analoge Udtryk om Sjælens Fred. Ogsaa det berømte Sted i „Staten" (496 B) om den, der er født med en stor Sjæl i en lille Stat, tyder Natorp om Demokritos. Om han har Ret i Alt, maa henstilles til nærmere Undersøgelse. Men Filebosstedet vil man neppe kunne komme bort fra. —

Ogsaa hvad selve *Timaios* angaar, har man for længe siden fundet Indflydelse af Demokritos. Allerede Stallbaum siger *(Prolegomena ad Timæum* p. 37), at Platon

bl. A. har benyttet atomisticorum decreta, men klager over, at Forholdet mellem de forskellige Kilder ikke er klart. Windelband siger i sin *Geschichte der alten Philosophie* (p. 234) ved Omtalen af „Timaios“: „Es ist gut, auch hier die Parallele zu Demokrit im Auge zu behalten“, og endnu bestemtere udtaler han sig i den Bog om Platon, han har skrevet til „Frommanns philosophische Klassiker“, idet han i Anledning af „Timaios“ siger: „Hier sind die Lehren der jüngeren Physiologen, besonders auch diejenigen Demokrit's sehr sorgfältig benutzt.“ Og Natorp finder det (i de nævnte Arbejder saavelsom i *Platons Ideenlehre* 1903) „utvivlsomt og aabenbart“, at Platon har taget Hensyn til Demokrits Fysik.

Et i mine Øjne meget interessant Punkt, der ikke er kommet til sin Ret i Disputatsen, *[98]* er den Indflydelse, Demokrits Fysik har faaet paa Platons Erkendelsesteori i „Timaios“. Tillige er Platon, uden at være sig det bevidst, kommen til at kritisere Atomlæren i den dogmatiske Form, i hvilken den opstilledes af Demokrit og med nogen Ændring optoges af Platon selv. Og det er en Kritik, der ganske vilde svare til den, der nutildags vilde anlægges fra et erkendelsesteoretisk Synspunkt.

Demokritos har to Arter af Erkendelse (Diels 55 B 11): den dunkle (γνώμη σκοτίη), til hvilken alle Sanserne (Syn, Hørelse o. s. v.) høre, og den ægte (γνώμη γνησίη), som er ganske sondret (ἀποκεκριμένη) fra hin, og som paa Grund af sit finere Tankeorgan (ὄργανον τοῦ νῶσαι λεπτότερον) kan anstille en finere Undersøgelse, hvor hin maa stanse. Det er med den ægte Erkendelse, vi opdage de kvalitetsløse Atomer, medens den dunkle Erkendelse bliver staaende ved Sansekvaliteterne (Farve, Klang o. s. v.), der kun have tilsyneladende (νόμῳ), ikke virkelig (ἐτεῇ) Gyldighed (smlgn. Diels 55 B 9 og 125). I Virkeligheden existere kun Atomerne og det Tomme[1)].

Platon har i sine andre Dialoger ogsaa to Arter af Erkendelse: Sansningen, der opfatter Kvaliteterne i deres Forskellighed og i deres Skiften, og Tænkningen, der fra de sanselige og skiftende Kvaliteter stiger op til Almenbegreberne (Ideerne). Hvad der atter og atter vækker hans Beundring og Begejstring, er, at det er muligt at stige op fra Sansernes til Ideernes Verden. Hele hans Filosofi er en saadan Opstigen. Matematiken, særligt Geometrien, som han lagde stor Vægt paa, er en Station paa Vejen. *[99]*

[1)] Demokrits Erkendelseslære er meget naiv og uklar. Den ægte Erkendelse skal være helt forskellig fra den dunkle, og dog siges Forskellen kun at være relativ; hin kan opfatte finere! Aabenbart forestillede Demokrit sig, at hvis vore Sanser vare noget skarpere, vilde vi kunne sanse Atomerne. Det vilde være interessant at vide, hvorledes de da saa ud. (Selv hos Dalton, den moderne kemiske Atomteoris Grundlægger, forekomme iøvrigt Udtalelser i Retning af, at vi ved fuldkomnere Mikroskoper vilde kunne opfatte Atomerne.) — Der tillægges i Overensstemmelse hermed Demokrit den Opfattelse, at Tænkning og Sansning ere det Samme, udspringe af en og samme Evne (Diels 55 A 105). — Platon har set skarpere her end Demokrit.

Men nu — i Timaios p. 52 A og B (endnu ikke 27 D!) — nødes han ved Antagelsen af en Atomlære til at opstille en tredie Art af Erkendelse. Ti Atomerne kunne hverken „sanses“ eller „tænkes“: de have jo ingen Kvaliteter, og de ere dog enkelte, bestemte! Platon skelner da nu mellem tre forskellige Erkendelsesobjekter og tilsvarende Erkendelsesmaader. „Et er det, der stedse forholder sig paa samme Maade, utilblevet og uforgængeligt, uden nogensinde at optage Noget i sig andenstedsfra, og uden selv at gaa over til noget Andet, usynligt og idethele usanseligt (ἀναίσθητον); det er det, som det er Tænkningens (νόησις) Opgave at undersøge. Et Andet er det, der har Navn efter det og ligner det, og som er sanseligt, i stadig Bevægelse, fremtrædende etsteds og atter forsvindende derfra; det er det, der kan gribes af Forestilling i Forbindelse med Sansning (δόξῃ μετ’ αἰσθήσεως περιληπτόν). Et Tredie er det stedsevarende Rum, der ikke er Forkrænkelse underlagt, og som yder Plads til Alt, hvad der har en Vorden; det maa gribes uden Brug af Sansning ved Hjælp af en Art uægte Tænkning (μετ’ ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινὶ νόθῳ), men er vanskeligt at tro paa.“

Hvad Demokrit i sin naive Materialisme ikke fandt nogen Vanskelighed ved, og hvad de fleste Naturforskere lige til den nyeste Tid heller ikke have fundet noget Problem i, det stanser Platon ved. Neppe har han accepteret Atomtanken, før han spørger: hvorledes er egentligt den Erkendelse beskaffen, vi have af Atomerne? Han er klar over, at Atomer ikke kunne sanses. Og vi tænke dem — mener han — ikke paa samme Maade, som naar vi ved Sammenligning af indbyrdes lignende Fænomener danne et Almenbegreb. Ved „uægte Tænkning“ mener Platon (som det ses af Slutningen af 52 B) Analogislutning. Hint Tredie er det Samme, siger han, som vi mene, naar vi gaa ud fra, at Alt er et bestemt Sted og udfylder et Rum. Det er klart, at hvad Platon kalder uægte Tænkning netop svarer til Demokrits ægte Tænkning, ligesom hans Sansning svarer til Demokrits dunkle Tænkning.

[100] Det er genialt set af Platon, at Atomlæren grunder sig paa en Analogi. Man vilde nutildags sige omtrent saaledes: Vi opfatte de materielle Fænomener, som om de blot bestod i Smaadeles Bevægelser i Rummet. Paa den Maade kunne vi finde bestemte Love for deres Forandringer. Men saa se vi bort fra alle andre Egenskaber end Bevægeligheden og Deleligheden, altsaa fra alle Kvaliteter i snevrere Forstand. Vi betragte alle Forandringer i Farve, Klang o. s. v. i Analogi med Bevægelser i Rummet. Det er en Model, vi danne. Vi kunne naturligvis ikke undgaa at forestille os Atomerne med visse Farver o. s. v., men det tage vi intet Hensyn til.

Nu vil det ved nærmere Eftertanke vise sig, at Platon ikke havde behøvet at forandre sin Erkendelseslære for Atomernes Skyld. Ti Begrebet om Bevægelse og

om bevægelige Smaadele er jo et Almenbegreb (en Ide)! Naar Platon selv taler om „Lighedens Ide“, forlanger han, at vi skulle se bort fra alle andre Egenskaber ved Tingene end netop den, at de ligne hinanden. En saadan Abstraktion kræve alle Almenbegreber, og kræver ogsaa Begrebet Atom. Ogsaa det er dannet af Tænkningen paa Grundlag af Sansning. Men paa Grund af dets Klarhed benytte vi Analogien med det paa alle Sansningens Omraader.

Endnu vil jeg blot gøre nogle Bemærkninger om Platons og Demokrits Betydning for den nyere Tids Videnskab. Demokrits Forestilling om Atomer blev taget op i den moderne Fysik og Kemi, fordi den egnede sig som Grundlag for exakt Opfattelse og Beregning. Efterat i Renaissancetiden Bruno og Basso havde taget den op, var det især Gassendi, der bragte den en vogue. Fra Gassendi kom den til Newton, og fra Newton til Dalton. Men det er et Spørgsmaal, om ikke Platons Grundtanke om, at der i Tilværelsen raader bestemte logiske og matematiske Forhold, har været nok saa frugtbar. Baade Galilei og Kepler vare Platonikere. Det var i Tillid til, at der maatte *[101]* gælde bestemte matematiske Forhold for Himmellegemernes Baner og Bevægelser, at Kepler gennemførte det store Arbejde, der ledte til Opstilling af de Love, som bære hans Navn. —

Tankens Verden er stor, og modsatte Kræfter kunne finde Arbejde indenfor den, ja, ere nødvendige for, at Arbejdet kan skride frem.

[102]

EPIKTET OG KRISTENDOMMEN

ADOLF BONHÖFFER: *Epiktet und das Neue Testament.* Giessen 1911, Töpelmann. XII + 412 S.

Forfatteren, der er kendt gennem flere smukke Arbejder over Epiktet, især „Die Ethik des Stoikers Epiktet“ (1894), fortsætter i det foreliggende Arbejde sit Studium af den stoiske Aandsretning og dens Betydning gennem en alsidig og dybtgaaende Sammenligning mellem den og den nytestamentlige Livsanskuelse. De samme Egenskaber, der gjorde hans tidligere Arbejder saa tiltrækkende, den store Grundighed, det aabne og frie Blik og den store Begejstring for den ædle Skikkelse, om hvilken hans Studier saa længe have samlet sig, vil man ogsaa genfinde i det foreliggende Skrift. Og de træde her saa meget des stærkere frem, som han her er naat til en Undersøgelse af saa stor aandshistorisk Interesse som den, en Sammenstilling af Stoicismen og den nytestamentlige Livsopfattelse frembyder. — Forf. skelner med Rette mellem det Nytestamentlige og det Kristelige; dette sidste er et mere omfattende Begreb. Til Grund for denne Forskel ligger hos Forf. ikke blot rent historiske Grunde, men man mærker ogsaa en vis Indflydelse af Kierkegaard, der netop i Forf.s Hjemstavn, Würtemberg, har øvet en ganske særlig Indflydelse.

Forf. begynder med at kritisere de Forsøg, der fra teologisk Side ere gjorte paa at paavise Epiktets Afhængighed af det nye Testamente, enten saaledes, at han skulde have optaget Tanker og Impulser derfra (Zahn), eller at han skulde stille sig i bevidst
[103] Modsætning til Kristendommen (Kuiper). Forf. viser, at de Tanker, der ere Epiktets Grundtanker, allerede vare komne frem, før de nytestamentlige Skrifter forfattedes, og at Epiktet selv, der kun et enkelt Sted hentyder til de Kristne, ikke har havt noget virkeligt Kendskab til Kristendommen og dens Kildeskrifter. Epiktet har sin Rod i Stoicismen, saaledes som den forlængst var grundlagt og i det første Aarhundrede e. Kr. var bleven fornyet, særligt som en praktisk Livsretning. Sine egne Tanker udvikler

han fra faa, men frugtbare Grundsætninger, ved hvis Anvendelse rig Livserfaring, psykologisk Dybsind, livlig Udtryksmaade og, først og fremmest, en mægtig Personlighed lægge sig for Dagen. Hverken Tilslutning eller Opposition eller Rivaliseren overfor helt andre Livs- og Tankeretninger ere her af afgørende Betydning.

Medens man fra teologisk Side har villet finde nytestamentlig Paavirkning, af positiv eller negativ Art, hos Epiktet, har man fra anden Side ment at finde stoiske Elementer i nytestamentlige Skrifter. Interessen knytter sig her især til Paulus, om hvem det ofte er formodet, at han skulde have havt en vis græsk Dannelse. I de ægte paulinske Breve finder Forf., hvad Ordforraad og Stil angaar, Intet, der med Nødvendighed forudsætter stoisk Indflydelse. Paulus øser, ligesom senere Epiktet, af det hellenistiske Fællessprog (κοινή), dog saaledes, at Paulus' Græsk tillige er paavirket af Septuaginta. Naar Paulus og Epiktet komme ind paa beslægtede Emner, kan der da ganske naturligt fremkomme Ligheder i Stil og Argumentationsmaade. Der er dog ingen Grund til at antage, at Paulus skulde have havt indgaaende Kendskab til græsk Populærfilosofi. — En særlig Interesse frembyder det berømte Sted i Romerbrevet (II, 14 ff.), hvor Paulus siger, at Hedningene af Naturen (φύσει) gøre Lovens Gerninger. Forf. mener, at denne Ytring fremkommer i den bestemte Sammenhæng for at beskæmme Jøderne; det er et Offer, Paulus, tiltrods for sin religiøse Teori, bringer den sunde Menneskeforstand. Men stoisk er Sætningen ikke; ti efter den stoiske Etik kan kun Indsigt (λόγος), ikke Naturinstinkt (φύσις) føre til virkelig god Handlen. —

Angaaende den Tale, „Apostlenes Gerninger" (XVII) tillægger Paulus i Aten, slutter Forf. sig til Wilamowitz-Moellendorff's Ytring, at den, der kan antage, at denne Tale *[104]* er af Paulus, „mit dem ist nicht zu reden", og han føjer til: „Im übrigen finde ich in der Rede nichts spezifisch Hellenisches oder Stoisches, was den Philosophen sonderlich imponieren konnte". — Hvad Logosbegrebet i Johannesevangeliets Prolog angaar, fremhæver Forf. stærkt Forskellen mellem dette Begreb og det stoiske Logosbegreb og slutter sig til den Opfattelse, der hævder den jødiske Oprindelse af det johanneiske Logosbegreb og kræver λόγος oversat ved „Ord", ikke ved „Tanke" eller „Fornuft", skønt han indrømmer, at helleniske Tanker have havt Indflydelse paa Filon og gennem ham paa Johannesevangeliets Prolog. —

I Bogens andet Hovedafsnit undersøges Forholdet mellem Epiktet og det nye Testamente dels gennem en Betragtning af Ordforraadet, dels gennem en systematisk Sammenligning af de to Tankeverdener.

Afsnittet om Ordforraadet og et sig dertil knyttende Afsnit om enkelte Udtryk og Tanker indeholde mange interessante Bidrag til Klarhed over stoisk Terminologi

og gode Exempler paa Betydningsovergange, ligesom de ogsaa vise, hvorledes de to forskellige Tankeretninger bestemte en Forskellighed i Ordforraadet. Men det paavises tillige, hvorledes der dog paa flere Punkter gør sig en Analogi gældende mellem Epiktets Ideer og de nytestamentlige. —

Bogens interessanteste Afsnit er det sidste, som giver en systematisk Vurdering af de to Livsopfattelser. Forf.s store Lærdom virker her sammen med hans aabne Sans og hans personlige Livserfaring.

Der er ifølge Forf. et vist aandeligt Slægtskab mellem de to Livsopfattelser. Hvad den Kristne besidder i sin Tro paa, at Gud ved Bøn og Bod kan bevæges til at frelse hans Sjæl, det har Stoikeren i sin Overbevisning om, at Mennesket gennem Guddommens Virken en Gang for alle er indrettet og udstyret saaledes, at det har Kilden til Kraft og Lykke i sig selv, en Kilde, der stedse paany kan fremvælde, selvom den synes at være udtørret. — Men Stoicismen staar tilbage for Kristendommen derved, at den er
[105] Filosofi, ikke Religion; derfor begrænsedes dens Indflydelse til en lille Kreds, og den havde ikke den gribende og betagende Magt, som en positiv Religion kan øve. — Paa den anden Side staar den i et mere positivt Forhold til menneskelig Kultur, medens den nytestamentlige Religion, i hvilken Forventningen om det hinsidige Rige var altbeherskende, indtog en asketisk Holdning overfor alt Jordisk. Det er Eschatologien, der her stiller Urkristendommen anderledes end Stoicismen. — Vel var det stoiske Gudsbegreb mere abstrakt end det kristelige, men det frembød til Gengæld ikke den Vanskelighed, hvorledes et absolut og ubetinget Væsen kan have etiske Egenskaber, naar det ikke har nogen indre og ydre Modstand at overvinde, altsaa intet Arbejde at udføre. — Endeligt har Stoicismen den Fortjeneste, at den allerede før Kristendommrn har hævdet Menneskeslægtens Enhed og Sammenhøren.

En Indvending mod begge Livsopfattelser er det, at de mangle Ideen om en stor, fremskridende Forbedring af de menneskelige Forhold og ikke indse den store Betydning, som ydre Reformer kunne have for aandelig Udvikling. Ligesaa lidt som Kristendommen virkede Stoicismen for Afskaffelsen af Slaveriet, skønt den, ligesom Kristendommen, lærte, at alle Mennesker i deres Indre vare frie. Kritiken af Slaveriet var i ingen af de to Livsopfattelser begrundet ud fra Ideen om social Retfærdighed. —

Efter Forf.s Overbevisning er Stoicismens Indflydelse ikke forbi den Dag idag. Enhver kan endnu erfare den epiktetiske Idealismes styrkende og trøstende Kraft. Naar Stoicismen faldt i den gamle Verden, var det, fordi der ikke mere fandtes nogen Sjæl modig og stolt nok til at føle sig tiltrukken af dens Læres strenge og høje Storhed!

—

Jeg tror hermed at have gengivet Tankegangen i dette interessante Skrift. Jeg tillader mig kun endnu at omtale, at jeg selv i sin Tid (se Mindre Arbejder I p. 158—179) har udtalt en lignende Opfattelse af Stoicismen og dens Forhold til Kristendommen. Men jeg kunde ikke gøre Brug af en saa omfattende Lærdom som den, der staar til Forf.s Raadighed, og jeg havde desuden allerede høstet megen Belæring af Forf.s tidligere Epiktetstudier. Naar Forf. derfor henviser til min Afhandling, saa henviser *[106]* han til et Arbejde, der staar i Gæld til ham selv. — Forf. ender sin Bog med at slutte sig til den Ytring i min Etik, at vor Etik er den græske Etik, uddybet og beriget ved al senere Udvikling paa de forskellige aandelige og sociale Omraader.

Men hvilken Opfattelse man saa selv nærer angaaende disse Ting, vil man i Bonhöffers Bog høste rig Belæring om en af Aandshistoriens vigtigste Episoder.

[107]

MARCUS AURELIUS[1)].

Grækenland bukkede under for de romerske Legioner, men erobrede til Gengæld Rom gennem sin Kultur, sin Kunst, sin Videnskab, sin Filosofi. Den græske Kultur, der saaledes blev verdensbeherskende, var dog ikke den, som blomstrede, da græsk Statsliv var frit og kraftigt. Det var en Kultur, der havde sprængt de nationale Skranker og ført til Udvikling af en almindelig Humanitetsbevidsthed, paa samme Tid som den betonede den enkelte Personligheds indre, ejendommelige Liv. Baade ved sin universelle og ved sin individualistiske Karakter stod den i Modsætning til den klassiske græske Kultur. Og medens den egentlige græske Kultur naaede til, paa en Maade og i en Grad, som det maaske aldrig er lykkedes nogen Kultur, at vinde Udtryk i store, indholdsrige og formfuldendte Værker, har den senere Oldtid ikke formaaet at vinde et saadant Udtryk. Især traadte de to Tendenser, den universelle og den individuelle, ofte i skarp Modsætning til hinanden, forsaavidt de ikke gik hver sine Veje. Der kom til at mangle den Harmoni, den Forening af Fylde og Kraft, som var den klassiske græske Kulturs Særkende. Paa det filosofiske Omraade er det den stoiske Skole, der gaar i Spidsen, og det er karakteristisk, at de ledende stoiske Tænkere stammede fra helt eller halvt
[108] barbariske Lande. Om Skolens Stifter Zenon blev det i Oldtiden sagt (af Akademikeren Polemon), at han havde klædt Platons Ideer i fønicisk Dragt; Zenon var fra det fønicisk koloniserede Cypern. Senere hen, i Kejsertiden rekruteredes den stoiske Skole ikke blot fra Østens, men ogsaa fra Vestens barbariske Lande. Epiktet, den mærkeligste og dybeste af Kejsertidens Stoikere[1)], var fra Frygien; men Seneca og Marcus Aurelius vare af spansk Slægt. Dog skrev Marcus Aurelius sine Dagbøger, der efter hans Død bleve udgivne under Titlen „Selvbetragtninger“ (εἰς ἑαυτόν), paa Græsk, og han tilhører græsk Literatur gennem Sprog og Tanker, gennem sit Aandsindhold, selvom den

[1)] Et Foredrag i „Græsk Selskab“. 22. Okt. 1912.

[1)] Smlgn. om Kejsertidens Stoikere, særligt med Hensyn til deres Forhold til Kristendommen, mine *Mindre Arbejder*. Første Række p. 158—179 („Hedenske Sandhedssøgere“).

Betydning, dette Aandsindhold har i hans personlige Liv, er saare forskellig fra, hvad vi vilde finde hos en Græker fra den klassiske Tid. Han føler sig som Verdensborger, Ordet „Verden" taget baade i Betydning af Menneskeverdenens og af Naturens store Verden; men hans Optegnelser angaa udelukkende, hvad der rører sig i hans Sind under Livets Gang, under hans Arbejde og hans Tvivl, under Modsætningsforholdet til hans Omgivelser, eller ved Tanken om hans Sammenhæng med hele Naturen. De Tanker, han har tilegnet sig, faa deres væsentlige Betydning for ham som Hjælp til at holde sig oppe, til at være sig selv og hævde sin Personlighed trods ydre Modsætninger og indre Anfægtelser. Hans Optegnelser ere en af de første Selvbekendelser, Literaturen har at opvise. Vi føres ind i den indre Verden hos en Personlighed, der ikke kan regnes blandt de store, men som med Ærlighed, Kraft og Inderlighed besindede sig paa Livets Kaar, saaledes som de formede sig for ham. Ikke som videnskabelig Tænker, men som Livsfilosof er han af stor Interesse. Og trods Alt, hvad Tiderne have bragt, kunne vi endnu i ham se en Medkæmper og lære af de Tanker, han i Kejserpaladsets Lønkammer eller i sit Telt i Lejren oppe ved Donau nedskrev i sin Dagbog.

Marcus Aurelius[1)] blev født i Rom i Aaret 121 e. Kr. Hans Slægt stammede, som *[109]* allerede bemærket, fra Spanien; den var under Vespasian bleven optagen i Patricierstanden. Som Dreng tildrog han sig ved sit blide, alvorlige og rene Sindelag Kejser Hadrians Opmærksomhed, og da Kejseren adopterede Antoninus Pius, var det paa den Betingelse, at denne igen adopterede den unge Marcus. Det var med sin Adoptivfader som Forbillede, at han forberedte sig til at styre Romerriget. Med stor Pietet og med en Taknemmelighed, som kun betydelige Personligheder kunne føle, har han skildret, ikke blot hvad han skylder sit kejserlige Forbillede og sine andre Slægtninge, men ogsaa hvad han skylder sine Lærere, de Grammatikere, Retorer, Jurister og Filosofer, som ledede hans Studier. Han takker særligt Stoikeren Rusticus, fordi han ledede ham til alvorlig Fordybelse i Filosofien og holdt ham borte fra Sofistik, Retorik og Skønaandsvæsen, men derimod lagde Vægten paa, hvad der kunde tjene Karakterudviklingen. Og ikke mindst takker han ham, fordi han gjorde ham bekendt med Epiktets Skrifter. Ti Epiktet satte Marcus højest af alle Filosofer; den filosofiske Kejser er Discipel af den filosofiske Slave. Peripatetikeren Severus, hvem han indgik Broderskab med, takker han for Ideen om en fri Republik, der styres efter Lighedens og Retfærdighedens Principer, og om en Fyrstemagt, der ærer Alles Frihed. Man ser heraf, hvorledes Filosofen selv opfattede sin Stilling som Kejser i Rom. Guderne takker

[1)] Hans første Navn var Catilius Severus, men efterat være adopteret af Antoninus Pius, fik han Navnet Marcus Aurelius (*Capitolinus*: Antoninus Philosophus. I; V; VII.

han for, at han ikke kom til at følge de uheldige Tilbøjeligheder, der kunde ligge i hans Natur, og for de gode Slægtninge, de have skænket ham, særligt for sin gode Hustru Faustina. Denne sidste Tak synes, efter hvad der foreligger, at være mindre vel begrundet[2)].

[110] 40 Aar gammel blev Marcus dragen ud af det stille, indadvendte Liv, han hidtil havde ført. Antoninus Pius udnævnte ham paa sit Dødsleje til sin Efterfølger og lod Billedet af Sejrsgudinden føre fra sit Sovekammer over i den nye Herskers.

Han hører ikke til Roms store Kejsere. Men hans Regeringstid er i det Indre betegnet ved en Række humane Forholdsregler, saaledes Oprettelsen af et Overformynderi og Opstilling af den Regel, at enhver Tvivl skulde komme den Anklagede til Gode. Under de store Ulykker — Pest, Jordskælv, Krig, — der hjemsøgte Riget, skaffede han Lindring efter bedste Evne. Og skønt han ikke skal have havt særligt Feltherretalent, optraadte han dog med Kraft, Klogskab og Konsekvens mod de fra Nord fremstormende Germaner, og det var kun Oprør i en af Provinserne, der hindrede ham i paa varig Maade at beskytte Rigets Grænser. Næsten i fjorten Aar laa han, hvem Mommsen har kaldt „Krigsfyrsten mod sin Villie", i Krig oppe i Grænselandene mod Markomanner og Sarmater. I Lejren har han nedskrevet nogle af sine interessanteste Aforismer, og det var i Lejren ved Vindobona, det nuværende Wien, at han døde i Aaret 180, 60 Aar gammel. —

Tanken, Filosofien har for Marcus Aurelius den Betydning at være et Tilhold, Noget, der staar fast, medens alt Andet er forsvindende, flygtigt henstrømmende. Tingene i Verden ere i stadig Bevægelse; at knytte sit Hjerte til nogen af dem vilde være som at fatte Kærlighed til en forbiflyvende Fugl, der strax er ude af Syne. Og saaledes gaar det med hele Livet; Tiden mellem den første Indaanding og den sidste Udaanding er i Grunden saa kort og flygtig som den, ethvert Aandedræt udfylder. Men Eftertanken hjælper os til et fast Stade under al denne Skiften. I den ytrer sig vor Genius (daimon), Guden i vort Indre. Ved den kunne vi hævde os overfor al Møje og al Tillokkelse, modtage, hvad der møder os, med Bevidsthed om, at det stammer fra samme Kilde, fra hvilken vi selv have vort Udspring, den store, altomfattende Natur, hvis Love bestemme Alt, og som ikke blot raader i den ydre Verden, men i
[111] vort eget Indre. „Der er Mange, som søge til ensomme Steder, til landlige Egne, til Havets Kyster eller til Bjerge; og du selv længes jo ogsaa efter Saadant. Men det er

[2)] Efter Faustinas Død bad han Senatet om at yde hende Æresbevisninger og bygge hende et Tempel, idet han lovtalte hende, skønt hun — hvad enten han ikke vidste det eller lod, som han ikke vidste det — var berygtet for sine Udsvævelser. (*Capitolinus.* XXVI).

i Grunden taabeligt, da du, hvad Øjeblik du vil, kan trække dig tilbage til dig selv! Intet roligere og mere uforstyrret Tilflugtssted kan et Menneske finde, især naar han i sit Indre kan fordybe sig i Tanker, der kunne genoprette Harmonien i hans Væsen, saa han igen kan møde Menneskenes Ondskab (der egentligt er Daarskab), møde de skiftende Skæbner og de legemlige Ulemper og betvinge Trangen til udvortes Ære! Se indad! Ti der er Kilden til det Gode, en Kilde, der stedse kan vælde frem paany, naar du blot graver! Du skal have Ærefrygt for dig selv og ikke lade din Lykke bero paa andre Sjæle end din egen. Lad Guden i dit Indre komme til at herske over et mandigt, ærværdigt Menneske, en Borger, en Romer! Denne Gud eller Daimon, som Zeus har givet Enhver til Forstander og Fører, en Gnist af Zeus' eget Væsen, er ikke Andet end Enhvers egen Aand og Tanke[1)]."

Sin Statsmandsvirksomhed og sin Kejserværdighed omtaler Marcus Aurelius sjeldent. Han advarer sig selv mod at jage efter umulige Idealer. Vent ikke Platons Stat, men vær glad ved et lidet Fremskridt! — Han ironiserer over sin egen Krigerfærd: En Edderkop er stolt, naar den har fanget en Flue; der er Andre, som glæde sig over at have skudt Harer eller Bjørne, eller over at have fanget Sardeller i Net; Andre igen over at have besejret Sarmater; — men ere de ikke alle Røvere, naar man ser nøje til? — og han advarer sig selv mod at faa Farve af sin Stilling: Se til, at du ikke forkejsres; det sker jo saa let. Men bevar dig saaledes, som det stemmer med din Stræben efter *[112]* Visdom, og lev i alle Henseender, som det sømmer sig Antonins Discipel! —

Hoflivet har ikke behaget ham. „Hvis du paa én Gang havde Stedmoder og Moder, vilde du vel ære dem begge, men du vilde stedse vende tilbage til din Moder. Saaledes gaar det dig med Hoffet og Filosofien. Vend du hyppigt tilbage til din aandelige Moder, og hvil dig der; saa vil ogsaa Hoflivet blive lettere at udholde for dig, og du vil selv blive lettere at udholde der!" — Han føler sig stadigt som Genstand for Skumleri, Kritik og Bagtalelse. Da trøster han sig med Antistenes' Ord, at det er en Konges Lod at gøre det Gode og høre ilde derfor. Han véd meget vel, at der er dem, der længes efter, at denne Skolemester, som vel ikke har gjort dem Noget, men hvis Færd var en stille Anklage mod dem, skal afgaa ved Døden. Og naar endog de, der staa ham nær, og for hvis Skyld han har udstaaet saa megen Kamp, næret saa mange Ønsker

[1)] Forestillingen om Daimoner optog Stoikerne for Folketroen, hvor den betegner en Art Øjebliksguder, ved hvis Indgriben pludselige Vendinger og Indskydelser forklares. Overgangen til den stoiske Forestilling dannes ved Troen paa, at hvert Menneske har sin Daimon. Se *Usener*: *Götternamen* p. 290—297. — Hos Mark Aurel gøres Daimon til Et med Menneskets Aand eller Tanke (se II, 6. 13, 16; III, 4—6; V, 27; XII, 1. 3. 26), som E. *Rohde* bemærker *(Psyche.*[2] II, p. 317). Iøvrigt sagde allerede Heraklit, at et Menneskes Sind (ēthos) er dets Daimon. (*Diels*: Vorsokratiker p. 82).

og havt saa mange Bekymringer, ville føle en Lettelse ved hans Bortgang, saa maa det være ham selv let at forlade et Liv, hvor det gaar saaledes til. Dog uden Bitterhed. Hin Erfaring skal ikke faa Lov at ændre hans Karakter! Han véd desuden, at selvom han brister af Ærgrelse over dem, ville de blive ved at handle, som de gøre. Og han hverken agter eller frygter deres Dom. Forsøg blot engang, siger han til sig selv, at tænke dig ind i, hvad der rører sig hos disse Mennesker. De smigre for hverandre og foragte dog hverandre! De søge at hæve sig over Andre og bukke dog ydmygt for de Samme, de ville overgaa! — Der maa nu engang gives skamløse og troløse Mennesker i Verden. Det er din Fejl, naar du overraskes deraf. Og naar du skuffes over at møde Utaknemmelighed, skulde det saa ikke være, fordi du ventede anden Løn end den, som ligger i at handle efter din egen inderste Natur?

Selv dem, der krænke os, kunne vi elske, naar vi betænke, at de ere væsensbeslægtede med os, — at de handle af Uvidenhed, — at de, saavel som vi selv, ville være døde om kort Tid, — og fremfor Alt, at der ingen Skade er gjort os, ti vor Aand er ikke bleven ringere, end den før var. Ædelstenen vedbliver at være Ædelsten, hvad
[113] man saa siger eller gør. Lad dem kun kaste Smuds i den rene og klare Kilde: dens kraftige Væld vil bortskylle det, og dens Vand vil ikke tage Farve deraf! Trods Alt kan du bevare din Tanke ren, forstaaende, besindig og retfærdig. Du vil have i dig en evigt rindende Kilde, naar du stedse hævder din Frihed i Pagt med et venligt, enkelt og beskedent Sindelag. —

Mark Aurels Betragtninger udgøre ikke nogen sammenhængende Bog. Hans Tanker og Stemninger ere udtrykte i korte og ofte afbrudte Sætninger, foranledigede ved Oplevelser, der i Regelen ikke engang antydes, men som man maa slutte sig til. Hvad det f. Ex. er for Mennesker, der have fremkaldt de sidst anførte Udtalelser, faa vi ikke at vide. Denne stadige Mangel paa Motivering er forklarlig ved, at Udgangsforestillingerne eller Begyndelsesstemningerne opfyldte hans Sind paa levende Maade, og at det kun var de Tanker, de foranledigede, han trængte til at nedskrive. Derfor kan man ikke læse længe ad Gangen i Bogen, og ved de første Læsninger er der Meget, hvis Betydning ikke forstaas. Men saa kan det være, at man ved tilfældigt at slaa op i Bogen og fæstne sig ved enkelte Sætninger faar hele den tilsvarende Stemning og dermed Forstaaelsen frem. Det gaar her paa lignende Maade, som naar man læser en Digtsamling. Hvert enkelt lille Stykke kræver sin Stemning og maa læses for sig.

Det er dog ikke altid blot Stemninger, der skulle have Luft. Den kejserlige Filosof moraliserer for sig selv, skammer sig ud eller opfordrer sig selv til at have sine Tanker beredte til Situationer, for hvilke han ellers let bukker under. Man kan f. Ex. se, at det

ofte har faldet ham svært at begynde sin Dag med Iver og Frejdighed. Undertiden har han Vanskelighed ved at vaagne helt og ønsker at forlænge Opholdet i Søvnens Arme paa det bløde og lune Leje. Derfor siger han til sig selv: „Om Morgenen, naar du har Vanskelighed ved at komme op, skal du have den Tanke paa rede Haand, at du vækkes for at gøre et Menneskes Gerning; det er derfor, du er kommen til Verden, ikke for at ligge lunt mellem bløde Tæpper. Din Gerning er at virke til Gavn for Samfundet, og hvor kan du agte denne Gerning ringe?“ Til andre Tider foresætter han sig strax *[114]* om Morgenen at være forberedt paa at møde utaknemmelige, brutale, lumske og misundelige Mennesker; det gælder at holde fast ved den Erkendelse, at de handle af Uvidenhed, og at de trods Alt ere af samme Slægt som han selv, bestemte til et stort, fælles Arbejde ligesom han.

Man ser her, hvorledes han benytter sine filosofiske Ideer til at styrke sin Iver og gøre det muligt stedse at tage Livets Kamp op paany. Disse Ideer skylder han den stoiske Filosofi, saaledes som den havde udformet sig hos Kejsertidens Stoikere, især hos Epiktet. Vi faa et Indblik i, hvorledes denne Filosofi benyttes i et alvorligt, under store Forhold levende Menneskes aandelige Husholdning, som Værn mod Alt, hvad der kan sløve, hilde og forurolige.

Stoikerne lagde megen Vægt paa den store, lovmæssige Sammenhæng i Alt, paa Tanken om Naturen som et stort Hele, hvis Lov alt Enkelt er underlagt. Denne Tanke danner ogsaa Baggrunden for Mark Aurels Livsanskuelse, skønt han undertiden synes at fjerne sig fra den. Hans Tanker svinge, bruge forskellige Synspunkter, men vende stedse tilbage til hint centrale Synspunkt.

For at befri sig fra, hvad der kunde hilde og bedaare, vil han se Tingene i deres Nøgenhed og opløse dem i deres Elementer, udsondre dem af hele Sammenhængen. Han analyserer undertiden paa en kras og kynisk Maade det, der er Genstand for Nydelse eller for Stolthed. Naar vi saaledes klæde Tingene af, hæve vi os lettere over dem. I Modsætning til det Raa og Materielle træder da den Sindets Højhed, som grunder sig paa Bevidstheden om at være Borger i det store Verdenssamfund, den højeste Stat, i Forhold til hvilken alle andre Samfund ere, hvad Husene ere i Forhold til Byen.

Især er der to tilsyneladende modsatte Tanker, der atter og atter komme igen. Alting skifter — og der sker dog intet Nyt! Tilværelsen er som en Flod i stadig Strømmen. Uafbrudt sker Omsætningen fra, hvad der stod som Fremtid gennem Nutid til Fortid. Hvor er nu Fortidens berømte og mægtige Mænd? Et Hof, som det, du selv har, havde Alexander, Cæsar, Hadrian. De ere forlængst borte, efter at have udfyldt et

[115] kort Øjeblik i den uendelige Tid. Men trods denne Skiften behøver du ikke at vente eller frygte noget Nyt. Har du set dig om i Verden og skaffet dig et Overblik over, hvad der sker, saa kan du være rolig for Fremtiden. Alt vil gentage sig. Den samme Rytme i Verdensløbet vil stedse paany gøre sig gældende. Fremtidens Begivenheder ville i alt Væsentligt ligne Fortidens. Har du blot naat dit fyrretyvende Aar, kan du ved Alt, hvad der sker, trøstigt sige, at det er Noget, du ofte har set; det er det Gamle, der kommer igen under nye Former; det er det samme Drama, der spilles, kun at Skuespillerne ere andre[1)].

Men ogsaa her vinder atter og atter Enhedsfølelsen med Naturen Overhaand. Selve Gentagelsen og Rytmen vidne jo om den store Verdenslov, der raader gennem alle Omskiftelser. Alle Ting medvirke til at opretholde Verdensordenen. Alt udgør én Verden; én Gud virker gennem Alt, ét Væsen, én Lov, én for Alt og Alle fælles Tanke. Hans Stemning, der fik en bitter Karakter ved at se Tingene i deres Nøgenhed, deres Skiften og deres Gentagelse, ændres, jo mere han fordyber sig i Tanker af denne Art. Han behøver ikke mere de kyniske Betragtninger, men lægger trygt og frejdigt sin Skæbne i den store Naturordens Hænder. „Alt, hvad der er harmonisk for dig, o Natur (Kosmos), er ogsaa i Harmoni for mig. Intet, der er betimeligt for dig, kommer for tidligt eller for sent for mig. Alt, hvad dine Aarstider bringe, er Frugt for mig. Fra dig kommer Alt, i dig bestaar Alt, til dig vender Alt tilbage!“

Denne Enhedsfølelse, der overfor Naturens Gang bliver til mild, vemodig Resignation, og overfor Mennesker til inderlig Medfølelse, betegner det Centrale i Mark Aurels Livsanskuelse. Det er ham ikke om at gøre at slaa aldeles bestemte Forestil-
[116] linger fast om Tingenes sidste Grunde. Han søger kun at vise, at hvorledes det end forholder sig, saa er Mennesket Herre over sig selv og har den Opgave at hævde sig efter sin Ejendommelighed, en Opgave, der altid vil kunne løses. Hvis der er et Forsyn, som bestemmer ogsaa min Skæbne, saa er jeg vel forvaret; hvis Forsynet kun angaar Tingenes almindelige Orden, saa kan det jo ikke nytte, at en enkelt Del vil laste Helheden; hvis der slet ingen Verdensorden er, men Alt kun et Spil af Atomer, og Tilfældet raader, saa sørg for, at der dog bliver Sammenhæng og Mening i dig selv! Er der Ingen, der sørger for mig, saa kan jeg sørge for mig selv. Og til min Natur hører Tanke, og hører Delagtighed i et Samfund. Som Antoninus er Rom mit Fædreland, som Menneske er Verden mit Fædreland! Det er Adfærd og Handling i det enkelte Øjeblik,

[1)] Undertiden volder Gentagelsen Væmmelse og Livslede. „Ligesom du er bleven ked af Legene paa Amfiteatret og lignende Steder, fordi man der stedse ser det Samme, og Ensformigheden fører til Væmmelse ved Skuespillet, saaledes vil du finde det hele Livet igennem. Fra først til sidst ere Tingene de samme og udspringe af samme Aarsager. Hvorlænge skal det dog vare!“

i den bestemte, foreliggende Situation, det gælder om. Alt Andet er ligegyldigt. — Stedse kommer dog, som det ses af den nys anførte Tankegang, Antoninus tilbage til den Overbevisning, at den Villieskoncentration, som gør os uafhængige af alt Ydre, selv er et Element i en Verdensorden; den Genius (daimon), som ytrer sig i vor Villen, er en Udstraaling af den Kraft, der virker i Verdens store Sammenhæng.

Ogsaa Døden er Led i denne Sammenhæng, ligesaa naturligt et Led som Fødsel og Vækst. Ogsaa den er Noget, som Naturen vil. Man skal hverken være altfor optagen af den eller utaalmodig eller overmodig overfor den, men vente paa den, som man venter paa et Barns Fødsel. Om Døden blot er en Opløsning i Elementer, eller om den er en Overgang til et andet Liv, eller maaske en Opgaaen i den store Verdensenhed, vide vi ikke. Du er gaaet ombord; du har sejlet; du har naat Fartens Ende; saa forlad Skibet. Hvis du saa gaar over til et andet Liv, saa vil du ogsaa der træffe Guder, hvis det er sandt, at der er Guder overalt. Hvis det er til en ubevidst Tilstand, du gaar over, saa er du dog sluppen fri for Trældom under det Materielle, for den stadige Modsætning mellem din Aand, din Genius paa den ene Side, Jord og Smuds paa den anden Side. Det Eneste, der kunde faa os til at holde fast ved Livet, skulde være, om vi levede sammen med Mennesker, der saa paa Livet med samme Tanker som vi selv. Men nu *[117]* ser du jo selv, hvilken Pine Disharmoni under Samliv volder, saa at du maa udraabe: Kom hurtigt, o Død, forat det ikke skal gaa saa vidt, at jeg glemmer mig selv!

Og naar nu en given Situation bliver uudholdelig, idet den kræver Mere end de Kræfter, vi have at sætte ind? — Saa forlad Livet af egen Beslutning, ikke i Bitterhed og Vrede, men paa samme Maade, som du gaar ud af et Værelse, fordi der er Røg. Du skal ikke efterligne de Dyrekæmpere paa Arenaen, som, skønt haardt saarede, trygle om at blive skaanede til næste Dag, men heller ikke de Kristne, der i blind Iver styrte sig i Døden[1)]. Det skal være din egen Eftertanke, der bereder din Bortgang, og denne Bortgang skal foregaa, ikke teatralsk, men betænksomt og højtideligt.

Selvom du paa den ene eller den anden Maade bliver kaldt bort fra Scenen, før du har spillet i alle fem Akter, men kun i de tre, kan dit Liv derfor godt danne en Helhed; det er jo ikke dig, der har digtet det hele Drama. Gaa derfor bort med venligt Sind. Den Magt, der fører dig ud af Livet, er jo ogsaa venligt sindet. — Dette er Bogens sidste Ord. Og den milde Tone, som udtrykker dens Forfatters inderste Stemning, lyder ogsaa i dem. —

[1)] Medens Mark Aurel (XI, 3) udleder de Kristnes Higen efter Martyrdøden af „blind Iver“ (eller „Kappelyst“, parataxis), udleder Epiktet (IV, 7, 6) deres Frygtløshed af blot „Vane“, i Modsætning til den fornuftige Eftertanke, der efter ham er Betingelse for det sande Mod. Ved „Vanen“ tænker Epiktet vel paa, at det var bleven Tradition i Kirken, at Martyrdøden var at eftertragte.

Jeg har søgt at gengive de Tanker, et af den antike Verdens ædleste Mennesker gjorde sig om Livet og Verden. Fri for den orientalske Mystik, der mere og mere bredte sig over Landene, stræbte han at se klart og ædrueligt paa Forholdene og dog bevare sit Sind aabent for Alt, hvad der gør Livet ædelt og højt. Og der raader i hans Betragtninger en Inderlighed og en Stemningsfuldhed, som neppe have deres Sidestykke indenfor antik Literatur. Ikke Træthed eller Sønderrevethed bringer ham til at tænke over Livet, som han gør, og finde Ro i de Tanker, han former. Fra Ungdommen
[118] af var, efter en af hans første Historieskriveres Ord, „Alvor uden Sørgmodighed“[1] karakteristisk for ham. Det er derved, han har følt Trang til at leve sig ind i den Tankeverden, som en af de sidste selvstændige græske Filosofskoler havde opbygget. Han har taget deraf, hvad han kunde bruge til aandelig Selvopholdelse under de Forhold, hans Stilling og Tidens Kaar stedte ham i. En saadan individuel Trang til Selvhævdelse, til Forstaaelse af sig selv og Troskab mod sig selv havde udviklet sig i den græske Oldtid fra det Vendepunkt af, der betegnes ved Sokrates. Men den har neppe nogetsteds fundet et saa uforbeholdent Udtryk som hos Mark Aurel. Det er neppe engang et egentligt Literaturværk, vi have for os. Kejseren har vist slet ikke tænkt sig, at hvad han nedskrev, skulde blive læst af Andre. Det er en Helligdom, vi maaske af et Tilfælde ere blevne indviede i, — en af den Art Helligdomme, der bestaar, om nok saa mange Templer falde. Netop gennem den personlige Karakter af sine Tanker tilhører han alle Tider.

Og dog staar han klart og bestemt paa antik Grund. Det viser sig især i hans Verdensbilledes Begrænsning. Trods al Skiften er der et vist Antal Muligheder, der stedse ville realiseres paany i rytmisk Følge. Erfaringen er for ham afsluttet. Og denne Begrænsning faar afgørende Betydning for ham, fordi han bygger sin Tillid og Tryghed paa, at han vidste, hvad Tingenes Gang kunde bringe. Saa store Modsætninger, han end har at kæmpe med, saa var dog ingen af dem saa stærk og dyb som den, der opstaar ved Muligheden af, at Livet skulde komme til at føres under helt nye Forhold, — at den hidtil kendte Rytme kun skulde være en ringe Krusning i Tidernes store Strøm. Ved denne Mulighed skærpes alle Livsproblemer. Hvad vi kunne savne hos Mark Aurel, er Modet og Frejdigheden overfor det Nye og Uvisse; de fattes af den simple Grund, at han ikke troede paa noget virkeligt Nyt. Erindringen havde fortæret Haab og Frygt, og Erindringens Verden skulde ikke kunne beriges ved nye Oplevelser.
[119] Det græske Aandsliv er væsentligt bygget paa Erindring; derpaa beror dets store Betydning saavel som dets forunderlige Begrænsning.

[1] Capitolinus IV: sine tristitia gravis.

Mark Aurel udaandede i sin Lejr under Kampen mod de fremstormende Barbarer, hvis Fremtræden i Historien netop skulde betegne Begyndelsen af en helt ny Periode i Menneskeslægtens Historie. Her stod han overfor nye Kræfter og nye Muligheder, skønt han vel selv har betragtet Angrebene som Gentagelser af de mange Grænsestorme, Riget ligefra Marius' Tid af havde havt at kæmpe med. Denne Gang skulde Stormen dog, selvom det tog tre Aarhundreder endnu, føre til Romerrigets og den antike Kulturs Undergang. Men skønt Bølgegangen i det menneskelige Aandsliv derefter er bleven stærkere, end Grækerne tænkte sig, er der en saadan Dybde og Sandhed i de græske Tanker, at de stedse paany have gjort sig gældende og tilmed under de nye Forhold have vist sig at indeholde Muligheder, der ikke kom til Udfoldelse, og maaske ikke kunde komme til Udfoldelse i selve Oldtiden. Og hvor det gælder at prøve Tankerne med Hensyn til deres Bærekraft under Livets Gang, ville ogsaa Mark Aurels Ideer, nøje knyttede, som de ere, til hans Personlighed, stedse paany vække Opmærksomhed og vinde Forstaaelse.

[120]

ROUSSEAU OG DET NITTENDE AARHUNDREDE.

Rousseaus Indflydelse strækker sig gennem hele det nittende Aarhundrede. Umiddelbart virkede han paa sin egen Tids Mennesker, og blandt dem igen særligt paa en Række af fremragende Aander, gennem hvis Værker hans Indflydelse gør sig gældende i store Kredse, der ikke vide af ham at sige, og maaske ikke ville vide af ham at sige. Der er altsaa at skelne mellem en middelbar og en umiddelbar Indflydelse.

Hele Aarhundredet igennem ere dog baade hans Personlighed og hans Tanker Genstand for stærke Sympatier og Antipatier. Han staar stadigt som et psykologisk Problem ved sin Personligheds Modsigelser, og Værdien af hans Tanker ansættes forskelligt efter den forskellige Stilling, de Vurderende indtage overfor de etiske og sociale Problemer, som Rousseau havde stillet. Fremmedbogen i Les Charmettes bærer Vidne derom. Da George Sand i Aaret 1861 besøgte Les Charmettes, fandt hun Fremmedbogens Blade „opfyldte af plumpe Skældsord eller taabelige Anklager mod Rousseau", „af smudsige Drillerier, af Domme og hykleriske Forbandelser eller pedantiske Irettesættelser", — og som Modsætning dertil „hyldende Udtalelser fra
[121] demokratiske og socialistiske Arbejdere".[1)] Kampen staar stadigt om ham. Det er snart Konservative og Ortodoxe, snart Liberale og Fritænkere, der falde over ham

At Kampen er staaende om hans Personlighed og hans Værk, har sin Grund i deres typiske Karakter. Hans Stilling til sin Tids „Oplysning" og til sin Tids Ortodoxi og Konservatisme frembyder Analogier med Standpunkter, der fremkomme i Løbet af det nittende Aarhundrede. Der kan paapeges en Række af Mænd, som ikke alle ere paavirkede af ham, heller ikke alle sympatisere med ham, men hvis Optræden

[1)] *A propos de Charmettes.* (Revue des deux mondes. 15. novbr. 1863.) — Da jeg i Sommeren 1909 besøgte Les Charmettes, forsømte jeg desværre at studere Fremmedbogen, saa jeg kan ikke sige, om saadanne modsatte Vidnesbyrd stadigt aflægges.

i religiøse og sociale Spørgsmaal dels paa Grund af deres Personligheder, dels paa Grund af de foreliggende Situationer kommer til at frembyde Slægtskab med hans og derfor aandshistorisk tjener til at belyse og bekræfte Betydningen af den.

En Undersøgelse om „Rousseau og det nittende Aarhundrede“ maa baade angaa hans middelbare og hans umiddelbare Indflydelse, og maa ikke blot fremhæve denne Indflydelse, men ogsaa den Stadfæstelse, hans Ideer vinde ved mere eller mindre beslægtede Personers Optræden i analoge Situationer. Dertil kommer endnu et Henblik paa hans Foregriben af visse speciellere Synspunkter, der ere komne til Udvikling i det nittende Aarhundredes Løb.

Rousseaus Hovedproblem var betinget ved Arbejdets Deling paa det aandelige, saavel som paa det materielle Omraade, og den ensidige Udvikling af enkelte Sider af Personligheden, som derved fremkaldtes, til Skade for Livets sunde og samlede Udfoldelse. Hans Hovedfordring blev da: Rendez l'homme un! For at fyldestgøre den søgte han ned til Livets umiddelbare og uvilkaarlige Former, til Følelseslivet i Modsætning til Forstandslivet, til Livet i den frie Natur, til den Stemning og den Trang, Livets skiftende Skæbner fremkalde i Menneskers Sind. Det var det, han mente med „at vende tilbage til Naturen“. Det var, naar man holder sig til den Afklaring, hans første Paradoxer fik i hans senere Skrifter, ingenlunde hans Mening at fornegte Kulturen. Han fordrede kun, at Kulturen skulde voxe frem af Naturen, svare til Individets eller Folkets Udviklingstrin og helst opstaa ved deres Selvvirksomhed. Det var Tanker, der pegede langt ud over det attende Aarhundrede.

[122]

I

Mest direkte var naturligvis Indflydelsen paa den franske Literatur. Chateaubriand var i sin Ungdom berust af Rousseaus Værker; baade hans religiøse og hans poetiske Tendenser affødtes af denne Paavirkning[1)], der ikke bliver mindre betydningsfuld, fordi andre Paavirkninger senere kom til, eller fordi den unge Romantiker selv blev stillet overfor den store Natur, lærte i Ensomhedens og Fattigdommens Skole og saaledes gjorde Erfaringer som dem, Rousseau var bleven ledet af. Madame de Staël, der i sin Ungdom skrev en begejstret og forstaaende lille Bog om Rousseau, lededes ogsaa af hans Værker ind paa den romantiske Bane. Lamartine var ogsaa en Rousseaudyrker i sin Ungdom; skønt hans Moder brændte Rousseaus Bøger, da hun

[1)] Smlg. *Giraud*: *Les origines du Génie du Christianisme* (Compte rendu de l'Académie des sciences morales et politiques. 1911, p. 43).

fandt dem i hans Værelse,[2] blev Virkningen af dem stærke og varige. Baade i hans Naturpoesi og i hans religiøse Digtning røre sig Eftervirkninger af den. Lamennais paavirkedes af Rousseaus demokratiske og sociale Entusiasme; den spores baade i hans Ungdom, da han i Kamp mod Rationalismen henviste til den for de Enfoldigste tilgængelige umiddelbare Tro, og senere, da han i Religionens Navn krævede den sociale Omformning, hvis Bebuder Rousseau havde været. Man har kaldt „Paroles d'un croyant" (en Troendes Ord) „Contrat social fremstillet i Parabelform".[3] Der var dog et vigtigt Punkt, i hvilket Lamennais (ligesom efter ham saa mange af det nittende Aarhundredes sociale Reformatorer) berigtigede Rousseaus Stade. Det var den Vægt, han lagde paa Arbejdernes Sammenslutning i smaa og store Associationer. Han siger til de Fattige: „Slut Eder sammen, og vær gensidigt Støtte og Ly for hverandre. Saalænge I ere splittede, og Enhver kun tænker paa sig selv, kunne I kun vente Lidelse, Ulykke og Undertrykkelse.... Naar man spørger Eder, hvor mange I ere, skulle I svare:
[123] Vi ere kun én, ti vore Brødre, de ere os selv, og vi ere Et med vore Brødre".[4] George Sand blev hele sit Liv igennem den Begejstring tro, Læsningen af Rousseaus Værker havde vakt hos hende. Lad os høre hendes egne Ord: „Jean Jacques' Sprog og hans Maade at tænke paa betog mig som en Musik, der hørtes, medens Solen skinnede klart." Hun genfandt Noget af sin egen Natur i ham. René Doumic kalder det første Kapitel af sin Bog om George Sand: „Psychologie d'une fille de Rousseau". Paa sine ældre Dage har hun (i den allerede omtalte Artikel om Les Charmettes) i varme og skønne Ord udtalt, hvad hun selv og Andre, som maaske ikke ville være ved det, skylder ham: „For mit Vedkommende forblev jeg ham tro, tro som mod den Fader, jeg skylder Livet. Ti selvom han ikke har efterladt mig sit Geni, saa har han hos mig, som hos alle Kunstnere af min Gruppe, vakt Kærlighed til Naturen, Begejstring for Sandheden, Foragt for et kunstlet Liv og Afsmag for Verdens Forfængelighed". „Vor Tids kraftigste Genier saavel som dens blideste Talenter skylde ham, hvor meget de endog maatte ville benægte det, deres afgørende Indvielse .... Rousseaus Indflydelse vil stadigt udbrede sig videre, selv til dem, der ikke have læst ham".

Endog en Kritiker, der har saare liden Sympati, og man kan føje til, saare liden Forstaaelse overfor Rousseau, maa et halvt Aarhundrede efter George Sand bekræfte hendes Ord: „Dels ved sig selv, dels ved de Forfattere, der ere paavirkede af ham, virker han endnu paa Mange af os, uden at vi maaske selv vide det".[1]

[2] Smlg. Annales de la société J. J. Rousseau. III, p. 271, 283.
[3] Charles Adam: *La philosophie en France.* Paris 1894, p. 103.
[4] *Paroles d'un croyant.* (Paris 1833), Chap. VII.
[1] Jules Lemaître: *Jean Jacques Rousseau*, p. 352.

Paa engelsk Literatur har Rousseaus Indflydelse neppe været betydelig. Dog ere Southey og Wordsworth stærkt paavirkede af ham,[2] og i prægtige Strofer har Byron forherliget den nye Héloïse's Digter.[3]

Derimod har hans Indflydelse paa tysk Literatur og Aandsliv været overmaade stor, og det er især her, at den middelbare Virkning tydeligt ses at fremgaa af den umiddelbare. Gennem Herder og Lessing, Kant og Fichte, Goethe og Schiller, den tyske Humanismes store Grundlæggere, har han faaet afgørende Betydning for det *[124]* nittende Aarhundredes hele Aandsliv. De nævnte Mænd[1] ere de virkelige Skabere af det Aandsindhold, med hvilket den saakaldte Romantik optraadte, og i deres Udvikling har Rousseau grebet stærkt ind. Det er her som overalt Umiddelbarheden i Modsætning til Forstandsreflexionen, Livet i Helheden istedetfor det splittede Liv i Delene, den store Forstaaelse af det Simple og af det Ophøjede, der betinger hans Indflydelse. Gennem det, han har været for de nævnte Mænd, og gennem dem for hele den europæiske Aandsudvikling, er det især, at, som George Sand og Lemaître udtalte, hans Indflydelse har middelbart kunnet strække sig til Mange, der ikke ane, hvad de skylde ham.

II

Henimod Midten af det nittende Aarhundrede indtraadte der paa den aandelige Kulturs Omraade en Situation, der i flere Henseender minder om de Forhold, under hvilke Rousseau optraadte. Den romantiske Bevægelse, der havde havt saa store Virkninger paa Kunstens, Religionens og Tankens Omraade, var ved at sagtne eller stivne. Det var Epigonernes Tid. Der behøvedes, ligesom paa Rousseaus Tid, et nyt Indskud af „Natur". Samtidigt blev den Opfattelse gjort gældende, at alle aandelige Fornødenheder maatte og kunde finde deres Tilfredsstillelse i den systematiske Tænknings Former. Selv den Stræben og Higen, som fører til de store Problemer paa Livsanskuelsens Omraade, skulde nu kun være en dunkel og selvmodsigende Form for, hvad der med fuld Klarhed fremtræder i den rene Tankes Form. Sit Højdepunkt naaede denne Opfattelse i den Hegelske Filosofi. Men ogsaa fra en helt anden Side blev det hævdet, at det personlige Liv kunde gaa helt op i intellektuelle Former. Naturvidenskabens store Opsving førte ganske vist til en Reaktion mod den abstrakte Spekulation, men førte *[125]*

[2] Smlgn. Annales de la société J. J. Rousseau. III, p. 270.

[3] *Childe Harold.* III, 76—104.

[1] Smlgn. hvad Kant angaar mit Værk *Den nyere Filosofis Historie.* 2. Udg. II p. 32 og p. 73 f., hvor jeg har søgt at vise, at der paa to forskellige Tidspunkter har gjort sig en Rousseau'sk Indflydelse gældende hos Kant. — Smlgn. iøvrigt *Rich. Fester*: *Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie.* Stuttgart 1890. — H. v. *Stein*: *Die Entstehung der neueren Aesthetik*, Stuttgart 1886, p. 266.

tillige ikke sjeldent til den Anskuelse, at nu kunde et Menneskes personlige Forhold til Livet, al Trang og al Tro, bestemmes helt igennem ved Hjælp af Naturvidenskabens Resultater. Det store Spørgsmaal, Rousseau havde rejst, var fra en væsentlig Side set netop, om Menneskets umiddelbare Livserfaring, vunden Ansigt til Ansigt med selve Livsforholdene og nedfældet i et dybt og oprindeligt Følelsesliv, ikke skulde være af nogen Betydning, ja, være den egentligt afgørende Faktor. Hvad Rousseau mente med „Natur", var netop det Oprindelige, Spontane og Umiddelbare i Menneskets Følelsesliv.[1)] En Kulturs, ogsaa en intellektuel Kulturs Værdi beror paa, om den har sin Rod i et saadant Grundlag eller dog har fæstet eller kan fæste Rod deri. Ud fra almindelige videnskabelige Synspunkter kan Menneskets rent individuelle og umiddelbare Betagethed af Livet og dets Gang ikke udledes. De rene Deduktioner gøre her ikke Udslaget, naar de ikke mødes med de gennem individuel Induktion vundne Resultater.

Den analoge Situation ved Midten af det nittende og ved Midten af det attende Aarhundrede fremkaldte analoge Problemer og en analog Holdning hos dem, der for Alvor følte Situationens Betydning. Ogsaa i Temperament og Begavelse var der et vist Slægtskab mellem Rousseau og de Mænd, der nu fremtraadte. Vi ville fremdrage enkelte af disse Mænd som typiske Exempler.

Thomas Carlyle er ikke væsentligt paavirket af Rousseau, men er udgaaet fra Goethe og fra den tyske Romantiks Poesi og Spekulation. Men ud fra disse Forudsætninger og dreven frem af sit Tungsind og af den skotske Kalvinismes Efterdønninger i hans Sjæl, kom han i en Stilling til sin Tids aandelige og materielle Kultur, der danner en slaaende Analogi til Rousseau's Stilling til hans Tid. Overfor Videnskaben, der i sin spekulative Form gjorde Alt til Logik, og i sin naturalistiske Form gjorde Alt til Mekanik, fordrer han en Forskel gjort mellem Tilværelsens ydre Klædebon, der stadigt
[126] maa væves i nye Former, og dens indre Kærne, der aabenbarer sig i Menneskets Indre. Han fordrede den store Undren og den store Ærefrygt overfor Livet og dets Magter. „Den, der ikke kan undres, ikke stadigt undres (og ærer), — var han saa end Præsident for utallige Videnskabsselskaber, og rummede han saa end hele Mécanique céleste og Hegels Logik samt et Resumée af alle Laboratoriers og Observatoriers Resultater i sit Hoved, — saa er han blot et Par Briller, bag hvilke der ingen Øjne er."[1)] — Og som han stillede Personlighedens levende Indre mod Videnskabens Former, saaledes

[1)] Smlgn. om Rousseau's Naturbegreb min Bog om Rousseau og hans Filosofi. Anden Udg. (1912) p. 97—103.

[1)] Sartor resartus. Book I, Chap. 10.

stillede han paa det religiøse Omraade den indre subjektive, i Tavshed vundne og maaske uudsigelige Forvisning i Modsætning til alle Dogmer. — Ligesom Rousseau peger han ud over Tidens Kultur og stridende Modsætninger til en ny aandelig Kultur, der skal naas ved Udfoldelse af selve det personlige Livs inderste Kræfter. — En stor Modsætning er der paa mange enkelte Punkter mellem Rousseau og Carlyle. For blot at nævne et enkelt Punkt: Carlyle nærmer sig til en Kultus af Magten som i og for sig berettiget; men Rousseau erklærede netop Sætningen „force ne fait pas droit" (Magt er ikke Ret) for Hovedsætningen i „Contrat social". Men de mødes i deres Opfattelse af Forholdet mellem Personlighed og Kultur. — Beslægtet med Carlyles Optræden er Emersons og Ruskins, og det nyligt Sagte gælder ogsaa for deres Vedkommende. —

I det skandinaviske Norden danner Kierkegaards Optræden en Analogi til Rousseau's og Carlyle's. I sin paradoxe Sætning: „Personligheden er Sandheden" stiller han ligesom sine to Aandsfrænder det personlige Livs kæmpende Higen i Modsætning til den objektive Videnskab saavel som til kirkelige Institutioner og traditionel Tro. Ogsaa han følte sig i skarp Modsætning til sin Tidsalder, som han anklagede for at have glemt, hvad det var at existere for Alvor. „Hvad hjalp det mig", skrev han i sin Ungdom i sin Dagbog, „om jeg udfandt en saakaldet objektiv Sandhed, naar den for mig selv og mit Liv ikke havde nogen dybere Betydning". Han hørte til den Art Tænkere, han selv har kaldt „subjektive Tænkere". En subjektiv Tænken fremgaar af *[127]* det personlige Liv og gennemtrænger dette. Den opløser ikke Livet i Abstraktioner eller lader det gaa op i fantastiske Idealer, men arbejder paa at fastholde og gennemføre den vundne Erkendelse midt i Livets Realitet. Den subjektive Tænker er mere Kunstner end Videnskabsmand; hans Tanke og hans Villie gaa i Et, og da Livet med dets Skiften og med de mange Endeligheder og Udvortesheder stedse øver Modstand mod inderlig Koncentration, opstaar der et Spændingsforhold mellem Liv og Tanke, der kan medføre Lidelse og Smerte. Deraf den dybe Pathos i den subjektive Tænkers Liv.[1)]

Det er saa langt fra, at Kierkegaard er paavirket af Rousseau, at han snarere vilde have følt Antipati imod ham, hvis han havde kendt nærmere til ham. Men deres Stilling over for den Tid, i hvilken de hver for sig levede, er analog, ligesaavel som deres Holdning overfor det Livsproblem, de havde faaet Øje for. Og det samme kan siges om en Mand, der følte sig selv som Antipode til Rousseau, og ogsaa vilde have følt sig som Antipode til Kierkegaard, hvis han havde kendt ham, — Friedrich Nietzsche.

[1)] Smlgn. min Bog om Kierkegaard som Filosof, Kap. III, 6—7.

Heller ikke han fandt Livet udtømt ved den rationelle Viden, ved „Oplysningen".[2)] Hans Antipati mod Strauss danner en Parallel til Rousseau's Antipati mod Voltaire. I sin Dionysoskultus fandt Nietzsche Udtryk for den overvældende Begejstring, den betagende Følelsesbevægelse, som ogsaa for Rousseau betegnede Livets Højdepunkt.

Som Nietzsche sætter Dionysos over Apollon, og Apollon over Sokrates, saaledes sætter han Livet over Kunsten, og Kunsten over Videnskaben. Denne Tanke er ganske Rousseau'sk. Og dog foragtede Nietzsche den stakkels Jean Jacques og saa i ham en af „Slavemoralen" s værste Repræsentanter. Han regner ham til dem, han kalder „meine Unmöglichen" (hvorved Rousseau iøvrigt kommer i ganske godt Selskab). „Rousseau,
[128] oder die Rückkehr zur Natur in impuris naturalibus" var ham en Afsky. Alt, hvad der stammer fra Rousseau, var i Nietzsches Øjne „falsk, lavet, Blæsebælg, overdrevet".[1)]

Det Interessante ved de med Rousseau analoge Skikkelser i det nittende Aarhundrede er netop det, at de i mange Henseender tillige staa som hans Antipoder. Det er mod deres Villie, at de komme til at aflægge et Vidnesbyrd om Værdien af Rousseau's Optræden og om Berettigelsen af hans Problem.[2)]

Ogsaa hos Forfattere som Guyau, William James og Henri Bergson vilde man kunne finde Tankemotiver og Tankegange, der frembyde Analogier med Rousseau's, uden at der dog synes at foreligge nogen Indflydelse. —

Hos Leo Tolstoi kan derimod paavises baade Indflydelse og Analogi.

I det Brev, ved hvilket han indmeldte sig i „Société J. J. Rousseau", udtalte Tolstoi (1905): „Rousseau har været min Lærer, fra jeg var femten Aar. Rousseau og Evangeliet have været de to store og gode Ting, der have bestemt mit Liv. Rousseau ældes ikke. Lige for nyligt kom jeg til igen at læse nogle af hans Værker, og jeg følte da den samme Opløftelse og Beundring, som da jeg læste ham i min Ungdom".[3)]

Hvad Tolstoi her har udtalt, bekræftes ved hans Biografi, saaledes som Paul Birukof har fremstillet den, og Tolstoi selv har gennemset den. I en Liste over de Bøger, der have været af Betydning for hans Udvikling, tilføjer han ved „Confessions" og „Émile", at deres Betydning har været „uhyre", et Prædikat, som blandt de andre Bøger kun Bjergprædikenen og „David Copperfield" faa. „Jeg har læst hele Rousseau," siger han, „og der var en Tid, da jeg mere end tilbad ham.... ..... Mange Sider i hans Bøger staa

[2)] Efter en Skuffelse i sit Forhold til to rationalistiske Venner udtalte han til den trofaste Overbeck og hans Hustru: „er müsse doch immer wieder etwas anderes haben; die reine Aufklärung genüge ihm nicht; die beiden verstanden davon nichts". C. A. *Bernouilli*: *Overbeck und Nietzsche.* 1908. I, p. 338.

[1)] *Götzendämmerung*. Streifzüge eines Unzeitgemässen.

[2)] I et i Annales de la Société J. J. Rousseau (II, p. 284) omtalt Skrift af Seillière tales endog om Nietzsches „Rousseauisme".

[3)] Annales de la Société J. J. Rousseau, I, p. 7.

mit Væsen saa nær, at jeg synes, at jeg selv har skrevet dem."

Tolstoi's Forhold til de literære Kredse i Petersburg og Moskov frembyder Lighed med Rousseau's Forhold til Encyklopædisterne. Og ligesom Rousseau opgav han *[129]* Bycivilisationen og søgte ud paa Landet for at redde sin Sjæl. Tolstoi stod, ligesom Rousseau, overfor en Kreds af Forfattere og Publicister, der betragtede sig som den sande Kulturs Apostle, Menneskehedens Ledere og Lærere, der sade inde med den højeste Oplysning. Han fandt, at de manglede Selvkritik, at der fattedes dem Natur og Oprindelighed. Hos de Mennesker, hans Soldaterliv havde bragt ham i Berøring med, havde han fundet større Menneskelighed. Og overfor det store Spørgsmaal om Livets Maal og Mening, det Spørgsmaal, der for ham stillede sig i stedse skarpere Form, stode de literære Kredse ligegyldige. Men det var netop Grublen over dette Spørgsmaal, der førte Tolstoi ind paa nye Veje.

Den Modsætning, i hvilken Rousseau og Tolstoi stode til deres Tiders literære Kredse, vil atter og atter gentage sig. Det er en Modsætning mellem Aandslivets to Retninger, den midtpunktsøgende og den midtpunktflyende, Enheden og Mangfoldigheden, Inderligheden og Udadvendtheden. Med Lidenskab havde Rousseau taget sin Plads i det ene af disse Extremer, og ud fra det opstillede han sine Paradoxer. Han og de med ham beslægtede Aander staa som Profeter, der rette manende Ord til Slægten om ikke at ofre Kærnen for Skallen og lade Livet gaa op i Udvorteshed. —

En betydningsfuld Modsætning mellem Rousseau og Tolstoi fremtræder derved, at Grundtanken i Rousseau's Etik er Selvudfoldelsen, Expansionen, der udspringer af Selvhævdelsen (amour de soi, forskellig fra amour propre), medens Tolstoi prædiker en absolut Altruisme og forsøger at genoptage Bjergprædikenens Etik. Distinktionen mellem amour de soi og amour propre kender Tolstoi ikke. „Dersom du arbejder for dig selv alene, for din personlige Fremtid, saa maa du vide, at hvad der venter dig i Fremtiden, det er Død .... Enhver maa huske, at naar han anstrenger sig for at bevare sit Liv, saa mister han *Livet.* Det gentager Jesus atter og atter. Det sande Liv er det, der forøger det Gode, som tidligere Slægter have opsamlet, gør denne Arv større i Nutiden og efterlader den til fremtidige Slægter. For at Mennesket skal have Del i dette Liv, maa det opgive sin personlige Villie".[1)] — Rousseau er langt mere *[130]* Individualist end Tolstoi. Men han viser paa en interessant Maade, at det først er ved Sammenligning med Andre, deres Kaar og deres Lykke, at amour de soi kan gaa over til amour propre. Naar derimod Selvudfoldelsen faar sit frie Løb, opstaa Medlidenhed og Menneskekærlighed som expansive Forlængelser af Selvhævdelsen. Rousseau faar

[1)] *Ma Religion.* 2[e] éd. p. 141, 144.

ved denne Lære[2)] fastere Grund under Fødderne end Tolstoi, idet han psykologisk paaviser Muligheden af Harmoni mellem Selvhævdelse og Altruisme, medens Tolstoi gennem sin rationalistiske Fortolkning af Bjergprædikenen indfører Altruismen som en mystisk Magt. Herved hænger den Forskel sammen, som Benrubi træffende har fremhævet i sin Afhandling „Tolstoi continuateur de Rousseau“,[3)] at Rousseau lægger Hovedvægten paa Opdragelsen af Barnet, medens Tolstoi, der jo havde smagt mere af Verdenslivet end han, især sætter sin Lid til de Voxnes Omvendelse. Rousseau's Mennesker ere „once-born“, Tolstoi's „twice-born“.

III

Foruden ved sin Indflydelse paa den moderne Poesi og ved sin Stilling til Kulturproblemet har Rousseau ogsaa Betydning for flere speciellere filosofiske Spørgsmaal og deres Behandling. Filosof i strengt videnskabelig Betydning var han ikke, men den Opfattelse af menneskeligt Aandsliv, han udtalte med saa stor Varme i sine Skrifter, fik Indflydelse paa senere Filosofers Stilling.

a. Herhen hører først og fremmest hans Indflydelse paa Psykologien, især hans Hævdelse af Følelseslivets Oprindelighed og Selvstændighed i Forhold til Sjælelivets andre Sider. Til Forgængere har han her dels den engelske Psykologi, der især
[131] paavirkede ham gennem Diderot, dels den mystiske Retning indenfor Kartesianismen (Malebranche, Fénélon). Men hans glødende Begejstring, hans Sans for det Ophøjede saavel som for det Idylliske, for aandelig Skønhed (belle-âme i Modsætning til bel-esprit) saavel som for Naturskønhed vakte Sansen og Interessen for Følelseslivet, saa at man med Rette kan datere en ny Epoke for denne Del af Psykologien fra hans Optræden. I det nittende Aarhundrede er der vel fra forskellig Side gjort Forsøg paa at reducere Følelseslivet til en sekundær Side ved Sjælelivet, — snart (som hos Hegel) en dunkel, i „Umiddelbarheden“ s Form fremtrædende Ytring af, hvad der i klar og reflekteret Form træder frem i Tankelivet, snart (som hos Herbart) til en Virkning af Forestillingers indbyrdes Brydning. Men disse Forsøg have dog ikke faaet nogen blivende Betydning. I den moderne Pragmatisme er Følelseslivet derimod gjort gældende som bestemmende for Tankelivet, i skarp Modsætning til hine intellektualistiske Filosofers Opfattelse.

[2)] Smlgn. min Bog om Rousseau og hans Filosofi. 2. Udg. p. 101—104.

[3)] Annales de la Société J. J. Rousseau, III, p. 104 f. — Ogsaa den norske Literaturhistoriker Chr. *Collin* har fremhævet Tolstoi som Genoptager af Rousseaus Kulturproblem. Se *Leo Tolstoi og Nutidens Kulturkrise.* Christiania 1911.

Hos Rousseau lægges der ikke blot stor Vægt paa Følelseslivet, men det isoleres ofte fra de andre Sider af Sjælelivet, og det bliver Genstand ikke blot for Betragtning, men ogsaa for Nydelse. Deraf den Sentimentalitet, Rousseau ikke blot delte med sin Tidsalder, men selv bidrog til at forøge. Dog maa det fastholdes, at denne Isolation strider mod hans egen Psykologi. Det Følelsesliv, der betingede den Lykke, han fandt i Livet, var ikke den blinde, af alle Tanker uberørte Tilstand, han forherligede i sine første Skrifter; det var et Stemningsliv, der vandt i Inderlighed og i Omfang ved — snart som Aarsag, snart som Virkning — at være knyttet til Tanker. Heller ikke kunde, efter hans egen Opfattelse, Følelsen isoleres fra Villien, ti han lagde (i sine senere Skrifter) en stor Vægt paa Sjælelivets instinktive Grundlag, den uvilkaarlige Stræben, han kaldte amour de soi, og ud fra hvilken højst forskellige sjælelige Udviklingsprocesser kan udgaa. Naar Schopenhauer i sit Begreb „Wille zum Leben" sammenfattede Følelse og Villie under Et, var det i Overensstemmelse med Rousseau's Mening (i hans ikke-sentimentale Øjeblikke).

Den Indflydelse, Rousseau har havt paa den moderne Psykologi, har for største Delen været middelbar, med Kant som Mellemled. Men selv hvor han blot staar som *[132]* Forgænger, har den senere Udvikling godtgjort, at han har havt Øje for en væsentlig Side af Sjælelivet og givet det afgørende Stød til, at den kunde blive anerkendt og forstaaet.

b. Det Interessante ved Rousseau's etiske Opfattelse er den Maade, paa hvilken han i sine senere Skrifter viser Muligheden af, at Selvopholdelsestrangen (amour de soi) kan udvikle sig til Medlidenhed, Menneskekærlighed og Retfærdighed. Tidligere (i Discours sur l'inégalité) opstillede han derimod Selvopholdelsestrang og Medlidenhed som to oprindelige, indbyrdes modsatte Tendenser. I denne første Fase af Rousseau's etiske Opfattelse fandt Schopenhauer en Bekræftelse af sin paa Medlidenhedens Oprindelighed byggede Etik. Han er sikkert ikke gennem Rousseau kommen til denne Opfattelse. Den skyldes hans egen Erfaring, og den staar desuden i nøje Sammenhæng med hans almindelige filosofiske Anskuelse, der hævder alle Væseners Enhed trods individuelle Forskelligheder, hvorved det bliver muligt, at Andres Smerte kan føles som vor egen. Men Schopenhauer var meget glad over at genfinde sin Tanke hos Rousseau. Og skønt han i anden Sammenhæng, nemlig naar han tænker paa Rousseaus Optimisme og paa hans Tro (hans „Pastorentheologie")[1)], udtaler sig meget nedsættende om ham, priser han ham i høje Toner som Etiker. „Min Begrundelse",

[1)] *Welt als Wille und Vorstellung.* II, Kap. 46.

siger han[2)], „støtter sig til hele den nyere Tids største Moralists Autoritet. Ti det er uden Tvivl J. J. Rousseau, den dybe Kender af det menneskelige Hjerte, der ikke øste sin Visdom af Bøger, men af Livet, og ikke bestemte sin Lære for Katedret, men for Menneskeheden, — Rousseau, denne Fjende af alle Fordomme, denne Naturens Fostersøn, hvem den havde skænket den Gave at kunne moralisere uden at blive kedelig, fordi han traf Sandheden og rørte Hjertet."

Overfor Rousseau's senere Lære staar Schopenhauer (som Etiker, ikke som Psykolog) i et lignende Modsætningsforhold som Tolstoi (der jo ogsaa er stærkt paavirket
[133] af Schopenhauer). Denne senere Lære, der bringer Følelse- og Villielivet i nøje indre Forbindelse, betegner dog sikkert et Fremskridt, der ikke kan tages tilbage.

c. Rousseaus stærke Fremhæven af det umiddelbare og uvilkaarlige Sjæleliv maatte faa ganske særlig Betydning i religiøs Henseende. Overfor de ydre Kirkeskikke og de dogmatiske Lærdomme, overfor Bøger og Taler stillede han Hjertets Betagethed, Følelsen ved Livet i dets Storhed og dets Ringhed, dets Lykke og dets Lidelse. Det var en Friluftsreligion, han lærte. Men da al Religion maa være begyndt som Friluftsreligion, udspringende af Livets uvilkaarlige Erfaringer, saa virkede han til en Fornyelse af det religiøse Liv. Han pegede tilbage til den Kilde, fra hvilken enhver alvorlig Livsanskuelse maa stamme. Han hævdede, at religiøse Forestillinger kun kunne være Tydninger af Oplevelser, og han indledede herved en Revision af de overleverede Religionsformer. Ganske vist gjorde han selv en let og hurtig Overgang til Dogmatik, — ikke til Kirkens, men til den saakaldte „naturlige" Religions Dogmer, og han var ikke fri for Fanatisme i sin Iver for at hævde denne „naturlige" Teologi. Men han peger dog her, som paa andre Punkter, ved sin Appel til „Naturen" ud over Tidens stridende Modsætninger, den kirkelige Autoritetsro paa den ene Side, Encyklopædisternes Haan eller Blaserethed paa den anden Side.

I det nittende Aarhundrede træde disse Modsætninger op paany, selvom det sker i nye Former. Men atter og atter høres Appellen til „Naturen". Schleiermachers Hævden af Følelseslivet som Religionens egentlige Grundlag, medens alle Dogmer kun ere Tydninger, skyldes ganske vist ikke Paavirkning af Rousseau, men Eftervirkning af en herrnhutisk Opdragelse. Men Rousseaus Problem stilles derved paany. Og det Samme maa siges om Ludwig Feuerbachs Religionsfilosofi, der er præget af psykologisk Sympati med det umiddelbare religiøse Liv og dets uvilkaarlige Udslag. Hele den moderne Religionspsykologi skyldes en Genoptagelse af Rousseaus Synspunkt. Ved Religionshistoriens Hjælp og ved Studium af Samtidens religiøse Liv søger man at faa

[2)] *Die beiden Grundprobleme der Ethik*[2], p. 246.

Øje paa de sjælelige Motiver, der bære Religionen og stadigt gøre den til en aandelig *[134]*
Magt.

Det er en vis speciel Art af religiøs Erfaring og Tro, Rousseau skildrer. Det kan ikke være anderledes, da Skildringen er hentet fra hans egen Erfaring. Det er atter her Selvhævdelsen (amour de soi), der ligger til Grund. Den kan afføde en Trang til at leve helt og fuldt, stræbe ud over alle Grænser, hengive sig i Beundring og Begejstring. Da bliver den til religiøs Følelse i Rousseaus Forstand. Trods hans Livs Disharmonier og de trange Forhold, indenfor hvilke det bevægede sig, udtørredes Kilden til Expansion og Entusiasme ikke hos ham. At denne Følelsestype ikke er den eneste mulige, havde han ikke Øje for; det kunde først en komparativ Betragtning godtgøre. Og det er især i denne Henseende, at det nittende Aarhundrede med dets større aandelige Horizont og mere omfattende historiske Kundskab har berigtiget og suppleret Rousseaus Tanke.

Den religionspsykologiske Type, Rousseau skildrer, den expansive, minder, som sagt, om den, engelske og amerikanske Forfattere i vore Dage have kaldt „én Gang født" (once-born), i Modsætning til den Type, der udvikler sig gjennem Kriser og Katastrofer og kan kaldes „to Gange født" (twice-born)[1]. Det var karakteristisk for Oplysningens og Romantikens Tid, at hin første Type stod i Forgrunden. Det var gennem de skarpe Modsætninger, det nittende Aarhundrede dels førte med sig, dels afslørede, da de store Forhaabningers Tid var forbi, at den disharmoniske Type ret blev paaagtet. Denne sidste Type havde dog været den, Kirken især havde indskærpet og begunstiget, og Rousseau's Religionspsykologi var en berettiget Reaktion mod Kirkens Ensidighed.

Det er dog ikke blot Rousseau's Religionspsykologi, det er ogsaa hans Teologi, der er af Interesse i denne Sammenhæng. Medens han, hvad Religionens psykologiske Side angaar, stod i den skarpeste Modsætning til Voltaire, vare de to Modstandere egentligt enige i deres Teologi. De hævdede begge, at det Onde i Verden gjorde det *[135]*
umuligt at antage en Gud, der baade var almægtig og algod. Til samme Resultat ere betydelige Tænkere i det nittende Aarhundrede komne, uden at der her altid er Tale om Paavirkning. Idet Problemet er behandlet under samme Forudsætninger og fra samme Synspunkt, er Resultatet ganske naturligt blevet det samme. Stuart Mill var oprørt over de Sofismer, ved hvilke man vilde retfærdiggøre Guddommen overfor den Lidelse og Uretfærdighed, der findes i Verden. Derimod finder han det muligt at tro paa et guddommeligt Væsen, hvem alt Godt i Naturen skyldes, medens de

[1] William James har givet en glimrende Skildring af denne Forskel. Se mine *Mindre Arbejder.* Anden Række, p. 134 f.

materielle Kræfter hæmme dets Virken. Vi kunne da i vor etiske Stræben staa som Guddommens Medarbeidere[1]. Ogsaa Charles Renouvier antog, at Guddommens Magt var begrænset, og at derfor disharmoniske Forholds Udvikling i Universet ikke kan tilskrives den[2]. Renouvier er overhovedet en stor Beundrer af Rousseau og paa flere Punkter stærkt paavirket af ham, især hvad Grundlaget for Behandlingen af det religiøse Problem angaar[3].

Meget tyder paa, at ikke blot filosoferende Teister, men mange Mennesker fra det praktiske Liv paa Grund af deres Livserfaringer komme til saadanne Resultater. Man støder i Livet ofte paa en Tro af denne Art, især hos Mennesker, hos hvem Klarhed i Tanken er forenet med en levende og varm Menneskekærlighed. Menneskekærligheden harmes over Forsøgene paa at tilsløre Ulykkerne, og Tanken gennemskuer Sofismerne i saadanne Forsøg. Det er et Tidens Tegn, at en Tro som den omtalte saa ofte forekommer, og et af de Tidens Tegn, der give Anledning til at mindes Jean Jacques Rousseau.

d. Det Interessante ved at følge Rousseau's Ændringer og Udformninger af de
[136] Paradoxer, han fremsatte i sine første Skrifter om Forholdet mellem Natur og Kultur, beror derpaa, at han efterhaanden arbejdede sig frem til et moderne Udviklingsbegreb i Epigenesislærens Aand. Sin Protest mod Kulturen i Naturens Navn modificerede han senere saaledes, at han skelnede mellem en Kultur, der er en naturlig Frugt af individuel eller social Udvikling, og en saadan, der ikke staar som Resultat af naturlig Vækst og Selvvirksomhed. Han negtede, at Kultur uden videre kunde overføres fra et Folk til et andet. I sin Pædagogik fremhævede han den kvalitative Forskel mellem de forskellige Levealdre, især mellem Barndommen og den voxne Alder. Barnet er ikke en Voxen en miniature; men Barndommen er en ejendommelig Existensform, der stiller sine Krav og har sin Ret. Omtrent samtidigt hævdede C. F. Wolff, Epigenesislærens Grundlægger i Anatomien, at Overgangen fra Kimen til den udvoxede Organisme sker gennem successive Forandringer, uden at de tidligere Stadier behøve at ligne de senere. Vækst er Andet og Mere end Forstørrelse.

Rousseaus Opfattelse af Udviklingen førte ham til at lægge Vægt paa, hvad han kaldte negativ Opdragelse, der væsentligt bestaar i at holde Hindringer borte, forat den naturlige Vækst kan gaa sin Gang, og i at sørge for, at Paavirkninger først komme, og Opgaver først stilles, naar denne naturlige Vækst er tilstrækkeligt fremskreden.

---

[1] *Den nyere Filosofis Historie.* 2. Udg. II, p. 433.
[2] *Moderne Filosofer,* p. 75. — Kfr. *Les derniers entretiens de Ch. Renouvier.* Recueillis par Piat, p. 62 f.
[3] Se *Esquisse d'une classification des doctrines,* I, p. 276 ff.; 459, II, p. 306 f.

Det er ved den klare og sikre Anvendelse af dette Udviklingsbegreb, at Rousseau staar som den moderne Pædagogiks Grundlægger. Alle betydningsfulde Tanker i det nittende Aarhundredes Pædagogik vise tilbage til ham.

IV.

Gennem sin Kritik af den moderne Kulturs Ensidigheder staar Rousseau ogsaa som den, der har stillet det sociale Problem, som siden hans Tid har fulgt Slægten paa dens Vej. Overfor Arbejdsdelingens isolerende og mekaniserende Virkninger kræver han, at ethvert Menneske skal have Lejlighed til at udvikle sig helt og fuldt, efter sin individuelle Ejendommelighed. Dets Værd beror ikke blot paa, at det er Led i en Maskine. Det var denne Tankegang, der førte Kant til at opstille, hvad man senere har *[137]* kaldt Personlighedsprincipet, den Fordring, at ethvert Menneske skal betragtes som Formaal, aldrig som blot Middel. Dette Princip forudsættes stiltiende i den moderne Socialisme, saaledes hos Karl Marx, saavel som i de moderne Forsøg paa at grunde Moralen paa Solidaritetsprincipet[1)].

Rousseau kunde selvfølgeligt ikke forudse de Veje, ad hvilke denne Tanke skulde føres over i Virkeligheden. Han stod endnu polemisk overfor Samfundsdannelser, i sin Frygt for, at den naturlige Frihed og Umiddelbarhed skulde lide. Samfundsdannelser som Lav og Gilder kendte hans Tid kun som hæmmende Faktorer, udartede Fortidsformer. Turgot, denne store Beundrer af Rousseau, forbød, i sin Mistænksomhed overfor alle Associationer[2)], som Minister al Sammenslutning af Arbejdere, og dette Forbud blev gentaget under Revolutionen. Her virkede Troen paa den „naturlige" Udvikling hæmmende. Ti det har vist sig, at det kun ad Associationens Vej, gennem de store Arbejdersammenslutninger, har været muligt at opnaa Fremskridt for den fjerde Stand og Delagtighed for den i Kulturens Goder. Som vi ovenfor have set, udtalte Lamennais dette i klare Ord, forud for den engelske Fagforeningsbevægelse og forud for Marxismens Program. — Helt har Udviklingen dog ikke godtgjort det Uberettigede i Rousseaus og Turgots Betænkeligheder. Det store Spørgsmaal om Minoriteternes Ret viser dette.

Rousseau er altsaa ikke Socialist i Ordets moderne Betydning. En vis Statssocialisme tager han dog Ordet for i sin Artikel „Économie politique" i Diderots Encyklopædi.

[1)] Se min *Etik.* 3. Udg. p. 390 (om Marx). — *Leon Bourgeois* i *Essai d'une philosophie de la solidarité,* Paris 1902, p. 38.

[2)] *Vie de Turgot* (par Condorcet), Londres 1786, p. 81; 228 f. Af Interesse er her ogsaa Turgots Dom om den Klike, som Encyklopædisterne udgjorde (p. 28).

Men han er Forgænger for det nittende Aarhundredes Socialisme ved sin hele Opfattelse af Kulturproblemet og ved sin Paavisning af Arbejdsdelingens Ulemper. Langt
[138] ud over hans eget Aarhundredes Grænser virke de af Harme og Begejstring besjælede Ord, ved hvilke han har peget paa den moderne Kulturs Akilleshæl. En af Socialismens moderne Historieskrivere[1] siger herom: „Ikke siden Luthers Stemme hørtes, ja, neppe siden Evangeliets Ord forkyndtes, havde der lydt Ord saa ladede med vidtrækkende Følger, Ord, der vakte Tænkere og Digtere, Middelstand og Almue, Ord, der have været Kilden til al senere revolutionær, kommunistisk og socialistisk Literatur, og hvis Indflydelse vil mærkes, saa længe Jorden kredser i Rummet."

Om dette mægtige Ord har virket mest direkte eller indirekte i Løbet af det nittende Aarhundrede, er vanskeligt at afgøre. For en stor Del har det ogsaa her været det Analoge i Situationen, der har fremkaldt beslægtede Tanker. Men Hovedsagen er, at han først med Klarhed og med Grebethed har set det store Problem, hvis Brod stadigt sætter Tanker og Lidenskaber i Bevægelse. —

Ogsaa overfor det nittende Aarhundredes politiske Tanker og Bevægelser føres man tilbage til Rousseau. Han er den første konsekvente Hævder af Folkesuveræniteten. Den naturretlige Bevægelse, der allerede begyndte i Middelalderen, fandt sin Afslutning i *Contrat social.* Medens alle tidligere Naturretslærere[2] skelnede mellem to „Pagter", en, ved hvilken Samfundet grundlagdes, en anden, ved hvilken Magten overdroges til en regerende Myndighed, udelukkede Rousseau denne sidste „Pagt" og fuldendte derved Teorien om Folkesuveræniteten.

Denne Rousseau'ske Lære er i det nittende Aarhundrede bleven angreben fra to meget forskellige Sider.

Den saakaldte historiske Skole, der stod i nøje Sammenhæng med Romantiken, opfattede Staten som en gennem Tiderne fremvoxet guddommelig Ordning, mod
[139] hvilken de enkelte Individer ikke kunde stille deres tilfældige Erfaringer, Ideer eller Ønsker. Staten er Samfundets organiserede Samvittighed, overfor hvilken den Enkeltes Samvittighed er af forsvindende Betydning. Nutiden kan ikke isoleres fra Fortiden, og det i Døgnet levende Individ ikke fra den evigt bestaaende Stat. Til den historiske Skole stod Hegel i nært Forhold, forsaavidt han heller ikke i de enkelte Individer kunde se levende Udgangspunkter for Retsbevidstheden og Retsdannelsen. Han anerkender det som en Fortjeneste af Rousseau, at han har gjort Villien, altsaa et ideelt Princip, til

[1] *William Graham: Socialism new and old,* London 1890, p. 55.

[2] Med Undtagelse af Hobbes, der, modsat Rousseau, lod „Pagten" om Samfundsdannelsen gaa op i „Pagten" om Underkastelse under en Myndighed.

Statens Princip, men bebrejder ham, at han ved „Villie“ dels tænker paa de Enkeltes Villie, dels paa det for disse Villier Fælles, ikke paa „das an und für sich Vernünftige des Willens“, der gælder, hvad enten den Enkelte anerkender det eller ikke[1)].

Det er ikke blot fra konservativ Side, Rousseau angribes for sin Individualisme. Fra socialistisk, særligt syndikalistisk Side angribes han som Anarkist og sættes paa Linie med Stirner, Reclus, Kropotkin og Tolstoi. Disse „Bourgeois“ betragte i deres Fantasi Individet som noget Absolut og se ikke, at Individet kun betyder Noget gennem sit produktive Arbejde! Medens Socialismen vil lade Staten overtage al Produktion og derigennem tage alle Individer i sin Tjeneste, haaber Syndikalismen at kunne gøre Staten overflødig og umulig gennem fri Organisation af Arbejdet og gennem den Arbejdsglæde, som derved bliver mulig. Denne sidste Retning angriber derfor Rousseau baade som Anarkist og som den, der tror paa Statens stadige Bestaaen[2)].

Det kan nu ikke negtes, at Contrat social indbyder til Kritik. Rousseau selv var ikke tilfreds med den. „Hvad min Contrat social angaar“, siger han[3)], „ere de, der rose sig af at forstaa den, klogere end jeg. Det er en Bog, der maa skrives om.“ — Der *[140]* brydes tre forskellige Principer i Bogen: de individuelle Villier i deres Mangfoldighed, — deres Vexelvirkning og Krydsning, — og endeligt den Grundvillie, der repræsenterer Folkets Selvhævdelse gennem Tiderne, og som Rousseau kalder la volonté générale (Folkets Grundvillie) og bestemt skelner fra la volonté de tous (alle de Enkeltes Villier tilsammen). Det første Princip er anarkistisk, det andet mekanisk, det tredje mystisk. Det er ikke lykkedes ham at faa en indre Sammenhæng mellem disse tre Principer. Og i en vis Forstand er det endnu ikke lykkedes nogen Statslære at faa en saadan Sammenhæng. Men det er dog Rousseau's tydelige Bestræbelse at skelne mellem Folkets Interesse som det, der skal bestaa gennem Tiderne, og de enkelte Individer eller Generationer af Individer, af hvilke intet tør tiltage sig Ret til én Gang for alle at tale i dets Navn. Naar Rousseau siger (II, 3. 6), at Grundvillien ikke fejler, saa er det netop, fordi Folket eller Samfundet ikke kan ville sin egen Opløsning, saa mange Illusioner der end kunne raade hos de enkelte Individer og i de enkelte Generationer. Men paa den anden Side ytrer Grundvillien sig i de enkelte Tilfælde kun gennem enkelte Individer og i de enkelte Generationer, — og her kommer Problemet.

Hvad enten dette Problem kan løses eller ikke, saa har Rousseau Ret i, at en Tro paa Folkets Evne og Villie til at bestaa ligger som skjult Forudsætning bag al Politik og alle

[1)] *Die Philosophie des Rechts*[2], Berlin 1833, § 258 p. 314.

[2)] Smlgn. *Challaie*: *Le syndicalisme revolutionaire* (Revue de Métaphysique et de Morale, 1907). — *Guy Grand*: *Le procès de la démocratie* (ibid. 1910).

[3)] Berettet af *Dusaulx*: *De mes rapports avec J. J. Rousseau,* Paris 1798, p. 102.

politiske Argumenter[1]. Og Rousseau saa klart, at Statslivet ikke paa nogetsomhelst Tidspunkt kan begynde absolut forfra. Han indskærper udtrykkeligt (III, 8), at Folkets Fortid og dets Livsvilkaar maa være bestemmende for dets Forfatning, og det var derfor, han svarede afvisende paa de naive Opfordringer, han fik fra flere Lande (Polen, Korsika), til at skrive en Forfatning for dem. Naar han, svarede han, i ti Aar havde levet i deres Land, kunde han maaske skrive dets Historie; men selv da vilde han ikke
[141] kunne skrive dets Forfatning[2]. Rousseau mangler altsaa ikke, som man ofte har ment, historisk Sans. Han stiller ikke den Enkelte eller den enkelte Generation udenfor den historiske Sammenhæng; i denne Henseende kan han meget vel betragtes som Forløber for den historiske Bevidsthed, hvoraf det nittende Aarhundrede har været saa stolt. Den Iver, hvormed man i Europas forskellige Lande i Løbet af det nittende Aarhundrede og i mærkelig Modsætning til „den historiske Bevidsthed" har fabrikeret nye Statsforfatninger, har Rousseau paa Forhaand kritiseret. Ligesaa lidt som han var enig med Encyklopædisterne i, at en aandelig Kultur uden videre kunde overføres fra et Folk til et andet, ligesaa lidt ansaa han det for muligt, at et Folk kunde hente sin Forfatning fra et andet Folk. Hans Lære om Kulturens Sammenhæng med Naturen har fundet sin Bekræftelse gennem en Række skæbnesvangre Erfaringer i Løbet af det nittende Aarhundrede.

[142]

[1] Smlgn. den glimrende Diskussion om Demokratiet i *Bulletin de la société française de philosophie,* VII (21. decbr. 1906). Det var for en stor Del en Diskussion om Rousseau.

[2] Se min Bog om Rousseau og hans Filosofi. Anden Udg. p. 87.

ROUSSEAU OG RELIGIONEN.

1.

Rousseau's psykologiske Opfattelse er udsprungen af hans egen personlige Erfaring. Da han skrev sine „Confessions", var det et af hans Motiver, at han vilde fremstille sit eget Sjæleliv som et psykologisk Exempel. Og — forsaavidt vi kunne stole paa hans Fremstilling[1)] — se vi, hvorledes de psykologiske Grundtræk, han bygger paa i sin Teori, særligt i sin Opfattelse af Religionen, ere Generalisationer af, hvad han har oplevet og fundet hos sig selv. Til Confessions slutte sig hans Breve, La Nouvelle Héloïse, Émile, Dialogues (Rousseau juge de Jean Jacques) og Rêveries d'un promeneur solitaire.

Der fremtræder hos Rosseau, ikke blot i hans Selvkarakteristik, men i hans hele Færd, en stor Modsætning mellem Følelsen paa den ene Side, Erkendelsen og Villien paa den anden Side. Hans Trang gaar ud paa at leve ud i én ret Linie. Kredsende og sammensatte Bevægelser ere ham unaturlige. Enhver opdukkende Stemning breder sig og hersker over Sindet, indtil dens Energi er udtømt, — og dens Energi udtømmes des hurtigere, jo mere levende den er. Naar da en ny Stemning afløser en tidligere, maaske en helt modsat, bevares Erindringen ikke om, hvad der er tænkt og besluttet i den tidligere. Derfor kan han gaa fra Yderlighed til Yderlighed, uden at mærke de Inkonsekvenser, som derved fremkomme. De uvilkaarlige Stemninger og den *[143]* Hengivelse, de gøre mulig, ere de mest værdifulde; men hvad han beslutter i dem, bliver ofte ikke udført, fordi Villiens hele Kraft er udtømt i Beslutningen, og der bliver ingen Kraft tilbage til Udførelsen, da han synker tilbage i den drømmende Tilstand, som snart er en Slags Dovenskab, snart en poetisk Sværmen, men som i begge Tilfælde er hans Yndlingstilstand. Ved denne passive Karakter af hans Følelsesliv blev han i høj Grad afhængig af Omgivelserne. „Je suis ce qui plaît aux hommes", siger han selv. De

[1)] Jfr. min Bog: Rousseau og hans Filosofi. p. 13—22.

Andre kunde vinde ham, eller drille ham, eller sætte ham i Forlegenhed. Han manglede Aandsnærværelse til Svar og Modangreb. Kun i én Periode, — da Kulturproblemet var gaaet op for ham, — da han havde foretaget den „moralske Reform“ af sin Levevis og derefter følte sig som sin Samtids Profet, — gjorde Indignationen ham en energisk Optræden mulig, som forbausede hans hele Kreds. Men da han havde forladt Paris, og da der i Landlivets Ensomhed ikke gaves Anledning til Harme, afløstes Profetismens Energi igen af Sværmeriet. De udelte Tilstande raadede igen, og Modstanden, han havde mødt, og Fjenderne, han havde havt (eller troede at have havt), vare da med det Samme glemte. I hans Ensomhed var det den umiddelbare Livsfølelse, den liflige Fornemmelse af at være til, der opfyldte ham, og som, især naar han strejfede om i Skoven eller lod sin Baad drive med Strømmen, fik Luft i smilende Erindringer og Fantasier.

Er det muligt at være konsekvent? spørger han. Han tror det ikke, og vi forstaa efter det Foregaaende, hvorfor han ikke tror det. Hver enkelt Tilstand faar fuldstændig Magt over ham. At tænke, at sammenligne var for ham altid en pinlig og lidet tiltrækkende Virksomhed. Tænkning forudsætter jo, at de Forestillinger, i hvilke de skiftende Tilstande finde Udtryk, kunne bevares og sammenholdes. Men det var netop det, Rousseau frygtede og skyede, fordi saadan Sammenholden og de Relationer, den fører til at fastsætte, stred mod den extatiske Opgaaen i den enkelte Tilstand.

Selv om det ikke er muligt at være helt konsekvent, saa er det dog, mente Rousseau,
[144] muligt at være ærlig. Og han roser sig af sin Ærlighed og af sin Anger. Han skriver i et Brev: „Voici ce qui me distingue de tous les hommes que je connais: c'est qu'au milieu de mes fautes, je me les suis toujours reprochées“. — Men Ærlighed og Anger forudsætte dog Tænken, Sammenligning! Han maa altsaa have kunnet skaffe sig et Overblik over sine skiftende Tilstande, saa yderligt modsatte de end kunde være; hos ham svingedes der uafbrudt mellem det Højeste og det Laveste. Eller ogsaa har Angeren hos ham havt en passiv, drømmende Karakter.

Og dog var Jean Jacques en tapper Mand. Han kunde ikke i Længden optræde som slagfærdig Profet, men da hans Livsideal — den hele, udelte Leven i Sindets umiddelbare Tilstand — for Alvor var gaaet op for ham, opsøgte han Ensomheden trods sine Venners Spot og uanfægtet af alle deres Forsøg paa at spille Forsyn og drage ham tilbage til det ene saliggørende Salonliv. Han værnede nu sin Uafhængighed som sit Livs kosteligste Gode, og Frygten for at miste det overvældede i den Grad hans Fantasi, at den udartede til Forfølgelsesvanvid.

Og ud fra sin Ensomhed sendte han saa de store Værker, der vare rettede mod

Tidens radikale saavel som mod dens reaktionære Retninger og derfor vakte Forbitrelse paa begge Sider. I Modsætning til Voltaire satte han sit Navn paa sine Bøger og tog den Fare og Forfølgelse, der fulgte paa. Ogsaa her var han baade ærlig og tapper. Saa besværligt det end faldt ham at tænke, saa formaaede han dog gennem en Række af frugtbare Impulser at uddybe sine første Paradoxer om Modsætningen mellem Natur og Kultur og at holde et stort Frihedens og Oprindelighedens Ideal op for Tidsalderen.

Endeligt var han ogsaa, trods den stadige Skiften af det Høje og det Lave i hans Liv og i hans Stemninger, klar over, hvor hans Livs Højdepunkter laa. Det var den store Begejstrings Øjeblikke, hvor Sindets Bevægelse hævedes til svimlende Extase, og hvor ingen Tanke og intet Ord kunde udtrykke, hvad han følte. I saadanne Øjeblikke følte han sig Et med det Inderste i Tilværelsen. Og saadanne Øjeblikke kaldte han sine religiøse Øjeblikke. Da havde „Naturen“ overvundet „Kulturen“s Delthed og *[145]* Udvorteshed og godtgjort sin Enhed trods al Modstand. Denne højeste Enhedsfølelse var Rosseaus personlige Religion. —

Det vil nu vise sig, at hans religiøse Standpunkts Fortrin og Ufuldkommenheder hænge nøje sammen med hans egen Personlighed og de Erfaringer, den gjorde mulige.

2.

I Lettres de la Montagne siger Rousseau, at den savoyiske Vikars og Julies Trosbekendelser stemme saa nøje overens, at de gensidigt kunne belyse hinanden, og at Forfatteren til dem sympatiserer med begge. Der fremtræder dog ved nærmere Betragtning en vis Forskel mellem Julies, Vikarens og Rousseaus eget Standpunkt. Det er tre Typer, hvis Forskellighed har sin psykologiske Interesse.

Julie er først og fremmest den elskende Kvinde, ligesom den middelalderlige Héloïse. Men ligesom Kærligheden paa sit Højdepunkt kan faa Entusiasmens og Andagtens Karakter, saaledes laaner omvendt den religiøse Følelse Kærlighedens Sprog for ret at vinde Udtryk. Og det Slægtskab, der heri ytrer sig mellem Erotik og Religion, har Rousseau villet skildre i Julies Karakter og Udviklingsgang, uden at det dog er lykkedes ham at gøre denne Skildring naturlig og sandsynlig. Julies Karakter skulde være et Eksempel paa den Tanke, Platon paa saa genial en Maade har udtalt i „Symposion“. Dog — det er ikke den æstetiske Kritik af „Julie“, vi her have med at gøre. Som hun skildres, er det hendes Trang til at elske, der fører hende til Religion, fordi intet Jordisk og Endeligt kunde lægge fuldt Beslag paa hendes „affections surabondantes“. Her minder hun om Ste Thérèse; men hendes religiøse Elskov staar ikke som Ste Thérèses i Modsætning til Kærligheden til Mennesker, saa

at den maa udelukke denne; den religiøse og den menneskelige Kærlighed styrke gensidigt hinanden.

Vikarens Trosbekendelse er Frugt af en Søgen, en Kritik, der er fremkaldt ved Modsætningen til Kirkens positive Dogmatisme paa den ene Side, Fritænkernes ne-
[146] gative Dogmatisme paa den anden Side. Han appellerer til det indre Lys, til Hjertets Vidnesbyrd. Det er ham kun om at fyldestgøre Hjertets Trang; alle videregaaende teologiske Spørgsmaal skyder han tilside. Og dog benytter han filosofiske Reflexioner, giver et helt System af „naturlig Teologi" og anvender med fuld Bevidsthed Analogien med menneskelig Villie til Forklaring af Guddommens Natur. Hans Religion er Udtrykket for hans Taknemmelighed over at være til, der fører ham til Beundring og Tilbedelse af den højeste Magt. „De mon premier retour sur moi naît dans mon cœur un sentiment de reconnaissance et de bénédiction pour l'Auteur de mon espèce, et de ce sentiment mon premier hommage à la divinité bien-faisante. J'adore la puissance suprême, et je m'attendris sur ses bienfaits. Je n'ai pas besoin qu'on m'enseigne ce culte, il m'est dicté par la nature elle-même. N'est-ce pas une conséquence naturelle de l'amour de soi, d'honorer ce qui nous protège, et d'aimer ce qui nous veut du bien?" (Émile. Livre IV).

For Rousseaus eget personlige Vedkommende staar Religiøsiteten i nærmest Sammenhæng med hans Trang til Uafhængighed og Ensomhed, — til at leve ud af sig selv. I den frie Natur, fjernt fra Mennesker kunde hans indre Liv ret udfolde sig. Fra Naturen og dens Herlighed steg han til Fantasiens ideale Verden og hævede sig — ikke mindst, naar Kontrasten til Virkeligheden gjorde sig gældende — til Ideen om et uendeligt Væsen, som ingen Tanke, intet Ord kunde udtrykke. I det tredie Brev til Malesherbes have vi det mest karakteristiske Udtryk for hans kosmiske Livsfølelse. —

Fælles for alle tre Typer er den store Modsætning, der ligger til Grund for Rousseaus Psykologi og virker i hele hans Personlighed, — Modsætningen mellem „Natur" og „Kultur", saaledes som han klarest har fremstillet den i sine Dialoger (Rousseau juge de Jean Jacques). Til denne Modsætning svarer Modsætningen mellem absolut og relativ Følelse, — mellem Tilstande, i hvilke der leves helt og udelt, og Tilstande, der forudsætte Modsætning og Sammenligning. Hans psykologiske Teori er bygget paa hans eget Livs Erfaringer, paa den store Modsætning mellem Tider, i hvilke han kunde
[147] overlade sig helt til sin rige Naturs Udfoldelse, og andre Tider, da han hæmmedes og forbitredes ved Forholdet til Mennesker, med hvilke han ikke kunde føle sig Et. I Distinktionen mellem absolut og relativ Følelse, amour de soi og amour propre, har han en Forgænger i Vauvenargues og ældre Kartesianere. Den absolute Følelse er Et med

Selvopholdelsesinstinktet, er en uvilkaarlig Trang til at hævde og udvide sit Væsen. Saalænge den med Lethed kan overvinde den Modstand, den møder, ændres dens Væsen ikke. Men naar Hindringerne blive stærkere, saa at de drage Opmærksomheden til sig paa Bekostning af det oprindelige Maal, der blot var Selvhævdelse, opstaa relative Følelser som Vrede, Had og Frygt. Og naar Indbildningskraft og Tanke gøre det muligt, at Individet kan sammenligne sig med Andre, sine Kaar med deres, begunstiges de relative Følelser paa den absolutes Bekostning. Amour de soi bliver amour propre. Fornødenhederne, og med dem Anledninger til Utilfredshed, Frygt og Had voxe.[1)]

Naar Rousseau taler om Sammenligningen som Aarsag til relativ Følelse, tænker han især paa Opfattelse af Forskel. Ligheden med andre Væsener vil derimod ikke hindre Selvudfoldelsen. Den vil kunne føre til, at vi optage Andre i vor Selvudfoldelses uvilkaarlige Strøm, uvilkaarligt sætte os i deres Sted, glædes og lide med dem og hjælpe dem. Medlidenhed og Kærlighed høre derfor (i Rousseaus senere Fremstillinger) til den absolute Følelses Omraade: La force d'une âme expansive m'identifie avec mon semblable! Og derfor kan Menneskekærlighed udspringe af Selvopholdelsestrangen.

Denne Teori om absolut og relativ Følelse er udsprungen af dyb psykologisk Forstaaelse. Den kommer mærkværdigt nok frem igen hos Nietzsche, som dog neppe er paavirket af Rousseau, hvem han dybt foragtede. Men medens Nietzsche netop regner Medlidenhed, Kærlighed og Lighedsfølelse til de relative Følelser, er det hos Rousseau Frygt og Had, der staa som de vigtigste relative Følelser. En Inkonsekvens som den, Nietzsche begaar ved at lovprise Afstandsfølelsen (das Pathos der Distanz), bestemt *[148]* ovenfra nedad, især Foragt, som Særkende for det Store, findes ikke hos Rousseau. Derimod er det en Ufuldkommenhed og en Inkonsekvens hos Rousseau, naar han opfatter alle Forskelsforhold, især alle Hindringer, som uheldige for Selvhævdelsen. Det betyder Afmagt og Isolering overfor Virkeligheden. Naar Selvopholdelsen og Selvudfoldelsen have tilstrækkelig Energi, ville de kunne slaa Bro over Afstanden og blive rigere ved at gaa ind i Forskellighedernes Verden. Rousseau var kun sig selv, var kun, „hvad Naturen [efter hans Mening] havde villet", naar han paa sine ensomme Vandringer var fri for alle Hindringer (sans diversion, sans obstacle, Rêveries II). Det hænger sammen med, at hans Følelsesliv saa let kom til at staa i et omvendt Forhold til hans Tanke- og Villiesliv, og derved fik en drømmende Karakter. Hindringer kunne jo udløse nye Kræfter, hidtil skjulte Egenskaber og derved indirekte ogsaa

[1)]Det er maaske karakteristisk, at Rousseau i „Rousseau juge de Jean Jacques" særligt betoner Hindringernes æggende Virkninger, medens han i sine tidligere Fremstillinger mere lader Fantasi og Sammenligning udfolde sig og virke uden ydre Foranledning.

fremme Følelseslivet. Og Drømmeriet faar netop kun Indhold og Værdi, naar det staar i Vexelvirkning med Arbejdet. Netop Modsætningen, Kontrastforholdet har her sin Betydning, hvilket Rousseau selv har erfaret, naar han siger, at det er sine Modstandere, han skylder Extaserne paa sine ensomme Spasereture. Hans første, paradoxale Modsætning mellem Natur og Kultur virker her endnu. Og den var igen udsprungen af hans romantiske og vagabonderende Liv, i hvilket ethvert Forhold kom til at staa som et utaaleligt Baand.

Den religiøse Følelse er nu, ifølge Rousseau, ligesom Kærligheden, en uvilkaarlig Ytring af Selvhævdelsen. Den fører os til at tro paa Livet, til at føle os Et med Naturen, „se fondre pour ainsi dire dans le système des êtres“, og paa sit Højdepunkt til religiøs Extase (Rêveries VII; 3e lettre à Malesherbes). Først i denne Tilstand falde alle Relationer, al Mulighed for Sammenligning bort. Ingen Tanke, intet Billede vilde kunne udtrykke, hvad der opleves i saadanne Øjeblikke. Baade Julie og den savoyiske Vikar udtale sig herom paa samme Maade som Rousseau, naar han taler i sit eget Navn. Der er tre Grunde til, at ingen Tanker eller Billeder gøre Fyldest: Fylden af det, der
[149] opleves; — der er intet Forhold mellem det Oplevede og hvad der ellers kendes; — den totale Koncentration af alle Evner lader ingen Kraft tilbage til at sammenligne.

I Rousseaus sidste Aar fik disse extatiske Tilstande en noget anden Karakter end tidligere. Der manglede den voldsomme Kraft, med hvilken den indre Higen forhen kunde skaffe sig frit Løb. Til Gengæld præges hans ensomme Oplevelser af en Resignation, der længe var bleven hindret af amour-propre. Nu, da de ydre Relationer og de Sammenligninger, de havde givet Anledning til, vare traadte tilbage, kunde amour propre igen blive amour de soi. Derved muliggjordes den skønne, mildt resignerede Stemning, der raader i Rêveries d'un promeneur solitaire. —

Derved, at den religiøse Følelse som absolut Følelse stilles i Modsætning til alle Relationer, idet disse stedse true med at ophæve den, fremkommer den store Ensidighed i Rousseaus Religionspsykologi. Den religiøse Følelse bliver ikke en Følelse, der i sig indbefatter og udtrykker Resultatet af Livets Kamp og Lidelse, af dets Tragedie og Komedie; dens Præg bestemmes netop ved, at Livet og dets Modsætninger holdes borte. Der mangler et Tapperhedens og et Medfølelsens Element, som ikke kan mangle i den Følelse, for hvilken Livets alsidige Erfaring skal danne Grundlaget. —

Hvor Tanken ikke er en Hindring for Følelsen, er den ifølge Rousseau en Virkning af Følelsen, i hvert Tilfælde paa det religiøse Omraade. Den savoyiske Vikar indskrænker sin Søgen efter Sandhed til det, der er af Interesse for ham i praktisk Henseende; Resten lader han staa hen. Sine Forestillinger om Gud grunder han paa Følelsen af

det Forhold, hvori Gud staar til ham. Rousseau er sig klart bevidst, at Fornuften i Længden antager „le pli que le cœur lui donne".

Af alt dette følger, at det religiøse Problem ikke kunde stille sig for Rousseau i sin skarpeste Form. Den rent objektive Verdensbetragtning kom hos ham aldrig til at stilles i Forhold til Hjertets Trang. I den stærkeste aandelige Strid har han ikke været stedt. Det kosmologiske Problem har for ham ikke stillet sig i sin Forskel fra det religiøse Problem. Han har aldrig tvivlet. I det mærkelige Brev til M*** af 15 janvier *[150]* 1769 hedder det:

„Vous me marquez, Monsieur, que le résultat de vos recherches sur l'Auteur des choses est un état de doute. Je ne puis juger de cet état, parce qu'il n'a jamais été le mien. J'ai cru dans mon enfance par autorité, dans ma jeunesse par sentiment, dans mon âge mûr par raison; maintenant je crois, parce que j'ai toujours cru".

Maaske gaar det de Fleste saaledes. Selv de, der stille sig i den skarpeste Modsætning til deres Barndoms Autoriteter og til deres Ungdoms Følelser, bestemmes direkte eller indirekte, gennem Kontinuitet eller gennem Kontrast (som ogsaa er. en Art Kontinuitet), af de underjordiske Strømninger fra deres tidligere Liv. Rousseau hørte til „de én Gang Fødte". Han gik gennem sine forskellige Omvendelser — fra Protestantisme til Katolicisme og tilbage igen, og fra begge til sin emotionelle Rationalisme, — og gennem sine forskellige Omgangskredse (fromme Kartesianere og ufromme Encyklopædister), — uberørt, med „Naturens" Stemme i sit Hjerte. Skønt han, som vi skulle se, paa væsentlige Punkter kritiserer Kirkens Lærdomme, og skønt særligt Problemet om det Onde har faaet Indflydelse paa hans religiøse Forestillinger, saa har han dog ikke øvet et virkeligt Tankearbejde paa det religiøse Problems Omraade. Hans Fortjeneste beror paa, at han afgjort har henvist det religiøse Spørgsmaal til Følelsen og den personlige Trang. Det er en stor Fortjeneste, selvom alle Spørgsmaal ikke derved ere afgjorte. Han finder i den saakaldte „naturlige" Religions Forestillinger det adækvate og ene gyldige Udtryk for det Højeste, uden at undersøge Berettigelsen af de Analogier, paa hvilke disse Forestillinger bygge. Den kartesianske Filosofi og den deistiske Tradition have her øvet Indflydelse paa ham. Der er i hans Religion Andet og Mere end, hvad umiddelbar Følelse og en af Livserfaring fremgaaet Tro nødvendigvis maa antage. *[151]*

3.

Rousseau har en hel „naturlig" Teologi, som han energisk stiller i Modsætning dels til kirkelig Ortodoxi, dels til Materialismen.

Gud er, lærer Vikaren, et uendeligt Væsen, som intet af vore Begreber eller Billeder kan udtrykke. Selv Begrebet Aand er ikke adækvat; ti Gud og vor Aand kunne ikke være af samme Art. For Gud ere alle Sandheder indeholdte i en eneste Tanke, alle Steder i et eneste Punkt, alle Tider i et eneste Øjeblik. Om han har skabt Verden, vides ikke; men Materiens Uforgængelighed og det Ondes Virkelighed tale bestemt derimod; selve Ordet Skabelse i absolut Betydning er uforstaaeligt, og det er i hvert Tilfælde for abstrakt til at kunne være et bibelsk Begreb. Men den Orden, der raader i Verden, og den tydelige Maade, paa hvilken Alt fører i Retning af de samme Formaal, viser, at der er en første bevægende Kraft, en Gud, som leder Tingenes Gang i Verden.

Overfor Materialisterne fremhæver han, at vi maa tænke enhver Aarsag til Bevægelse i Analogi med vor egen Villie. Naar vi begynde Analysen af Universet med vort eget Væsen, istedetfor med de døde Masser, ville vi finde Nøglen til Universets Indretning i os selv. At Sjælen maa være et fra Materien forskelligt Væsen, følger af selve Tænkeevnen, Evnen til at sammenligne, en Evne, der ikke kan tilskrives Materien. Det er en Evne til Aktivitet, der staar i Modsætning til den passive Sansning, som skyldes Legemets Indflydelse paa Sjælen.

Den Forskel mellem et aktivt og et passivt Princip, som Rousseau saaledes ledes til at gøre ifølge sin „Analyse af Universet", finder nu sin Anvendelse paa hans Stilling overfor det Ondes Problem. Tillige gør ogsaa her hans psykologiske Opfattelse sig gældende.

Dette Problem har, efter hvad Rousseau erklærer, aldrig gjort noget stærkt Indtryk paa ham. Det fremkommer kun, naar man betragter Gud som almægtig Skaber, og naar man overser, i hvor høj Grad Ulykkerne i Verden skyldes Mennesket selv. For sit
[152] Vedkommende løser Rousseau Problemet ved at opfatte Gud som et aktivt Princip, der kan gribe ordnende og ændrende ind i de materielle Processer, men dog ofte støder paa Modstand fra disse, — og desuden ved at henvise til den Lykkekilde, der allerede ligger i den umiddelbare Livsfølelse, naar alle Sammenligninger og Raffinements, der skyldes Menneskene selv, holdes borte. Vor Ulykke bestaar i Misforholdet mellem Trang og Evne, og det er Fantasi og Sammenligning, der have hidset Trangen, saa at Evnen ikke mere slaar til.

I det berømte Brev til Voltaire (1756), skrevet i Anledning af dennes Digt Sur le désastre de Lisbonne, fremtræder Rousseaus Stilling til det religiøse Problem, og særligt til Problemet om det Onde, paa karakteristisk Maade. Den Sammenligning, som dette Brev giver Anledning til, mellem Rousseaus og Voltaires religiøse Standpunkter, er desuden af betydelig Interesse i religionspsykologisk Henseende.

I sit Poëme sur le désastre de Lisbonne havde Voltaire faaet Luft for sin Indignation overfor den Tro, at det Onde i Verden skulde kunne forliges med Verdens Udspring af et almægtigt og algodt Væsen. Med stor Kraft afvises de sædvanlige fade Trøstegrunde og opbyggelige Talemaader, med hvilke man møder overfor store Ulykker, og tillige polemiseres der mod den æstetisk-kontemplative Betragtningsmaade overfor Tilværelsens Disharmonier, der gør sig gældende hos mange Optimister, ikke mindst hos Leibniz. Problemet stilles skarpt og strengt, og hele Digtet har en mørk og bitter Karakter. Som sædvanligt erklærer Voltaire, hvad der naturligvis kun er en Frase i hans Mund, at kun en Aabenbaring kan løse Gaaden. — I senere Udgaver af Digtet har Voltaire „instruit par la vieillesse", ændret dets Slutning og indsat nogle Linier, i hvilke Haabet om en bedre Fremtid kommer til Orde:

„Un jour tout sera bien", voilà notre espèrance,
„Tout est bien aujourd'hui", voilà l'illusion.

Men saaledes forelaa Digtet ikke for Rousseau, hvis Udtalelser blive uforstaaelige, naar man ikke holder sig til Digtets oprindelige Skikkelse.

Rousseau faar i sit Svar paa Voltaires Digt Anvendelse for sit Yndlingstema, Mod- *[153]*
sætningen mellem Natur og Kultur. Hvor mange Onder er der ikke, som Menneskene selv paadrage sig — ikke mindst ved at flytte sammen i store Byer? En Ulykke som den i Lissabon vilde ikke ramme en spredt Landbefolkning, der tilmed ikke bor i 6—7 Etages Huse, saa haardt. Og hvad Spørgsmaalet om Livets Værdi angaar, viser Erfaringen, at Menneskene foretrække Existens for Ikke-Existens, hvilket kun kan forklares ved, at den umiddelbare Følelse ved Livet har Karakteren af en Lystfølelse. Men denne doux sentiment de l'existence, der kan findes, og snarest findes, hvor Livet føres under begrænsede Forhold, overser man i Regelen, naar Regnskabet gøres op. Og dertil kommer, at man stiller Spørgsmaalet galt, naar man fra Livets og Tilværelsens Værdi slutter til Guds Existens. Det er den omvendte Vej, man skal gaa: den, som tror paa Gud og derved har Grundlaget for et stort Haab, for ham vil Tilværelsen stedse staa som værdifuld. Rousseau lader senere Julie i hendes „Svanesang" begrunde dette saaledes: Toutes les misères s'évanouissent devant un plus grand objet. —

I Brevet til Voltaire har den subjektive, personlige Vending, som Rousseau har givet Drøftelsen af det religiøse Problem, fundet sit første, energiske Udtryk. Herefter kunde Diskussionen egentlig kun dreje sig om, hvorvidt en Trang som den, Rousseau henviser til, er almenmenneskelig, — hvorledes den opstaar, — om den altid ytrer sig paa samme Maade og fører til de samme Postulater, — og hvilken Betydning den har

for det menneskelige Aandsliv. Herpaa gaar Rousseau ikke nærmere ind, ligesaalidt som Kant senere. —

For første Gang kommer tillige i dette Brev den teologiske Opfattelse frem, som Rousseau senere udførligt fremstillede i Émile, i Brevet til Erkebiskoppen af Paris og i Brevet til M***. Han bebrejder Voltaire, at han ikke hellere ofrede Almagten end Godheden. „Si l'embarras de l'origine du mal vous forçait d'altérer quelcune des perfectures de Dieu, pourquoi vouloir justifier sa puissance aux dépens de sa bonté? S'il faut choisir entre deux erreurs, j'aime encore mieux la première". — Hans senere Eftertanke kom ud fra den almindelige Antagelse af et aktivt og et passivt Princip i
[154] Tilværelsen til samme Resultat. Den guddommelige Aand har stadigt en Modstand at overvinde i Materien og kan derfor ikke altid, og ikke umiddelbart, virkeliggøre sine Formaal. Naar Rousseau i Brevet til Voltaire sagde, at han istedetfor den almægtige Gud, der i Voltaires Digte skildredes som Ophav til alt Ondt, uagtet han havde kunnet forebygge det, vilde foretrække Manikæismen, saa paaviser han senere (i Brevet til Erkebiskoppen), at hans Lære ikke er Manikæisme, da han ikke antager to Guder, to aktive Principer, men et aktivt og et passivt Princip.

Naar Rousseau forsvarer Leibniz overfor Voltaire, saa er det, fordi han har set, at Leibniz egentligt ogsaa antog to Principer, kun at han (ligesom Böhme) opfattede dem som Elementer indenfor Guddommen selv: det ene den udvælgende, realiserende Villie, det andet Forstanden, der fremstiller de mange Muligheder, mellem hvilke der maa vælges[1)]. For Rousseau selv hører kun det første Element til Guds Væsen, medens de mange Muligheder, mellem hvilke der maa vælges, indeholdes i Materien.

Den teologiske Vending, Rousseau antydede i Brevet til Voltaire og senere gennemførte i *Émile* (1762) og i *Brevet til Erkebiskoppen* (1763), foretog Voltaire for sit Vedkommende senere, i *Dictionaire philosophique* (1764)[2)]. Og saaledes kom de to Mænd, der i saa mange Henseender vare Antipoder, til at stemme overens i deres Teologi. De stode sammen i Kampen mod Ortodoxien. Men denne Overensstemmelse har ikke Meget at sige, da en saadan negativ Holdning kan forene de mest modsatte Standpunkter. Derimod har det den største psykologiske Betydning at se den store personlige Modsætning, der kan være forbunden med Overensstemmelse i religiøse

[1)] Se *Den nyere Filosofis Historie*[2] I p. 368.

[2)] Den Opfattelse, som Rousseau og Voltaire saaledes kom til, havde allerede tidligere Ludvig Holberg udtalt, som Resultat af sin Grublen over det af Bayle rejste Problem om det Onde. Smlgn. *Danske Filosofer* p. 14 f. Af senere Tænkere, der ere komne til lignende Resultat, maa nævnes Stuart Mill, Charles Renouvier og William James. (Smlgn. om denne Sidstes religiøse Opfattelse den fortrinlige Karakteristik hos Th. Flournoy: *La philosophie de William James.* 1911. Chap. IX).

Forestillinger. Forskellen beror især paa, at Voltaire er opfyldt af Glæde over Tidens *[155]*
„Kultur“ og Forfinelse, naar hans Indignation ikke vækkes ved Rester af middelalderlig Brutalitet hos de Styrende, hvem han ellers søger at holde gode Miner med, medens Rousseau dybt følte det Udvortes og Overfladiske i Tidens Kultur, dens Mangel paa Originalitet og Naturlighed. Desuden havde Rousseau i sin Naturglæde og sin Entusiasme Livskilder, af hvilke han stadigt kunde øse ny aandelig Næring, og ved hvis Hjælp han holdtes oppe under Sygdom, Nød og Forfølgelse. Dette gav hans Religiøsitet Inderlighed og Oprindelighed og banede Vejen for en ny Maade at behandle det religiøse Problem paa. Det førte til, at religiøse Forestillinger bleve betragtede som afledede i Forhold til de Oplevelser og Erfaringer, der ere det egentlige psykologiske Grundlag.

4.

I Rousseaus religiøse Opfattelse gør den kristelige Tradition sig stærkt gældende. I det Tidsrum af hans Liv, da hans Tanke var mest søgende, var der især to Strømninger, han paavirkedes af, det 17. Aarhundredes kartesianske Mystikere (Pascal, Fénélon) og den pietistiske Retning, der fra Tyskland gennemtrængte det romanske Sweiz, og af hvilken hans Plejemoder Mme de Warrens havde været saa stærkt paavirket. Da han efter sin Ungdoms Omstrejfen fra Konfession til Konfession og gennem Encyklopædisternes Skærsild gjorde sit Regnskab op, blev Resultatet, at han krævede Ret til at kalde sig Kristen, skønt han skød væsentlige Sider ved Kirkens Kristendom tilside. I det stolte Brev til Erkebiskoppen af Paris siger han:

„Monseigneur, je suis Chrétien, et sincérement Chrétien, selon la doctrine de l'Évangile. Je suis Chrétien, non comme un disciple des prêtres, mais comme un disciple de Jésus-Christ. Mon Maître a peu subtilisé sur le dogme, et beaucoup insisté sur les devoirs; il préscrivoit moins d'articles de foi que de bonnes œuvres; . . . et il m'a dit... que celui qui aime son frère a accompli la loi“.

I Émile og i Lettres de la Montagne udtaler han sig nærmere. Han tror Evangeliet *[156]*
— men ikke paa ydre Autoritet. Og saasnart der er Tale om historiske Kendsgerninger, bygge vi paa Menneskers Vidnesbyrd, og saa komme Bøger og Lærdom til at spille en Rolle. Dersom det Væsentlige i Livet kun skulde kendes fra Bøger, hvilket Middel havde man da til at lære det at kende, før der blev Bøger til? Det er umuligt, at Gud skulde straffe Mennesker for Mangel paa Lærdom. Derfor har Vikaren lukket alle Bøger. Men Naturens store Bog og vort eget Hjertes Bog ligge bestandigt aabne for os. Evangeliet er den mest sublime af alle Bøger, men det er dog en Bog, og Guds Lov

staar ikke skreven paa Blade, men i Menneskets Hjerte. At vi forstaa Evangeliet ret, og at det er dets Aand, vi nære vore Hjerter med, det mærke vi paa den Sjælefred, vi føle.

Rousseau foregriber her Lessings berømte Sætning (i Striden med Götze), at historiske Sandheder ikke kunne være Bevis for nødvendige Sandheder. Det hænger sammen med Rousseaus demokratiske Aand, at han vil befri Menneskene fra Afhængighed af Lærdom. Allerede Locke havde gjort det Synspunkt gældende, at strengt arbejdende Mennesker ikke havde Kraft og Tid tilovers til at eftergranske Kilderne. Sandheden maatte derfor kunne findes ad en simplere Vej. Den begyndende Rationalisme har en demokratisk Karakter, vil emancipere Lægmanden fra den lærde Ortodoxi. Senere har den i Romantikens Periode genopvaagnende Ortodoxi været ledet af et lignende Motiv; den lærde Rationalisme fik samme Skæbne, som den lærde Ortodoxi.

Idet Rousseau skyder de specielle Dogmer bort, er han klar over, at hans Kristendomstype er St. Jakobs, ikke St. Pauls. Og hvis man vil negte dem Navn af Kristne, der ikke have Kirkens udviklede Tro, saa kunde Kristi første Disciple — siger han — heller ikke kaldes Kristne. Han vil holde sig til Lærens og Lærerens Karakter, lade den virke paa sig. „Nous reconnaissons l'autorité du Jésus-Christ, parce que notre intelligence acquiesce à ses précepts et nous en découvre la sublimité. Elle nous dit qu'il convient aux hommes de suivre ces précepts, mais qu'il était au dessus d'eux de les trouver". (Lettres de la Montagne. I).

[157] Hvad Miraklerne angaar, have de sikkert, indrømmer Rousseau, gjort et stærkt Indtryk paa dem, for hvem de vare bestemte. Dette er Hovedsagen. Hvad gør det saa, om det var virkelige Mirakler eller ikke? Men nu ere de snarere Hindringer end Beviser for Kristendommen. Tag Miraklerne bort af Evangeliet, og hele Jorden vil ligge for Jesu Christi Fødder! — Man kan ikke paastaa, at Noget er et Mirakel, uden at tillægge sig Alvidenhed. Ti man maa kende alle Naturens Love for at kunne hævde, at en eller anden Begivenhed er en Undtagelse fra dem. Hvad enten der sker Mirakler eller ikke, saa er det i hvert Tilfælde umuligt at overbevise sig om, at der i det enkelte Tilfælde foreligger et Mirakel.

Man kan jo meget vel antage en Lære, fordi man ikke antager alle Beviser, man har villet støtte den ved. Beviserne ere kun Midler, Troen er Maalet. Og Troen har jeg, naar blot én enkelt Grund overbeviser mig! —

Det var altsaa en Kristendom uden Dogmer og Mirakler, Rousseau hyldede. Hvad Kultus angaar, var den for ham kun Ceremoni, men havde Betydning for ham ved det aandelige Fællesskab mellem Mennesker, og han deltog under sit Ophold i Neufchâtel

med stor Begejstring i Altergangen, idet han med inderlig Bevægelse følte: Je suis avec mes frères! —

De Bøger, i hvilke Rousseau udtalte sin Opfattelse af Religionen og af Kristendommen, bleve forbudte og brændte baade i protestantiske og i katolske Lande. Men han har udtalt Tanker, af hvis Gyldighed baade Religionens Fremtid idethele og Kristendommens isærdeleshed for en stor Del vil afhænge. Det var da ogsaa for en Del hans Tanker, der igen banede Vej for en religiøs Renaissance. Dette undskylder ham hos hans kirkelige Modstandere, men er det store Anklagepunkt imod ham hos hans antiklerikale Modstandere. Men for en historisk Betragtning er det klart, at baade hans Optræden og de Følger, den har havt, ere Vidnesbyrd om, at han har peget paa en Side af det menneskelige Sjæleliv, der ikke tilfredsstilles ved intellektuel og æstetisk Kultur, men kræver grundigere Næring. Om den Reformation af Kristendommen, han tog Ordet for, kunde have ført til Maalet, er en anden Sag. Og det hele Problem ligger *[158]* dybere end han, det attende Aarhundredes Søn, kunde se. Derfor er det alligevel stort at have set, hvad han har set.

Der er en Side af Spørgsmaalet, han ikke ser Betydningen af, — den rent historiske. Han er for bange for Lærdommen. Men om man sublimerer og rationaliserer Kristendommen nok saa meget, saa er og bliver den dog et historisk Fænomen, hvis Udspring og Udvikling det er den historiske Forskens Sag at efterspore. Man kan ikke her nøjes med at tage, hvad man kan bruge, og lade det Øvrige staa hen. Og det er nu engang ikke i St. Jakobs Type, at Kristendommen er bleven en stor Magt i Verden. Det er gennem Apoteosen af Kristusskikkelsen, gennem den storartede Mytologi, som dannede sig om denne Skikkelse, og gennem de ophøjede Stemninger og dybe Sindsbevægelser, som fandt Næring gennem dens Kultus, at Kristendommen er bleven et verdenshistorisk Fænomen. Det er en af Historiens største Opgaver at skildre dette Fænomens Udspring og Vækst. Og Resultaterne af denne Forsken ville efterhaanden blive af Betydning for det religiøse Problems Fremtid.

Den Enkelte har naturligvis altid Ret til at tage af en historisk Formation, hvad han har Brug for i sin personlige Livsførelse. Det er for Rousseaus Vedkommende karakteristisk, at hvad han udvælger af Kristendommen, er Noget, som han tror, alle Mennesker ville kunne samle sig om. Han tænker sig (i Brevet til Erkebiskoppen), at Menneskene (d. v. s. Jøder, Muhamedanere og Kristne), trætte af Religionsstridighederne, forsamle sig for at blive enige om en fælles Religion. I Begyndelsen lykkes det ikke, fordi enhver Taler hævder sin egen Religion som den sande og forkaster alle andre. Men saa udelukker man Teologer af alle Religioner, og det fremmer Forhandlin-

gerne betydeligt. Man bliver nu let enig om — den savoyiske Vikars Bekendelse, uden derfor at opgive hver sin nationale Kultus. — Denne Tanke minder om Jean Bodins Colloqvium heptaplomeres[1)], som dog ikke var trykt paa Rousseaus Tid.

[159] Det er ikke blot de positive Religioner, der have deres Historie. Den „naturlige" Religion har ogsaa sin Historie, særligt sin Dogmehistorie. Rousseaus religiøse Ideer vise tilbage til ældre „Deister" saavel som til den kartesianske Filosofi. Ogsaa her har han taget, hvad han kunde bruge. Der maa indenfor Rousseaus private Religion skelnes mellem, hvad der skyldes personlig Livserfaring, og hvad han, naturligvis under Indflydelse af denne, har optaget af Spekulation og Tradition. Hvor stort eller lidet hans eget existentielle Bidrag er, saa er det dog det, der har den største psykologiske Interesse, og vi ville derfor endnu engang vende tilbage til hans Personlighed for at karakterisere dette Bidrag.

5.

Nogle Aar før Émile og Lettres de Montagne udkom, havde David Hume (1757) udgivet sin berømte Natural History of Religion og dermed lagt Grunden til den nyere Religionspsykologi. Der er intet Spor af, at Rousseau har kendt dette Skrift, da han skrev sine religionsfilosofiske Bøger. Modsætningen mellem de to Mænds Forhold til Religionen er karakteristisk. Hume staar som Betragter, som Tilskuer ved det Skuespil, der i Religionen opføres paa Sjælelivets Teater. Men ved sin Evne til psykologisk Iagttagelse og Analyse formaar han at lade de forskellige Sider eller Tendenser i Religionen komme mere til deres Ret, end Rousseau formaar, optagen som han er, af hvad der bevæger sig i hans eget Indre, og uden Sans for andre Typer end sin egen. Rousseaus Betydning beror for en stor Del netop paa denne Ensidighed.

Hume har paavist en dobbelt Tendens i den religiøse Bevidsthed. Efter den ene betones Afstanden mellem det religiøse Objekt og det religiøse Subjekt, mellem Guder og Mennesker; den guddommelige Verden hæves højt over den menneskelige, saa højt undertiden, at Hume ikke kan tro, at der kan næres en sund og naturlig Følelse overfor saa fjern en Genstand. Ifølge den anden Tendens søger den religiøse Bevidsthed at
[160] nærme sin Genstand saa nøje til sig som muligt, forestille sig den paa anskuelig Maade, gennem konkrete Billeder og som Medstrider og Medlider under Skæbnens Gang.

Rousseaus Opfattelse af Religionen lader kun den første Side komme til sin Ret. Den religiøse Følelse har for ham Expansionens Karakter; den er en Begejstring, der stiger op og vælder frem og fører ud over al Begrænsning, saa at tilsidst ingen Tanke, intet

[1)] — Se *Den nyere Filosofis Historie*[2]. I. p. 57—61.

Billede kan udtrykke, hvad der erfares. Hvor Rousseaus kartesianske Reminiscenser ikke gøre sig gældende, er Ideen om det Uendelige ikke dannet rent intellektuelt, for saa derefter at bestemme Følelsen; det er omvendt denne, der ved sin Stigen driver Tanken ud over enhver Begrænsning. Denne Synsmaade er sikkert rigtigere end Humes, der mener, at Menneskene ikke tør sætte Grænser for deres Guddoms Væsen og Magt, men anse det for det Sikreste at anvende de højeste Lovord, hvorfor de søge at skrue deres Følelser op i Højde med de store Ord, hvilket frembringer Affektation (affected ravishment and devotion).

Til Gengæld kommer den anden Tendens i Religionen meget lidt frem hos Rousseau. Religionen fører ud over alt Endeligt, idet Sjælen faar Luft for sin Higen og frigøres fra den Spænding og den Indskrænkning, som Livet i den endelige, især den menneskelige Verden fører med sig. Han iler ud over Erfaringen til en Idealernes Verden, men den store Kamp mellem Idealernes Verden og Erfaringens Verden, og de Erfaringer, der gøres i denne Kamp, faa ingen positiv Indflydelse paa Rousseaus Religion. Denne har intet Udtryk for den Gennemleven af Livets Modsætninger, som alle højere positive Religioner udtrykke, især i deres Kultus, — Modsætningen mellem Ophøjelse og Fornedrelse, mellem Lys og Mørke, mellem Liv og Død. Hans Religion er ikke udsprungen af en Syntese af Livets modsatte Erfaringer, som paa én Gang fastholder deres Realitet og overvinder dem i sejrrig Resignation. Han gaar bort efter Tangenten paa Livets Cirkel, og ikke altid som Sejrherre. —

Derimod har Rousseau Øje for et Moment i det religiøse Problem, der ikke kommer til sin Ret i Humes Psykologi, nemlig den koncentrerede Energi, med hvilken Religionen i sine klassiske Perioder kan virke. Det er ud fra dette Synspunkt, at han *[161]* forsvarer Fanatismen, skønt han giver Bayle Ret i, at den er skadeligere end Ateismen. Trods Alt er Fanatismen, mener han, „une passion grande et forte qui éleve le cœur de l'homme, qui lui fait mépriser la mort, qui lui donne un essor prodigieux, et qu'il ne faut que mieux diriger pour en tirer des plus sublimes vertus“ (Émile. Profession du Vicaire Savoyard). I Forbindelse med den Sætning, som er saa vigtig i Rousseaus Pædagogik: „on n'a de prise sur les passions que par les passions“ (en Sætning, i hvilken han har Bacon og Spinoza til Forgængere), godtgør denne Udtalelse, at Rousseau har Blik for Ækvivalensprincipets Betydning for al aandelig Udvikling. Paa det religiøse Problems Omraade betyder dette, at en saa koncentreret Form for aandeligt Liv, som Religionen har været i sine klassiske Tider, ikke kan forsvinde uden Ækvivalent. En mere fordelt eller udstykket Anvendelse af aandelig Energi, Følgen af Entropi paa det aandelige Omraade, vil medføre en Nedgang i Værdi. Dette var en af de Sider ved det

religiøse Problem, som Oplysningens Aarhundrede ikke havde Blik for, og som endnu mange Fritænkere i deres Kortsynethed og deres psykologiske Ukyndighed overse. Førend den aandelige Udvikling har ført til en ligesaa koncentreret Livsform som den, Slægten har besiddet i Religionen, en Livsform, der maa udvikles gennem Erfaring og Arbejde, uden de transscendente Udveje, Religionen mente at kunne aabne, — før er Problemet ikke gaaet ud af Verden. Det er Rousseaus Ære, at han har set dette, skønt dette Synspunkt ikke er kommet til sin Ret i hans personlige Holdning. —

I al sin Skrøbelighed, med alle sine Modsigelser, alle sine Svingninger mellem det Højeste og det Laveste, har Jean Jacques dog paa et af Aandslivets vigtigste Omraader set klarere end sine Samtidige. Ved at bringe det religiøse Problem i nøje Sammenhæng med Kulturproblemet idethele, med Arbejdsdelingens store Problem, har han belyst det fra et centralt Synspunkt. Hvilken dette Problems Skæbne ellers vil blive, vil hans Navn ikke kunne udslettes af dets Historie.

[162]

GOETHE OG FILOSOFIEN.

Da Napoleon i Aaret 1808 opholdt sig i Erfurt, lod han Goethe kalde til sig. Da Digteren traadte ind, betragtede Kejseren ham opmærksomt og sagde da: Vous êtes un homme! — Det har været Goethes mandige og skønne Skikkelse i Forbindelse med, hvad Napoleon vidste om hans Værker — han havde selv paa Toget til Ægypten fordybet sig i „Werthers Leiden," — og om hans Livsgang, der har fremkaldt denne Ytring.

Og Goethe var et Menneske, for hvem intet Menneskeligt var fremmed. Han levede Livet fuldt og varmt; kun derfor er der Liv i hans Digtning. Og hver Gang han havde omsat sin Livserfaring i Billede og Tanke, vendte han med Friskhed tilbage til Livet. Hjerte og Sans, Fantasi og Tanke holdt sig levende op i hans høje Alderdom. Ved sin Livsfylde og sin Koncentration staar han som et stort Forbillede, den nyere Humanismes største Skikkelse.

I hans aandelige Husholdning som Menneske og som Digter har ogsaa filosofisk Tænkning spillet sin Rolle. Goethe var ikke Filosof, og han vilde ikke være det. Men filosofisk Studium og Tænkning var et Element i hans Verden, en Tone, der kom til at klinge med i hans Livs Harmoni og bidrog til at bestemme dets Klangfarve.

I.

I sin gærende Ungdomstid tog han ofte sin Tilflugt til Spinoza. Det var ikke blot Klarheden og Roen i Modsætning til hans egen urolige Higen, der virkede paa ham. *[163]* Han fandt ogsaa hos den endnu paa den Tid saa miskendte Filosof Tanker, der bragte Sammenhæng i hans Stræben efter at forstaa Naturen og leve Livet.

Han fandt hos Spinoza et stort og frit Blik ud over Naturens og Aandens Verden, baaret af en dyb Forvisning om, at vi her ikke har to forskellige Sfærer for os, men tilsidst en eneste stor og enhedsmæssig Sammenhæng. Ud over de stridende

spiritualistiske og materialistiske Opfattelser var der her peget hen til en Enhedslære. Den strengt logisk-matematiske Form, i hvilken Spinoza troede at kunne begrunde og fremstille denne Lære, lod Goethe ligge. Hvad der særligt tiltalte ham var det Punkt, hvor Spinoza selv, uden at være sig det klart bevidst, peger hen paa, at enhver Afslutning af vor Verdens- og Livsanskuelse faar et kunstnerisk Præg, nemlig hans Lære om den højeste Erkendelse som en Skuen, en scientia intuitiva, ved hvilken vi — efter at have gennemvandret Iagttagelsens og den rationelle Tænkens Regioner — tilsidst se det Enkelte og Individuelle i dets Ejendommelighed og dog som Led i det store Hele, af hvis indre Kræfter det bæres. Det var „en Skuen under Evighedens Synspunkt" som den, Faust saa inderligt ønskede at naa, i hvilken „den stille Verden i evig Aftensol laa for hans Fødder". En saadan stor Skuen var for Goethe det Højeste; han kendte den som umiddelbar guddommelig Gave i sin digteriske Fantasi, og han stræbte som Forsker og Tænker stedse op imod den gennem sine spredte Studier, selvom det ikke var hans Sag at gennemgaa den strenge Skole, Spinoza fordrede forinden. Men det var ikke blot intellektuel Tilfredsstillelse, han søgte og fandt i Spinozas Værker. I sin Selvbiografi fremhæver han især Spinozas store Uegennyttighed og ophøjede Resignation. Medens de fleste Mennesker hutle sig igennem Livet ved at slaa lidt af hist og lidt af her og lade sig paatvinge deres Begrænsning og Resignation udefra, af Forholdene og af Skæbnens Gang, fandt han i Spinozas Etik en ophøjet Resignation, der én Gang for alle ser Begrænsningens Nødvendighed. De partielle Resignationer ere paatvungne, men den store Resignation er Personlighedens eget
[164] Værk og beror paa, at man har „overbevist sig om det Evige, Nødvendige, Lovmæssige og har dannet sig Tanker, der ere uomstødelige, ja netop bekræftes ved Betragtningen af det Forgængelige istedeffor at ophæves ved denne Betragtning".

Spinozalæsning optræder paa forskellige Tidspunkter i Goethes Liv. Det tidligste Bekendtskab gjordes endnu i Frankfurtertiden, og et Besøg hos Jacobi greb stærkt ind her. Senere, i Weimar, tog han igen Spinoza frem, og flere Optegnelser (navnligt et først for 15 Aar siden af Goethearkivet fremdraget Fragment, som Goethe har dikteret Fru v. Stein) vidner om, hvor optagen han var af Spinozas Tankegang. Omgangen med Herder nærede denne Interesse. Ogsaa senere, saaledes under den teologiske Strid mellem Schelling og Jacobi (1811), tog han sit gamle, med mange Understregninger forsynede Eksemplar af Spinozas Etik frem og fandt Bestyrkelse for sin gamle Tanke om Naturens Enhed med Guddommen. Spinozist har Goethe aldrig været; men det taler baade til hans og Spinozas Ære, at den strenge Filosofs Tanker har kunnet være af saa stor Værdi for ham baade som Digter, som Tænker og som Menneske. —

Dels af beslægtet, dels af modsat Beskaffenhed var den Paavirkning, Goethe modtog af den store Filosof, der var hans ældre Samtidige, Immanuel Kant. Ogsaa her er det ikke blot i en Periode, men gentagne Gange, at Goethes Opmærksomhed rettes mod Filosofien. Det var ikke blot hans Interesse for alt Menneskeligt, men ogsaa hans egen ejendommelige Stræben, der her ledte ham. Han blev efter sin Hjemkomst fra Italien (1788) opmærksom paa den Indflydelse, Kant begyndte at øve, og som snart fandt sit Arnested i det nærliggende Jena, hvor Goethe saa ofte søgte hen for sine videnskabelige Interessers Skyld. Han har søgt at orientere sig, har gjort Uddrag af Kants Skrifter, som nyligt ere fremdragne fra Goethearkivet[1)], og han har ladet en yngre Lærd udarbejde en kort Oversigt over den nye Filosofi. Det var fra først af ikke den filosofiske Mesters Hovedværk (Kritik der reinen Vernunft), der virkede paa *[165]* ham; den indviklede Undersøgelsesgang og de mange Distinktioner forvirrede ham. Derimod hilste han med Glæde Kants afsluttende Værk (Kritik der Urtheilskraft), i hvilket „den Gamle fra Kongebjerget“ (der Alte vom Königsberge), som Goethe kalder ham, tilsidst erklærer sine mange kritiske Distinktioner mellem det Subjektive og det Objektive, Fænomener og Tingen i sig selv, det Naturlige og det Moralske for at være af blot foreløbig Betydning, og støttet til Studiet af Naturskønhed, Kunst og Geni og af det organiske Liv peger hen paa en stor Enhed i Alt ud over alle Forskelle og Modsætninger. Her vandt han Goethes Hjerte. „Jeg skylder,“ sagde han langt senere, „Kants Kritik der Urtheilskraft en saare glad Livsperiode.“ Og han har træffende karakteriseret Kants Standpunkt og Fremgangsmaade, naar han udtaler: „Da jeg søgte at udnytte, om end ikke gennemtrænge Kants Lære, forekom det mig ofte, som om den udmærkede Mand gik frem paa en skalkagtig og ironisk Maade, idet han snart syntes at bestræbe sig for at drage snevre Grænser for Erkendelsesevnen, snart med et Sidevink pegede ud over de Grænser, han selv havde draget.“ Særligt glad var Goethe over Kants Antydning af en Forening af Forstand og Anskuen; her fandt han sin spinozistiske Yndlingstanke igen, og det Sted hos Kant, hvor denne Antydning udtales, er understreget i Goethes Eksemplar.

Da det inderlige Samarbejde med Schiller begyndte, øvede Vennens store Interesse for Kants Filosofi stor Virkning paa Goethe. Det er her selve den kritiske Grundtanke i dens Anvendelse paa Erkendelseslære og Æstetik, der øver sin Indflydelse. Han har senere udtalt, at han ved denne Beskæftigelse vandt et højere Begreb om Kunst og Videnskab, end han forhen havde raadet over. Stedse følte han sig dog overfor

[1)] Smlgn. *K. Vorländers* Afhandling: *Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwickelung.* (Tidsskriftet „Kant-Studien“ I—II).

Schiller som „et filosofisk Naturbarn“, skønt han indrømmede, at den kritiske Skærsild var gavnlig for ham. Goethes Naturtrang gik ud paa total Anskuelse, store, samlede Billeder, men han saa klart, at Forbindelse kun har Værdi, naar Modsætningerne have faaet Frihed til at gøre sig skarpt gældende. Og han mente, at han for en Tid roligt kunde overlade sig til den kritiske Sondren og til Analysens mange Distinktioner. Paa
[166] en overordentlig træffende Maade har han udtalt sig herom i et Brev til Schiller (10. Februar 1798): „Filosofien bliver mig stedse værdifuldere, fordi den dagligt lærer mig at skille mig fra mig selv (mich von mir selbst zu scheiden), hvilket jeg saa meget mere kan gøre, som min Natur — ligesom adskilte Kvægsølvskugler — let og hurtigt forener sig igen“.

Da Goethe senere hen vilde skrive sine Tankers og Studiers Historie, nævner han Shakespeare og Spinoza og næst efter dem Linné[1)] som dem, han skylder mest. Men det er tydeligt, at paa hans hele Opfattelse af Tænkning, Natur og Kunst i hans senere Aar har Kant øvet en dybt indgribende Indflydelse[2)]. To af den nyere Filosofis største Skikkelser have saaledes grebet stærkt ind i den store Digters Aandsliv, og det uagtet han, som allerede sagt, hverken var eller vilde være Filosof.

II.

Goethe havde sin egen Livsfilosofi, som havde udviklet sig hos ham paa Grundlag af hans Livserfaring og som Udtryk for hans Personlighed. Vi kende den fra hans Digte og Breve og fra hans Samtaler med Eckermann. Den har draget Næring og fundet Bestyrkelse af hans filosofiske Læsning, men den staar som et eget, selvstændigt Bidrag til Filosofi i Ordets videre Betydning.

[167] Han troede ikke paa en virkelig Modsætning mellem det enkelte Øjebliks Krav og den Fordring, at Livet skal udgøre en sammenhængende Helhed. Hver enkelt Tilstand, hvert enkelt Øjeblik har uendelig Værdi, thi de repræsentere en hel Evighed! Tag den nærmeste Opgave op — saa kommer du igennem! Og han mente, at der i denne

[1)] „Nach Shakespeare und Spinoza ist die grösste Wirkung auf mich von Linné ausgegangen, und zwar gerade durch den Widerstreit, zu welchem er mich aufforderte. Denn indem ich sein scharfes, geistreiches Absondern, seine treffenden, zweckmässigen, oft aber willkürlichen Gesetze in mich aufzunehmen vermochte, ging in meinem Innern ein Zwiespalt vor: das was er mit Gewalt aus einander zu halten vermochte, musste, *nach dem innersten Bedürfniss meines Wesens,* zur Vereinigung anstreben.“ (Geschichte meines botanischen Studiums.) Linnés Indflydelse har været af lignende Art som Kants Kriticisme; men saa har Kant igen skaffet Goethe en glad Tid ved sin Antydning af en Enhedslære.

[2)] Se Afsnittet „Zur Naturwissenschaft im Algemeinen“ i Goethes Værker, og derunder særligt Fragmenterne „Einwirkung der neueren Philosophie“ og „Anschauende Urtheilskraft“.

Henseende var meget at lære af Kvinderne. Det er det, der især har betaget ham, da han 75 Aar gammel forelskede sig i den unge Pige, han lærte at kende i Marienbad:

> Es ist als wenn sie sagte: Stund um Stunde
> Wird uns das Leben freundlich dargeboten.
> Das Gestrige liess uns geringe Kunde;
> Das Morgende, zu wissen ist's verboten;
> Und wenn ich je mich vor dem Abend scheute,
> Die Sonne sank und sah noch was mich freute.
> Drum thu' wie ich und schaue, froh verständig,
> Dem Augenblick ins Auge! Kein Verschieben!
> Begegn' ihm schnell, wohlwollend wie lebendig,
> Im Handeln sey's, zur Freude, sey's dem Lieben;
> Nur wo bist, sey alles, immer kindlich,
> So bist du alles, bist unüberwindlich!

Men selve den Elegi, i hvilken disse Linier findes, viser, at det ikke altid faldt ham let at føje Øjeblikket som evigt Moment ind i Helheden. Afskedens og Adskillelsens Øjeblik kom:

> Was hilft es mir so hohe Weisheit lernen!
> Nun bin ich fern! Die jetzige Minute
> Was ziemt denn der!

Saaledes maatte han endnu i sin høje Alder erfare, hvor vanskeligt det kan være at gennemføre den store Resignationslære, han i sin Ungdom havde beundret hos Spinoza. Men at han formaaede det, — at Sorgen kunde fortones, — det skyldtes ikke blot „Tonernes og Taarernes guddommelige Værdi", som han (se Digtet „Aussöhnung") erfarede kort efter hin Adskillelse, men ogsaa det, at hans hele Livsanskuelse havde indprentet ham Resignationens og Selvovervindelsens store Lov. Det var hans *[168]* Overbevisning, at kun den, der har staaet i Selvovervindelsens Strid, har en virkelig Personlighed. 40 Aar før hin Episode havde han skrevet (Die Geheimnisse):

> Wenn einen Menschen die Natur erhoben,
> Ist es kein Wunder, wenn ihm viel gelingt.
> Doch wenn ein Mann von allen Lebensproben
> Die sauerste besteht, sich selbst bezwingt,

Dann kann man ihn mit Freuden andern zeigen
Und sagen: das ist er, das ist sein eigen!
Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.

Naar Goethe her og andre Steder prædiker Selvovervindelsens Evangelium, er det dog ikke hans Mening at prise Selvtvang og Askese. Han har lært af sin Spinoza og først og fremmest af sin egen Erfaring, at en Drift kun kan hæmmes af en anden Drift. Kampen mod Hindring og Modstand skal føres paa positiv Maade. Det Onde skal fortrænges derved, at man sætter noget Godt i Stedet. Store aandelige Interesser skulle fylde den Plads, det øjeblikkelige Krav maatte vige fra. Og saaledes stillede Goethe sig ogsaa overfor det Slette og Forkerte, han saa omkring sig: „Den, som ret vil virke, maa ikke skænde; han skal slet ikke bekymre sig om det Forkerte, men blot stedse gøre det Gode. Ti det kommer ikke an paa, at der bliver revet ned, men paa, at der opbygges noget, hvorved Menneskeheden kan føle en ren Glæde". Og naar han imellem i bitre Ord havde talt om de Angreb, han paa sine ældre Dage var Genstand for, afbrød han sig selv: „Intet Ord mere om den slette Ting, for at jeg ikke selv skal blive ufornuftig, idet jeg bekæmper det Ufornuftige!" —

En af de positive Veje, Goethe slog ind paa, naar han skulde arbejde sig ud over en Sorg eller en Disharmoni, var den at omsætte sin Oplevelse i Poesi. Det var ikke
[169] hans Mening at ville glemme, endnu mindre at ville nyde paa denne Maade[1]. Men i den poetiske Form blev Oplevelsen set „under Evighedens Synspunkt" — i sin Ejendommelighed og dog som et enkelt Led i Livets store Sammenhæng. I Werther, i Tasso, i Faust og Mefistofeles, i Wahlverwandschaften, i sine lyriske Digte har han foretaget en saadan Omsætning i Kunstens klare Form af det, der under Oplevelsen fyldte ham med lidenskabelig Hildethed, med Sorg, med Bitterhed eller med Anger. Om „Werther" kunde han paa sine gamle Dage sige, at den var skrevet med hans Hjerteblod, og at han var bange for at læse den igen. Hans Digtning var ikke en Vej, ad hvilken han fjernede sig fra Livet, men en Del af hans egen personlige Livsførelse, en Maade, paa hvilken han indarbejdede det, han havde levet, i sin Personlighed, saaledes at det derved tillige kunde faa Betydning for Andre.

Det var langt fra, at han foretog denne Omsætning fra Liv til Digtning med fuld Bevidsthed, end sige med Beregning. Den foregik, hvor den skete fuldkomment, ubevidst og i Stilhed. De store Billeder formede sig i ham, uden at han anede det, og

[1] Smlgn. min Afhandling om Goethe i „Mindre Arbejder" II p. 231—234.

skød sig saa pludselig frem for ham. Han kunde derfor ikke, som Schiller, i Forvejen tale med Andre om sine digteriske Planer. „Ich trug Alles still mit mir herum." Enkelthederne kunde han bagefter udarbejde med klar Bevidsthed. Men Hovedsagen var „den overraskende Gave", Udslaget af den „dæmoniske" Kraft, som han fandt ikke blot i Fantasien, men i alle uvilkaarlige Virkemaader, i hele Naturen. Han kunde derfor ikke lide Ordet „Komposition", fordi det tydede paa en udvortes og mekanisk Sammensætning. Og da det især kommer an paa den stille Vækst, raader han til ikke at forcere det kunstneriske Arbejde, ikke at „hidse sig i den onde Tid", men vente paa de gode Tider. Ogsaa i sin Kunst fik han Brug for sin Livsfilosofi.

III.

Naar Værket er blevet til ved stille Vækst og bevidst Efterarbejde, staar det som et Helhedsbillede, der hverken kan udtrykkes i en almindelig Ide eller forklares ud fra *[170]* bestemte, virkelige Oplevelser og Forhold. Liv, Fantasi og Tanke have virket sammen paa saa inderlig en Maade, at hverken en spekulativ-idealistisk eller en psykologisk-realistisk Æstetik kan oprede det levende Væv, som er Frugten af dette Samarbejde. Hvad „det Dæmoniske" har forenet, kan og skal Kritiken ikke adskille.

Atter og atter erklærer Goethe, at ethvert Kunstværk er inkommensurabelt og irrationelt. „Man kann über Shakespeare gar nicht reden; es ist Alles unzulänglich." „Je inkommensurabler und für den Verstand unfasslicher eine poetische Produktion ist, desto besser." Han afviste bestemt dem, der spurgte, hvad „Ideen" i Tasso eller Faust var. Han kunde ikke sige det. Det var Livet i dets Fylde og i dets Modsætninger, han vilde fremstille, paa Grund af hvad han selv havde levet, og det kunde ikke trækkes paa én Snor. „Der Faust ist doch etwas Inkommensurables!" Og om „Wilhelm Meister" siger han: „Es gehört dieses Werk zu den inkalkulablesten Produkten, wozu mir fast selbst der Schlüssel fehlt!"

Heller ikke de bestemte Fakta, der vare Anledningen til Værket eller benyttedes som Motiver i det, have afgørende Betydning for Forstaaelsen af det. Han morede sig over, at man vilde vide, hvilken By ved Rhinen der var ment i „Hermann und Dorothea", og at Kong Ludvig af Bayern ønskede Oplysning om det Faktum, der laa til Grund for de „romerske Elegier". „Man betænker sjældent, at Digteren for det meste formaar at skabe noget Godt ud af ringe Anledninger."

Den Opfattelse, han saaledes gjorde gældende af Kunstværket som en Helhed, der hverken kunde begribes ud af en Idé eller ud fra sine Elementer, stemmer ganske med den, han gjorde gældende i sin Naturopfattelse og i sin Forsken.

Man skal, hævder han, saalænge som muligt holde sig til den umiddelbare Anskuelse og holde Analyse og Domme borte. „Anschauen“ og „Urtheilen“ danne skarpe Modsætninger hos Goethe. Han taler om „den stille Frugtbarhed af saadanne Indtryk, som man optager og nyder uden opløsende Dom“ (ohne zersplitterndes Urtheil). Under
[171] sin italienske Rejse skriver han: „Jeg holder blot stedse mine Øjne aabne og indprenter mig ret Genstandene. Dømme vilde jeg helst slet ikke, naar det blot var muligt“.

Denne Grundsætning fulgte han i sin Forsken. Hvad enten han studerer Farver eller Plante- og Dyreformer, er det ham ikke om at gøre at finde Love og mekanisk Sammenhæng, men at finde typiske Anskuelser, som han kunde genfinde overalt, kun i forskellige Nuancer. Det var en Fremgangsmaade, der passede bedre ved det sammenlignende Studium af Plante- og Dyreformer end i en fysisk Teori om Farverne. Naar et typisk Fænomen, hvad Goethe kaldte et Urfænomen, var fundet, var Opgaven den at paavise dets Nuanceringer. Naturen var for ham et Spil af Former, og Opgaven var at se den Grundform, der ytrer sig i dette Sammenspil. Men han harmes over dem, der vil gaa længere tilbage og søge Forklaring af selve Urfænomenet. Ved dette skal man stanse; det er Grænsen for vor Skuen; ud fra det skal man ad Analogiens Vej gaa frem til de specielle Fænomeners Mangfoldighed, men bag det kan man ikke komme. Ti bag det staar selve Guddommen, Naturens virkende Kraft. Goethes Farvelære (for at holde os til den) har en mere æstetisk end videnskabelig Karakter, men han stolede i den Grad paa den, at han indlod sig i en heftig Polemik mod den moderne Fysik, saaledes som den havde udviklet sig fra Newtons Tid af. Naturopfattelsen skulde efter Goethe blive til i os ligesom Kunstværket, gennem uvilkaarlig Opstaaen af typiske Billeder, kun at Naturforskeren finder disse Billeder, Urfænomenerne paa de forskellige Omraader, ved Iagttagelse og Sammenligning. Saaledes vilde Goethe i sin Farvelære forklare alle Farver som forskellige Blandinger af Lys og Mørke; hans Urfænomen var her de gule eller blaa Skygger, der ses, naar Solen skinner paa svagt formørkede Medier (med klarere eller dunklere Baggrund). En videre Forklaring af selve dette Urfænomen ansaa han for umulig. Her, mente han, maa vi resignere, fordi vi staa ved Grænsen for menneskelig Evne. Det var hans Angst for at slippe Anskuelsen, der fremkaldte denne forhastede Resignation. Det var Digteren i ham, der holdt Forskeren tilbage.

[172] Goethe vidste meget vel, at Tankens Arbejde baade bestaar i at sondre og i at forbinde, baade i Analyse og Syntese. Han sammenligner selv denne dobbelte Fremgangsmaade med Udaanden og Indaanden, der begge ere lige nødvendige. Og han hævder, at man kun forstaar Naturen, naar man skelner tilstrækkeligt til at kunne

forbinde og forbinder tilstrækkeligt til at kunne skelne. Men han kunde ikke, som den eksakte Naturvidenskab og den kritiske Filosofi fordrede, betragte ethvert Billede, ogsaa „Urfænomenet", som foreløbigt og utilstrækkeligt, eller som blot Exempel. Han klamrede sig til Anskuelsen og nærede Mistillid til Begreber og Domme. Han vilde forklare Alt i Analogi med sine Urfænomener og saa ikke, at disse selv ere Fænomener som andre Fænomener og intet Privilegium kunne have fremfor disse.

Grunden var ikke den, at han ansaa en afsluttet Naturerkendelse, et absolut System for muligt. Naturen er for ham inkommensurabel ligesom Kunstværket. Naturen har intet System; den bevæger sig fra et ubekendt Centrum til en uerkendelig Grænse. Og Mennesket er ikke til for at løse Verdens Problemer, men for at søge, hvor det Problematiske begynder, og saa holde sig indenfor det Begribelige! — Da en Student forelagde Goethe Spørgsmaal, der laa ude over denne Grænse, skrev Goethe i hans Stambog: „Der liebe Gott hat die Nüsse wohl geschaffen; er hat sie aber nicht auch geknackt".

Naar Goethe saaledes er kommen til Grænsen for Erkendelsen, bøjer han af og vender tilbage til sit egentlige Omraade, Digtekunsten. Videnskaben kan aldrig faa Tanken og Erfaringen til helt at dække hinanden, men ender i den evige Strid mellem det Anskuede og det Tænkte; kun Kunsten taler et Sprog, der udtrykker Naturen, denne store Væverske, hvis Værk ikke er føjet mekanisk sammen af spredte Traade, men hvor Helhed og Dele ere i evig Enhed.

IV.

I Goethes religiøse Opfattelse finde vi Grundtræk, der svare til hans Opfattelse af Kunsten, Videnskaben og Naturen.

Han troede paa en Guddom, der virkede i Naturen indefra, gennem Naturens *[173]* egne Former og Kræfter. En Gud, der udefra støder til Naturen for at sætte den i Gang, kunde ikke være nogen sand Gud. Spørger man, hvorledes han tænker sig Guddommen, svarer han, at den højeste Sandhed, der er Et med det Guddommelige, ikke kan erkendes direkte, — „kun i Afglans, Eksempel, Symbol". Men han er overbevist om, at „Aandens højeste ildfulde Higen har nok i Billede og Lignelse". Og han kunde selv ikke have nok i et enkelt Symbol, men maatte have skiftende Symboler, alt efter den Trang og Evne hos ham, der særligt gjorde sig gældende i den enkelte Tilstand. Han skriver til sin teistiske Ven Jacobi (den 6. Januar 1813): „Jeg for min Del kan, paa Grund af de mangfoldige Retninger i mit Væsen, ikke have nok i en enkelt Tankegang: som Digter og Kunstner er jeg Polyteist, som Naturforsker er jeg Panteist, og det Ene

ligesaa afgjort som det Andet. Og behøver jeg saa en Gud for min Personlighed som etisk Væsen, saa er der nok ogsaa sørget derfor". En lignende Udtalelse findes paa en Seddel mellem hans Papirer. En dogmatisk Udformning og Sammenarbejden af sine religiøse Ideer har han ikke følt Trang til. Derfor blev han angreben som irreligiøs. „Jeg troede paa Gud og Naturen og paa det Godes Sejr over det Slette; men det var ikke nok for de fromme Sjæle."

Han troede paa en Udødelighed for alle dem, i hvem der var udviklet en aandelig Energi, en fast Type; en saadan, mente han, kan Naturen ikke undvære. Men der er Grader i denne Henseende, og vi ere ikke udødelige paa samme Maade. Kun den, der stadigt virker, er Naturen forpligtet til at skaffe en ny Tilværelsesform, naar den tidligere opløses. Men saa har man ogsaa nok at gøre med sin Stræben og Virken i det nærværende Liv og kan lade det fremtidige Liv bero paa sig selv, tilmed da ingen bestemte Forestillinger om dets Beskaffenhed ere mulige. Goethe skyede dem, der svælgede i Udødelighedstanker og havde travlt med at undersøge Andres Tro i denne Henseende, og da nogle paatrængende Damer eksaminerede ham derom, erklærede han, at han i hvert Tilfælde vilde haabe, at han ikke traf sammen med dem, der allerede
[174] havde haft travlt med Udødeligheden hernede, thi det vilde ikke være til at udholde, naar de kom styrtende og raabte: „Haben wir nicht recht gehabt? Haben wir es nicht vorhergesagt ?" —

Mere udpræget end i Forestillingens Form ytrer Goethes Religiøsitet sig i Følelse. Det træder allerede frem i Faust's Trosbekendelse, da han katekiseres af Margrethe: „Gefühl ist Alles! Name ist Schall und Rauch!" Og som den Naturdyrker, Goethe var, — som den, der havde Sans for det Hemmelighedsfulde (Dæmoniske) i Naturen og Mennesket, saavel som for de store og livsfremmende Kræfter i Verden, for Menneskets Sammenhæng med Naturen, saavel som for Menneskehedens Grænse, — maatte hans Følelse overfor Tilværelsen antage Karakteren af Ærefrygt. I hans Alderdoms Værk „Wilhelm Meisters Wanderjahre" skildres denne Følelse saaledes, at vi paa en interessant Maade mindes om, hvad han i sin Ungdom beundrede hos Spinoza.

Et er der, hedder det, som Ingen bringer med til Verden, og hvorpaa dog Alt beror, naar Mennesket i alle Henseender skal være Menneske: det er Ærefrygten. Det naturlige Menneske kastes frem og tilbage mellem Frygt og Frihed, og kun med Vanskelighed arbejder han sig ud over denne Bølgegang. Eller rettere: han arbejder sig ikke ud af den, men det er en højere Sans, der ligger i hans Natur, og som fører ham til Ærefrygten, der paa én Gang lader ham se sin Afhængighed og sin Selvstændighed. Heri bestaar alle ægte Religioners Værd og Betydning. — Ærefrygten staar her som

beslægtet med den høje Resignation, Goethe havde lært at kende hos Spinoza. Men det er en kraftigere og dybere Følelse, der her beskrives; i Mellemtiden har Goethe levet Livet og set Naturen. Ærefrygten har tre forskellige Retninger: opad mod Naturens store Magter; — nedad mod de Væsener, der staa tilbage for os, eller som lide og kues; — fremad mod de andre Mennesker, vore Fæller i Livets Kamp. Det er tre Religioner, der udspringer af disse Retninger: den første er den hedenske, den anden den kristelige, den tredie den filosofiske. Det myndige Menneske forener dem alle tre i Ærefrygten *[175]* for sig selv, der fører til at finde sin rette Plads i Tilværelsen.

Goethe har her karakteriseret den Grundstemning, der hans Liv igennem besjælede hans Digten og Forsken og hans hele Færd. Naar han endte sit største Digt med, at den stadigt Stræbende kan forløses, saa ligger Ærefrygten ogsaa her til Grund; ti en Verdensorden, der gør høj og stor Stræben mulig, faar selv Ophøjethedens Karakter, og Ærefrygt maa være den Grundstemning, Tanken om den vækker.

[176]

VED MINDEFESTEN FOR SCHILLER

DEN 25. NOVEMBER 1909.

Den Mand[1)], som var den rette Kaldede til at indlede denne Fest, er fængslet af Sygdom. Naar jeg trods megen Betænkelighed paatog mig at træde i hans Sted, saa var det, fordi jeg stolede paa, at jeg dog havde én Betingelse for at udføre Hvervet, den store Beundring og den dybe Taknemmelighed overfor den store Skikkelse, hvis Minde vi iaften skulle fejre. Jeg ønsker særligt at tale i de Manges Navn, for hvem Schillers tankevægtige, i kraftige Rytmer udformede lyriske Digte fra vore unge Aar op gennem Manddomsaarene have været en stadig Kilde til Livsmod, en stadig Spore til ny og højere Stræben op over Alt, hvad der kan sløve eller drage ned. Den mandige Kraft og den store Patos ville til alle Tider gøre hans betydeligste Digte til nogle af de bedste Exempler paa Livspoesi, en Poesi, der ikke fører ind i en Drømmeverden eller paa romantisk Vis tilslører Disharmonierne, men giver Udtryk for Livsfølelsen hos den, der staar midt i Livets Arbejde og Møje, stræbende trods Alt at fastholde et stort Maal. Og nu hans Tragedier, i hvilke vi høre den vældige Skæbnes tunge Skridt, — hvor klart tegnede, om end ikke malerisk nuancerede Skikkelser træde os imøde, — og hvor der fra deres Læber lyde slaaende og energiske Ord om Livets Kaar, om Livets Krav og om Livets Kamp, Ord, der ere blevne bevingede
[177] Ord endog for Mange, der ikke kende deres Oprindelse! For mit Vedkommende har ogsaa Schiller som Tænker havt stor Interesse. I den store Renaissance i det tyske Aandsliv henimod Slutningen af det attende Aarhundrede — i mange Henseender den betydningsfuldeste aandelige Bevægelse siden den italienske Renaissances Dage — staar Schillers Skikkelse mellem de to Giganter Goethe og Kant, beslægtet med begge og et karakteristisk Mellemled imellem dem. Ikke at han kunde, eller selv mente at kunne sættes som deres Jevnbyrdige. Tænkning var, navnligt i en vis Periode, et

[1)] Georg Brandes.

væsenligt Element i hans aandelige Arbejde, men kun et Element. Og hvad Digtningen angaar, saa han klart Goethes enestaaende Værd. „Gegen Goethen bin und bleib' ich ein poetischer Lump" (Brev til Körner 27. Juni 1796). Men han var ikke uværdig til at nævnes sammen med de to aandelige Heroer. Som hans Venskab skaffede Goethe en ny aandelig Ungdom, saaledes har hans Overbevisning om det Kunstneriskes betydningsfulde Plads i Menneskelivet bidraget til at harmonisere og humanisere det Skarpe og Haarde i Kants etiske Ideer. — Og nu tilsidst selve Mennesket Schiller, som vi kende ham gennem hans Livsgang fra den gærende Ungdom i Storm- og Trængselstiden gennem Arbejdstiden med dens famlende Forsøg til stedse stigende Klarhed i Forstaaelse og Fasthed i kunstnerisk Virken, trods Nød og Sygdom altid stræbende fremad mod de høje Idealer, der vel stode for ham i forskellig Skikkelse til forskellige Tider, men stedse for ham betegnede det store Maal, for hvilket det ene var værdt at leve. En særegen Glans er der over det skønne Samliv med Goethe, i hvilket enhver af dem staar paa een Gang som hjælpende og som fremhjulpen. Udenfor Teatret i Weimar staa deres stolte Skikkelser, Skulder ved Skulder, seende opad, op mod det Maal, de hver ad sine Veje stræbte henimod, og som adlede Livet for dem begge. — —

Det vilde ikke ligge for mig at give Dem en indgaaende Karakteristik af Schiller som Kunstner og af hans Plads i Literaturens Historie. En saadan Karakteristik ere De gaaede glip af ved, at den Mand ikke kom til at tale, der ene kunde tale med Myndighed derom.

Hvad jeg vil forsøge i al Korthed, er at vise Schillers egen Opfattelse af Forholdet *[178]* mellem Kunsten og Livet. Naar Schiller filosoferede, var det især Kunstens Betydning for Menneskelivet, der sysselsatte ham.

Han havde en stor Forestilling om, hvad Kunsten havde været og er for Slægten og i den Enkeltes Liv. De raa og ubændige Naturkræfter og Naturdrifter, som den strenge Pligtlov ikke formaaede at bøje uden at kue dem, ja, som den maaske endog æggede med sin Skarphed, — forme og begrænse sig uvilkaarligt, naar de staa overfor Billedkunstens Værker, eller naar Tonernes Harmonier lyde for dem. Og Kunsten selv udspringer uvilkaarligt af Menneskets Natur. Andre levende Væsener overgaa Mennesket i Styrke og i Instinkter; men Kunsten er Menneskets Særkende: Die Kunst, o Mensch, hast du allein!

Saa er da Kunsten den store Opdrager; den er den første Form, i hvilken Mennesket lærer aandelig Nyden at kende; den fører op fra Raahed eller Askese til fuldendt og harmonisk Menneskenatur, hvor intet enkelt Element raader paa de andre Elementers

Bekostning, og hvor Idealets høje Fordring kan mødes med den Begejstring, Kunstens Billeder af det Store og Ophøjede eller af det Milde og Yndefulde formaa at vække. Men den er ikke blot Opdrager. Først ved at blive til Kunst naar et menneskeligt Arbejde sin Fuldendelse, hvad enten det nu er Tankens eller Haandens Arbejde. Kunsten er baade Begyndelse og Ende, baade Middel og Maal. Menneskehedens Værdighed ligger i Kunstnernes Hænder; de ere satte til at hævde og bevare den!

Disse Tanker udtalte Schiller i det store Digt „Die Künstler", der er forfattet i hans tredivte Aar. Nogle Aar senere genoptog han denne Tankegang i en længere Afhandling: „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen". Det er her særligt Kunstens Betydning for det moderne Menneske, han drøfter. De store Skyggesider i vor Kultur hænge sammen med Noget, som fra en anden Side set er et stort Fremskridt, og som i hvert Tilfælde er kommet som en Nødvendighed, — Arbejdets Deling paa
[179] det materielle og paa det aandelige Omraade. De Enkelte blive mere og mere Led i en stor Maskine. Enhver faar sin egen, ofte ubetydelige og ensformige Gerning at udøve, en Gerning, der kun lægger Beslag paa en enkelt Side af hans Natur, maaske kun kræver et enkelt, simpelt Haandgreb. Hel og fuld Leven, hvor alle Sider i Menneskets Væsen komme til at virke med, bliver vanskeligere og vanskeligere at opnaa. Og selv de, der kunne arbejde i Aandens Verden, lide under Delingen. De føre ét Liv i deres Forstand, et andet i deres Hjerte, et tredie i deres Fantasi. Men i Kunsten — baade hos dem, der paavirkes af den, og hos dem, der skabe den — virke alle Sjælens Kræfter med. Hvad der i barnlig Form viser sig i Legen, en Brug af Kræfterne blot for at bruge dem, uden noget ydre Maal, uden Angst og uden Begær, — det optræder i stor Stil i Kunsten, naar Sindet optages af de Billeder, i hvilke Livets Skæbner fremstilles i deres skiftende Former, visende os snart det Ophøjede, snart det Yndefulde. Det er intet ydre Behov, der fører til saadan Fremstilling; den udspringer af Sindets indre Trang. Skaf Mennesket Øjeblikke, i hvilke det fra det spredte og isolerede Liv kan hæve sig til Dvælen ved et stort og samlet Billede af Livet, — og der vil fra saadanne Øjeblikke udstraale Eftervirkninger, hvis adlende Indflydelse mærkes, naar han atter vender tilbage til sin Arbejdsplads! Allerede det, at han føler Glæde og Begejstring over Noget, der ikke er en sanselig Realitet, er et Vidnesbyrd om Frihed og Selvvirksomhed, om Uafhængighed af snevre Interesser og Drifter. — —

Saaledes omtrent vare Schillers Tanker om Kunstens Betydning for Livet. Kunstneren var for ham Profet. Og dette Profetdømme fejrede han i Digte og i Afhandlinger. Det var i Tiden fra hans tredivte til hans sex og tredivte Aar, at han især grublede over dette Spørgsmaal. Det var karakteristisk for ham, at han følte denne Trang til at

sikre sig, at det, han ofrede sit Liv, ogsaa var et stort og uundværligt menneskeligt Gode. Det var hans tunge, stedse med indre og ydre Vanskeligheder kæmpende Natur, der saaledes for en Tid lod ham gruble over Kunsten istedetfor at arbejde i Kunsten. Han følte selv det Selvmodsigende deri: han, Digteren, der skattede sin Kunst som *[180]* det sande, fulde Liv, beskæftigede sig med Spekulation, denne højst ensidige Beskæftigelse! Han skriver endog til Goethe (7. Januar 1795): „Saa meget er vist, Digteren er det eneste sande *Menneske,* og den bedste Filosof er kun en Karikatur mod ham," — en Ytring, enhver Filosof vil billige, *naar* det er en Schiller, der siger det til en Goethe.

Men ogsaa i selve Schillers kunstneriske Arbejde finde vi denne Trang til Grublen og Eftertanke i Modsætning til den fulde Hengivelse. Det laa, siger Goethe, ikke til Schiller at virke uvilkaarligt, som af Instinkt; en vis Betænksomhed var stedse tilstede. De enkelte Træk og Billeder bragtes ofte til Verden med Anstrengelse og som Følge af Overvejelse. De kom ikke, hvad Goethe fortæller om sine gode Indfald, „som frie Guds Børn, der pludselig stod der og sagde: Her ere vi!" Hans Arbejde var strengt, skønt det var hans højeste Liv. Han kunde være langt nede i Tvivl, Mørke og Anfægtelse, saalænge det forberedende Arbejde stod paa. Meget stærkt udtaler han sig herom i et Brev til Körner (25. Maj 1792): „Ofte hændes det mig, at jeg skammer mig over den Maade, hvorpaa mine Værker, selv de mest lykkede, blive til. Man siger ofte, at Digteren maa være fuldt optagen af sin Genstand, mens han skriver. Men for mit Vedkommende er det ofte en eneste og ikke altid en vigtig Side ved Emnet, der faar mig til at bearbejde det, og først under Arbejdet udskiller saa den ene Ide sig af den anden... Men hvorledes er det muligt, at der af en saa upoetisk Fremgangsmaade dog kan opstaa noget Fortræffeligt?" Schiller finder Løsningen af dette Spørgsmaal deri, at det ofte er en ubestemt Trang til at faa Luft for fremstræbende Følelser, der fører til de poetiske Værker. Saalænge denne Trang endnu ikke havde fundet Midler og Veje, kunde der være tunge Tider. Men efter hvad hans Ven Wilhelm v. Humboldt, der i nogle af hans vigtigste Gennembrudsaar dagligt var sammen med ham, har udtalt, tjente Alt, hvad der gjorde ham Arbejdet surt, til at forøge Fuldkommenheden af det modnede Værk. — Det er desværre ikke alt surt Arbejde, hvorom dette kan siges.

Jeg kan i denne Sammenhæng ikke lade være at tænke paa Sangen om Klokken, *[181]* som vi siden ville høre tolket her. Som saa ofte hos Schiller udløser der sig af de Billeder, han giver, andre, mere eller mindre symbolske Billeder, som bevidst eller ubevidst ogsaa kunne have rørt sig hos Digteren under hans Arbejde. Under det fremskridende Værk med Støbningen gives der ikke blot — ofte ved smukke og geniale Antydninger i Situationen — Anledning til at skildre Menneskelivets Gang fra

Vugge til Grav, gennem Lykke og Ulykke, gennem Krig og Fred, men vi høre ogsaa Mesterens Stemninger under Arbejdet. Vil det, der nu forberedes her i Støbegravens Mørke, virkeligt blive til en straalende Klokke, hvis Toner kunne høres viden om oppe fra Taarnet?

> Wird's auch schön zu Tage kommen,
> Dass es Fleiss und Kunst vergilt?
> Wenn der Guss misslang?
> Wenn die Form zersprang?
> Ach! vielleicht, indem wir hoffen,
> Hat uns Unheil schon getroffen.

I denne Angst taler Schillers egen Erfaring fra hans kunstneriske Arbejde. Af hans Brevvexling med Goethe vide vi, at han har havt Møje med at faa dette Digt fuldendt. — Baade som Menneske og som Kunstner var hans Liv fuldt af kæmpende Modsætninger. Men saa har han ogsaa kendt Mesterens Glæde, naar Værket lykkedes og ved sine Toner kunde tolke og lede Livets Gang. Det har været hans Overbevisning om Kunstens høje Værd, der har holdt ham oppe i de mørke Tider. Han ofrede, som Goethe har sagt om ham, selve sit Liv til at frembringe de store Billeder af Livet. —

Naar vi iaften her fejre Schillers Minde, har det sin Interesse at erindre, at der fra Danmark blev rakt ham en hjælpende Haand paa et Tidspunkt, hvor økonomisk Tryk truede med at stanse hans poetiske Virken, netop i de Aar, da han gennem Grubleriet skulde arbejde sig frem til den sidste store Periode i hans Digterliv, den, i hvilken Wallenstein, Maria Stuart og Wilhelm Tell bleve til. Den Afhandling, jeg før omtalte
[182] „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen", er tilegnet Hertug Frederik Kristian af Augustenborg, Kronprins Frederiks Svoger og dansk Undervisningsminister. Tilegnelsen var en Tak for en højhjertet Understøttelse, Hertugen sammen med en anden dansk Minister, Schimmelmann, havde ydet den syge og trængende Digter. Det var Datidens største danske Digter, Baggesen, hvis Begejstring for Schiller havde forplantet sig til de to Stormænd, der ogsaa vare hans Mæcener. Sommeren forud for deres Gave til Schiller havde denne været farligt syg, og det Rygte udbredte sig, at han var død. Hans danske Beundrere, ikke mindst Baggesen, grebes af den dybeste Sorg, og paa Schimmelmanns Gaard i Hellebæk fejredes der en Mindefest, ved hvilken Baggesen fremsagde Hymnen til Glæden, ledsaget af Musik. Ogsaa dette Tegn paa Sympati rørte Schiller dybt, og det er venlige Tanker, han i sine sidste Aar har sendt herop. Hans Indflydelse paa dansk Literatur har sikkert været stor; jeg behøver kun

at nævne Navne som Oehlenschläger og Grundtvig; denne sidste nævner ikke blot hans Digtning, men ogsaa hans Livsanskuelse som Noget, der har havt Betydning for hans Udvikling. — Og denne Forsamling her iaften er et Vidnesbyrd om, at han endnu øver sin Virkning iblandt os og finder Forstaaelse og Beundring.

Vi have da Grund til at være glade og stolte ved, at der herfra er ydet ham en uundværlig Hjælp.

Men stolt kan især det Folk være, til hvis bedste Sønner han hører. Ingen Digter er som han bleven det tyske Folks Ejendom. Kan det bestrides, at han skulde staa i den første Række af Digterverdenens store Aander, den Række, i hvilken kun fire eller fem Pladser kunne besættes, saa er der ingen Strid om, at han har bragt høj Poesi ind i Menneskesind og Menneskehjem, hvor Digterværker ellers ikke naa hen. Og det hænger sammen med hans Kunsts Forhold til Livet. Hans Kunst vilde føre Virkelighedens mørke Billede over i sit eget lyse Rige, Livets Alvor over i sin frejdige Verden, saaledes at Virkeligheden og Livet igen kunde styrkes og højnes ved de aandelige Kræfter, Kunsten giver Anledning til at øve.

Da „Lied von der Glocke“ blev opført paa Weimars Teater faa Maaneder efter Schillers Død, havde Goethe skrevet en Epilog dertil, i hvilken det atter og atter lyder *[183]* med Stolthed: „Er war unser!“ Det gælder her særligt selve Weimar, den lille By ved Ilmfloden, — „wie Bethlehem in Juda klein und gross“, — hvor Schiller havde fundet Ly i sine sidste Aar. Goethe minder om, hvorledes man her har set ham i hans daglige Liv, hans strenge Arbejde, hans stadige Kamp med Sygdom, men fremfor Alt været Vidne til, hvorledes hans Aand bestandigt var skredet frem:

> Indessen schritt sein Geist gewaltig fort
> Ins Ewige des Wahren, Guten, Schönen,
> Und hinter ihm, im wesenlosen Scheine,
> Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.

Et skønnere Minde, en skønnere Karakteristik, end Goethe har givet i disse Linier, kan ikke tænkes. — —

„Er war unser!“ — Ud over den lille Bys, og ud over det tyske Lands Grænser kan dette Ord gentages. Han var og er vor, saa sandt og saa længe de aandelige Skatte, han har hævet, og den store Opfattelse af Livet og af Kunsten, han har udtalt i Digt og i Tanke, vinde Forstaaelse og Tilegnelse hos os.

Højt over Livets forvirrede Veje, over Egoismernes Støj, over det Meget, der kan hilde og kue, peger stadigt hans klare, mandige Aand gennem en Kunst, der ud fra

selve Livets Midte fører opad mod dets Højder. Aldrig komme den Tid, heller ikke i vort Fædreland, hvor der ikke er Sans og Begejstring for en Kunstens, en Tankens, en Livets Helt som Friedrich Schiller!

[184]

NAPOLEON OG FILOSOFIEN.

Hvis man undres over, hvad Napoleon og Filosofien kunne have med hinanden at gøre, maa man betænke, at Magten, hvad enten den fremtræder som Statsmagt eller Kirkemagt, som Enevælde, som Aristokrati eller som Demokrati, ikke kan undvære Tanken, Ideerne, til at lede Magtanvendelsen og, først og fremmest, til at begrunde Magtens Ret. Og paa den anden Side kan Tanken i Længden ikke undvære Magten. Hvad der fostres i Lønkammeret og plejes og udvikles i de mindre Kredse, vil tilsidst komme til at stille Magthaverne Opgaver, de ikke kunne komme udenom. Men desuden ere selve Magthaverne, og ikke mindst den Magthaver, vi her have for os, et rigt Emne for Filosofien, ved deres Karakter, deres Geni, deres Færd og deres Skæbne.

Napoleons Forhold til sin Tids Filosofi er i hvert Tilfælde et ikke uinteressant Kapitel af Filosofiens Historie.

Napoleon, det attende Aarhundredes Søn, kom til Magten ved Hjælp af Revolutionens Ideer. I deres Tjeneste slog han sine første Slag og vandt sine første Sejre. Og han saa fra først af den Magt, han kunde vinde, som Tjener for Ideerne og den videnskabelige Forsken. Da han efter Freden i Campo Formio blev modtagen i Nationalinstitutet, Frankrigs Videnskabernes Selskab, sagde han: „De sande Erobringer, de eneste, der ikke afføde Sorg, ere de, der gøres over Uvidenheden. Den franske Republiks sande Magt maa for Fremtiden bestaa i ikke at tillade, at der opstaar en eneste Tanke, som ikke tilhører den."

Der var da ogsaa foreløbigt gensidigt Sympati mellem ham og Tidens franske *[185]*
Filosofer.

Filosoferne vare blevne forfulgte under Robespierres Rædselsregimente. Magten havde her vist sig mistænksom overfor Tanken. Destutt de Tracy var saaledes bleven fængslet. Han fortsatte sit Arbejde i Fangenskabet, fra hvilket han først udfriedes ved Robespierres Fald den niende Thermidor (1794). Cabanis, ved Siden af Destutt de Tracy den mest fremragende af Tidens franske Filosofer, var kun bleven skaanet paa

Grund af den Agtelse, hans Menneskekærlighed vakte; ude i Auteuil, hvor han boede, øvede han uden Betaling Lægepraxis blandt de Fattige.

Napoleon besøgte Cabanis i Auteuil og søgte forgæves at faa Destutt de Tracy med til Ægypten. Da han kom hjem, sympatiserede Filosoferne med hans Optræden mod Direktoriet. Man haabede, at han skulde blive en anden Washington, og hilste med Glæde den attende Brumaire. Under den nye Forfatning blev Destutt de Tracy Senator.

Den Gruppe af Filosofer, der her er Tale om, har faaet Fællesnavnet Ideologer. Navnet skyldes Destutt de Tracy's Hovedværk *Éléments d'Idéologie,* som udkom 1801, en Fremstilling af, hvad vi nu vilde kalde Psykologi og Erkendelsesteori, bygget paa en Række af speciellere Afhandlinger, der vare offentliggjorte i Nationalinstitutets Skrifter i de forudgaaende Aar. Ideologi betyder egentligt blot Læren om Forestillinger eller Ideer. Den vil give en Analyse af Tanke- og Sjælelivet. Der sondres omhyggeligt mellem Kendsgerninger, Hypoteser og Spekulationer. Psykologien søges bragt i nøje Sammenhæng med Fysiologien. Karakteristisk for den psykologiske Grundopfattelse er — i kritisk Modsætning til Condillac's Forsøg paa at reducere Sjælelivet til et blot Produkt af passivt modtagne Sansefornemmelser — den Vægt, der lægges paa Aktiviteten i Sjælelivet, Villien, i Tilknytning til de oprindelige Bevægelsestendenser, saaledes som de allerede fremtræde i Fosterets Bevægelser i Moders Liv. Der lægges stor Vægt paa Modstand som Kendemærke paa Realitet, og paa vor Evne til at gøre
[186] Modstand mod, hvad der ikke er os selv. „At ville og at øve Modstand", siger Destutt de Tracy, „det er i Sandhed at være!"

Ideologien er en Forløber for den nyere Erfaringspsykologi. Den har øvet ikke ringe Indflydelse paa den senere Forsken; Filosofer og Psykologer som Schopenhauer, Bain og Taine vare paavirkede af den og forsatte dens Værk. Ste Beuve tænkte paa at skrive denne Retnings Historie, men fik ikke udført denne Plan. En lærd og grundig Fremstilling af den har F. Picavet givet (Les Idéologues Paris 1891), og den ligger, foruden Studiet af Destutt de Tracy's og Cabanis' Værker, til Grund for denne Skizze.

Man ser, at Ordet Ideologi betegner en ædruelig Forsken, langt fra Spekulation og Utopi. Men ved et stort Sammenstød mellem Tanke og Magt blev der paatvunget Ordet en helt anden Betydning, som det — saa stor var Magtens Indflydelse — i den almindelige Brug har beholdt! —

Efterat have reddet Frankrig slap Napoleon ikke det Tag, hans Jernhaand havde faaet i Magten. Fra nu af blev efterhaanden Magten ham Alt, skønt han i sin første Herskertid benyttede den til at gennemføre adskillige af Revolutionens Tanker. Fi-

losofernes Kritik begyndte at blive ham ubehagelig, efterhaanden som han skred til reaktionære Forholdsregler. Konkordatet mødte især Modstand fra deres Side. Det maa vel mærkes, at det i første Linie var den politiske Opposition, der forbitrede ham; men han førte den tilbage til den filosofiske Kritik som sidste Aarsag. Fra nu af blev da Ordet Ideolog i hans Mund et Skældsord, ensbetydende med en taaget og pedantisk Metafysiker; Ideologi blev Et med spekulativt Hjernespind. Men Ordet Ideologi's egentlige Betydning i hans Mund har Lanfrey vistnok med Rette angivet saaledes: Indbegrebet af alle de Ideer, der vare Napoleon forhadte.

Grunden til den Opposition, han mødte fra „Ideologernes" Side, laa i hans despotiske Forholdsregler. Trykkefriheden ophævedes. Konkordatet oprettedes. Der indstiftedes særlige Domstole for politiske Forbrydelser. Af Uvillie mod fri Forsken afskaffedes Undervisningen i Historie og Retslære i de højere Skoler; den filosofiske Undervisning indskrænkedes, og den filosofiske Afdeling af Nationalinstitutet op- *[187]*
hævedes. Ogsaa Bøger forfulgtes; Mme de Staël's „Allemagne" gik i Papirmøllen, og Destutt de Tracy's Kommentar over Montesquieu maatte trykkes i Amerika.

Saaledes trodsede han de Ideer, paa hvilke hans Magts Ret beroede. Han glemte, som saa mange Magthavere stadigt glemme det, hvad Rousseau, Genstanden for hans Ungdoms Beundring havde udtalt: fait ne fait pas droit! Magten, der havde været Middel, blev nu hans eneste Formaal.

Modstanden i Frankrig kunde han kue. Dog blev det ogsaa her hans Nemesis, at han ligesaa lidt kunde taale stolte Sjæle omkring sig, som han kunde taale frie Ideer. Og det blev hans Undergang, at han manglede Respekt for enhver Art af aandelig Bevægelse. Den religiøse Bevægelse, der laa bag ved Katolikernes Modstand, og den nationale Bevægelse, der laa bag ved de besejrede Folkeslags Modstand, var for ham en Art Ideologi, han mente at kunne trodse. Det blev dog de tyske „Ideologer", der i høj Grad bidrog til at vække den Begejstring, der førte til hans Fald. Fichte og Schleiermacher, Wilhelm von Humholdt og Henrik Steffens, viste ved deres nationale Virken, at Ideerne dog ere en Magt.

Da saa Katastrofen kom (1814), var det netop Destutt de Tracy, som i det franske Senat stillede Forslaget om hans Afsættelse. — —

Lad os høre om de to Mænds Skæbne senere hen.

Efter sin Død kom Napoleon igen til Ære. I den Reaktionens Tid, der fulgte, stod han som den nye Tids Helt, et Symbol for de revolutionære Tanker, og hans Skikkeise ragede i Folkebevidstheden højt op over de smaa Mænd, der nu regerede Europa.

Goethe har i et Digt udtrykt denne Stemning. Djævelen fremtræder for Guds

Trone med et langt Synderegister over den faldne Storhed. Men hans lange Tale keder Guddommen, og følgende Ord afbryder Anklagen:

> Wiederhol's nicht vor göttlichen Ohren!
> Du sprichst wie die deutschen Professoren.
> Wir wissen Alles, mach es kurz! — —
> Getraust du dich ihn anzugreifen,
> So magst du ihn nach der Hölle schleifen! —

[188] I Julidagene i Aaret 1830, da Reaktionen styrtedes, saa man en gammel Herre med Silkestrømper, lang Stok og grøn Skærm for Øjnene færdes mellem Barikaderne. Det var Destutt de Tracy, som trods Robespierres, Napoleons og Bourbonernes Magtbud ikke havde mistet sin Tro paa Principerne af 1789, som han nu igen hørte forkynde, skønt han ikke blev tilfreds med Louis Philippes Optræden. Han oplevede dog at se den filosofiske Afdeling af Institut de France genoprettet før sin Død, der indtraf i Aaret 1836.

[189]

KIERKEGAARD OG NIETZSCHE.

Det kunde synes en underlig Tanke at sammenstille disse to Mænd, der paa afgørende Punkter staa i den skarpeste Modsætning til hinanden.

Den Ene hævdede Kristendommen i dens strengeste Form, skærpede Ortodoxien til Paradoxi og fremstillede den i Udtryk, der satte dens Lære i absolut og fjendtlig Modsætning til naturlig, menneskelig Tankegang. Især stillede han den kristelige Etik i den skarpeste Strid mod menneskelige Krav og Bestræbelser. Den Anden var en radikal Fritænker med saa stærk Antipati mod Kristendommen og alle Livsanskuelser, der ere beslægtede med den, at han ikke kunde finde Ord, der vare stærke nok for hans Uvillie. Derimod hævdede han med ekstatisk Begejstring Menneskenaturens Sundhed og Kraft og troede paa dens ubegrænsede Udviklingsmuligheder.

For den Ene laa Idealet i Fortiden. Kun en eneste Gang i Historien havde det guddommelige Lys skinnet ind i Tilværelsens Mørke, og Forholdet til dette Lyspunkt var afgørende for Menneskeslægtens Liv og for hvert enkelt Menneskes personlige Værdi. Den Anden holdt ligesaa energisk fast ved et Fremtidsideal, forkyndte Overmenneskets Komme og, i Sammenhæng hermed, en Omvurdering af alle Værdier.

Ogsaa i deres ydre Forhold danne de to Mænd en mærkelig Modsætning. Kierkegaard vandrede om i Københavns trange Gader, og hvad der sysselsatte den lille snakkesalige By, trængte altfor meget ind i den klosteragtige Ensomhed, i hvilken han levede. Afset fra nogle Studieophold i Berlin og sine Udflugter til Nordsjællands Skove, *[190]* vandrede han frem og tilbage i sine Værelser, af og til stansende ved sin Pult for at nedskrive sine Tanker. Forøvrigt fordybede han sig i strengt asketiske Andagtsbøger. Nietzsche havde tilbragt sin Ungdom med Studiet af den klassiske Oldtid og en Tid været Lærer i dette Fag; senere tilbragte han sin Tid paa Engadins elysæiske Højder eller ved Rivieraen. Hans Tanker fødtes i den frie Natur.

Men netop disse yderlige Modsætninger kunde være Bevis paa aandeligt Slægtskab. Floder, der strømme i modsat Retning, kunne derfor godt have deres Udspring paa

samme Bjerg. Og Filosofen interesserer sig mere for Kilden end for Løbet, — mere for de dybest liggende Krav end for den forskellige Maade, paa hvilken de søges tilfredsstillede, — mere for de ledende Tanker end for de Dogmer eller Symboler, ved hvilke de udtrykkes, — mere for Livserfaringerne end for deres Udtydning.

Fælles for Kierkegaard og Nietzsche er det, at de begge se langt ud over Livets sædvanlige, afgrænsede, rationelle Baner. De hævde det Inderste, Oprindelige i Mennesket, Noget, som (foreløbigt idetmindste) ikke kan analyseres og formuleres paa exakt Vis, men som dog kan besidde den højeste Kraft og den højeste Værdi. De kunde ikke finde, at den moderne Kultur, med al sin Videnskab, Kunst og Industri fyldestgjorde Personlighedens Trang, og de førtes tillige, skønt fra aldeles modsatte Synspunkter, til skarp Opposition mod det herskende Religions- og Kirkevæsen. De ere Symptomer paa Noget, som rører sig i Tiden, og som her har faaet et vulkansk Udtryk.

Der kan ikke være Tale om nogen historisk Sammenhæng imellem dem. Kierkegaard (f. 1813, d. 1855) var paa Nietzsches Tid (f. 1844, sindssyg 1889, d. 1900) meget lidet kendt i Tyskland. — Derimod finder jeg paa tre Punkter meget betydningsfulde Analogier imellem dem.

Det første Punkt angaar Forholdet til Sandheden.

Kierkegaard hævdede den Sætning, at Subjektiviteten er Sandheden. Det kommer ikke saa meget an paa, hvad den Sandhed, du hylder, indeholder, som paa, at du har
[191] vundet eller tilegnet dig den gennem eget, personligt Arbejde og lever i den med hele din Sjæls Inderlighed! To Mennesker gaa op for at bede. Den Ene lever i et hedensk Land og beder til en Afgud; men han lægger hele sin Sjæl i sin Bøn og hengiver sig i den: saa beder han i Virkeligheden til den sande Gud! Den Anden lever i et kristent Land og beder til den sande Gud; men han beder sløvt og af Vane; hans Personlighed er ikke med i Bønnen: saa beder han i Virkeligheden til en Afgud!

Kierkegaards Betoning af Personligheden førte ham ud over al videnskabelig Tænken. Hvad der interesserede ham som Tænker, var Grænseproblemerne. Hans Tanke havde en uimodstaaelig Trang til at løbe Linen ud, til at opsøge det, der ikke kan tænkes, men ligger ud over Tankens Grænser. Herved kom han i Strid med Kirkelæren, som det dog netop var hans Mening at fastholde, men som forudsætter et objektivt Sandhedsbegreb.

Nietzsches Slagord var „Villie til Magt“. Det er denne Villie, der bestemmer, hvad der skal være Sandhed. Kunsten staar over Videnskaben, men Livet staar over Kunsten; Apollon staar over Sokrates, men Dionysos staar over Apollon! Livets vidunderlige og overstrømmende Fylde kan hverken rummes i de Former, Tanken har lagt til

Rette, eller i de Former, Kunsten kan skabe. Især tilstræbte Nietzsche en Befrielse fra „det teoretiske Menneske". Det gjaldt for ham om „die grösste Erhöhung des Kraftbewusstseins". Til sin nærmeste Ven (Overbeck) sagde han engang: „Die reine Aufklärung genügt mir nicht; es muss doch etwas Anderes geben". Derved bliver hans Angreb paa Strauss forstaaeligt; hans Stilling her minder om Rousseaus Forhold til Voltaire og Encyklopædisterne.

De to Mænd have, hver paa sin Maade, kendt den stadige Spænding mellem Tanken og Livet. Livet, baade det indre og det ydre Liv, bringer os en saadan Fylde af Indhold, at Tanken ikke strax kan beherske det. Derfor har Livet stadigt et Forspring, og først efterhaanden og delvis kan Tanken tilvejebringe de rationelle Former, i hvilke Livsindholdet kan indordnes. Dette Forhold findes bedst udtrykt i en Dagbogsoptegnelse af Kierkegaard: „Livet maa forstaas baglæns; men vi leve forlæns; Livet i Timeligheden bliver derfor aldrig ret forstaaeligt, fordi jeg intet Øjeblik kan faa fuldstændig Ro til *[192]* at indtage Stillingen baglæns." Hertil svare Nietzsches Ord: „Erkenntnis und Werden schliesst sich aus". —

En anden Analogi mellem de to Tænkere finder jeg i den Maalestok, de begge anvende for at bestemme Højden af en Personligheds Liv og Udvikling. Deres Maalestok vidner om dyb Forstaaelse af Personlighedens Væsen.

Kierkegaard har dels i poetisk, dels i filosofisk Form fremstillet en Række af Typer (eller, som han kalder dem, „Stadier") af forskellige Livsanskuelser og Maader at tage Livet paa, — Typer, hvis Forskel fra hverandre indbyrdes beror paa Graden og Omfanget af de Modsætninger, Livet omfatter, og dermed af den Modstand, der skal overvindes. Det personlige Liv staar des højere, jo større og skarpere de Modsætninger ere, som kunne bestaa, uden at Personlighedens Enhed og Koncentration ophæves. Lavest staar den, der gaar op i *Øjeblikkets* Nydelse, i den vilkaarlige Legen med Livsforholdene, der karakteriserer den „æstetiske" Livsanskuelse. Derefter komme gradevis Ironikeren, Etikeren, Humoristen og den Religiøse. Forøget Livsindhold og forøget Energi, men ogsaa forøget Smerte er Livets Lov paa de højere Stadier. Smerten voldes af Modsætningernes Strid, tilsidst — for det religiøse Menneske — mellem Tid og Evighed. Ved at slaa af paa Modsætningerne sænker man Livets Niveau. Det Højeste er det store Mod, som kræves, naar Aander prøves i Strid.

Dette Mod var ogsaa for Nietzsche den højeste Dyd. Under hele sin Forfattervirksomhed kæmpede han for at slaa al Pessimisme ned. Al Dvælen ved Livets mørke Sider, ved det Svage og Ynkelige, al Medlidenhed, al Mistro overfor Lykken og de Lykkelige skulde udryddes. Men hans lidenskabelige Optimisme gjorde ham ikke

blind for Lidelsen. Han indsaa, ligesom Kierkegaard, at naar der stilles store Krav til Livet, saa opstaar der med det Samme ogsaa store Muligheder for Lidelse. Lidelsen kendte han af egen Erfaring, syg, som han var, længe før han bukkede under for Sindssygdommen; men den kunde ikke formaa ham til at aflægge et falsk Vidnesbyrd
[193] om Livet. Han var en tapper Mand. Længst maatte han kæmpe med Foragten for „den store Hob", en Følelse, som laa til Grund for den Modsætning mellem Herremoral og Slavemoral, der maaske var det, som gjorde mest Indtryk paa hans Samtid. Det er jo klart, at baade Foragten og den sociale Dualisme mellem Herrer og Slaver betegne en stor Inkonsekvens hos den, der vil slaa Pessimismen ned. Man kan da ogsaa, især gennem Fragmenter og Udkast, mærke en uophørlig Stræben efter at ophæve denne Inkonsekvens. Det var Nietzsches Tragedie, at han ikke kom til at afslutte Udviklingen af sine Tanker om dette Emne.

Kierkegaard saa især Faren i æstetisk Leg med Livet; Nietzsche saa den i Svaghed og Klage; men begge hævdede, at Livet skulde opfattes som en Kamp for at bevare baade Livets skiftende Rigdom og dets Enhed og Sammenhæng.

En Fare, endeligt, af helt modsat Art er heller Ingen af dem blind for, — den, som Gentagelsen volder.

Kierkegaard øver her de fineste Analyser, og Gentagelsens Problem fremtræder paa alle Punkter i hans Eftertanke over Livet. Hovedpunktet er Gentagelsens sløvende Magt. Den berøver Følelseslivet dets Friskhed og Kraft. Man kan, med den „æstetiske" Type, undgaa Gentagelse ved at holde sig svævende, saa at man unddrager sig ethvert stadigt Livsforhold. Men man kan ogsaa kæmpe med Gentagelsen, derved at Villien rettes mod at bevare Livets Oprindelighed og Idealitet under det daglige Arbejde og indenfor de foreliggende Samfundsforhold. Ogsaa her fandt Kierkegaard en Maalestok for Personlighedens Udviklingsgrad: „Den, der vil Gentagelsen, han er en Mand". — Gentagelsen spiller en særlig Rolle i hans religiøse Polemik. Det var hans sidste store Anklage mod Kirken og Kristenheden, at de laa under for Gentagelsens sløvende Magt, der begyndte at virke fra det Tidspunkt af, da Kristendommen blev et Led i bestaaende menneskelige Institutioner og glemte sit guddommelige Udspring og sin første Begejstring.

Nietzsche stødte mere udefra paa Gentagelsens Problem. Hans græske Studier
[194] førte ham til den Tanke, at Alt maatte gentage sig. Grækerne havde ikke Ideen om en stadigt fremadskridende Udvikling, men i Sammenhæng med Forestillingen om Universets Begrænsning i Rummet vaagnede hos dem (især hos Stoikerne) Tanken om en rytmisk Genindtræden af de samme Situationer. Og Nietzsche mente at finde

denne Tanke bekræftet ved sine Studier af moderne Naturvidenskab. Ti da man — mente han — maatte antage, at Atomernes Antal var begrænset, saa maatte ogsaa Antallet af deres Kombinationer være begrænset. — Denne Tanke (der med Urette er bleven betragtet som Symptom paa Sindssygdom) opfyldte Nietzsche med den største Rædsel. Han gik længe og bar paa den som en stor Hemmelighed. Den maatte, forekom det ham, føre tilbage til den Pessimisme, han havde sat sig til Opgave at udrydde af Verden. Tilværelsens Timeglas vendes stedse paany! Tiden er en Ring, og Verdenshjulet ruller evigt uden at komme af Stedet! — Ligesom Kierkegaard saa han den eneste Udvej i en mægtig, skabende Villie, der stadigt frembringer nye Værdier. I den paatænkte Afslutning af Zarathustrabogen skulde Forkyndelsen af en saadan begejstret og energisk Villie til Livet paa Trods af Gentagelsens Kendsgerning være et Hovedtræk[1]. —

Kierkegaard og Nietzsche staa ikke alene i den Vægt, de lægge paa Spændingsforholdet mellem Livet og Tanken. I Løbet af det sidste Aarhundrede se vi en hel Række af Tænkere, der, ligesom de, ere Symptomer paa Noget, som rører sig i Tiden, og som sikkert vil vise sig at være stærkere baade end de gamle Dogmer og de nye Tvivl. *[195]* Carlyle, Guyau og William James aflægge Vidnesbyrd i samme Retning, skønt ikke med den Lidenskab, der drev Kierkegaard og Nietzsche ud i deres Paradoxer.

Eftertanken — hvad en Digter kalder „den stille, den tro Eftertankes dybe Ro“ — er Filosofens aandelige Hjem. Men Eftertanke forudsætter Erfaring. Tanken faar sit Indhold og sine Opgaver fra Livet, og uden Tro paa Livet i os og udenom os kunne vi ikke tro paa Tanken. Men Tankens Tid kommer stedse paany; den behøver ikke at hæmme eller kue Livet af Frygt for ikke at kunne beherske det. Den behøver heller ikke at tage sin Tilflugt til teologiske Dogmer eller metafysiske Spekulationer. Livet vil selv bedst kunne vise, i hvilke Tankeformer det kan fattes. Saa længe Livet skrider frem, vil dets hele Indhold ikke helt og holdent kunne lægges til Rette af Tanken; men det vil stedse gælde om at holde Sindet aabent for det Nye, som Livet og Erfaringen kunne bringe.

[196]

[1] Om Gentagelsens Indflydelse paa Følelseslivet se min Psykologi VI E, 4—5. — Medens Gentagelsens Lov opfyldte Nietzsche med den største Rædsel og stiller Kierkegaard et af de mest afgørende Problemer i hans Lære om „Stadierne“, havde den for Marcus Aurelius den store Betydning af en beroligende Tanke, der indeholdt Forvisningen om, at han Intet vilde møde paa sin Vej, hans Villie ikke skulde være forberedt paa at tage imod og tage op. Kun en sjelden Gang kommer Tanken om Gentagelsens sløvende Virken frem. (Se Afhandlingen om Marcus Aurelius ovenfor). — Denne modsatte Maade at stille sig til Gentagelse paa er karakteristisk for Forskellen mellem antik og moderne Livsbetragtning. (Se herom ogsaa Afhandlingen om Platons Symposion ovenfor).

VED MINDEFESTEN FOR PETER SEVERIN KRØYER

4. DECEMBER 1909.

En smuk Sommereftermiddag for omtrent 27 Aar siden vandrede en Skare yngre Mænd over Eremitagesletten. Det var Medlemmer af en Forening, der var stiftet et Par Aar iforvejen, og som for største Delen bestod af Malere og Forfattere. Krøyer, der nyligt var kommen hjem fra et langt Ophold i Udlandet, gik i Spidsen, og jeg ser ham tydeligt for mig skuende ud over den herlige Egn og pegende — som han plejede — med hele Haanden (ligesom paa Viggo Johansens Aftenbillede) ud i Horizonten. Han havde vundet sine første Sejre og færdedes nu i vor Midte, lys og klar, frisk og hjertelig, og Alle vare glade ved at have ham igen.

Sammen med mange Andre i den lille Skare af Malere betegnede han en ny Tid i dansk Malerkunst. Der havde været en Nedgang og en Slappelse, da de Mestre, der i 40'erne og 50'erne havde udført saa skønne Værker, for største Delen vare gaaede bort, og den Dom, man i Udlandet havde fældet over vor Kunst (paa Udstillingerne i Wien 1873 og i Paris 1878), havde været streng. Nu var der en ny Slægt med frisk Mod og nyt Syn, og i den stod Krøyer i første Række. Der var en Glæde i hele Skaren over hvert Værk af Værdi, der fremkom. Det var Kunsten, det gjaldt, og Kammeraterne glædede sig ligesaa meget som den enkelte lykkelige Mester. Der var i denne Henseende, efter min Erindring, en større Fællesfølelse mellem Malerne end mellem Forfatterne; og
[197] vor Forening opløstes da ogsaa paa Grund af Rivninger mellem Forfatterne. Jeg tror, at dette smukke Forhold mellem Kunstnerne har holdt sig. Der kan være kommet Modsætninger frem mellem forskellige Retninger og Synspunkter. Men jeg har stadigt

den Opfattelse, at Billedkunstnerne i Henseende til Fællesfølelse paa Kunstens Vegne staar over Forfatterne. Det var en stor Glæde at færdes mellem dem.

Der var et Spørgsmaal, som paa den Tid blev meget drøftet ogsaa i denne Kreds. Det var Spørgsmaalet om det Nationale i Kunsten. Vore to store Kunsthistorikere i forrige Aarhundrede, Høyen og Julius Lange saa noget forskelligt paa dette Spørgsmaal. Høyen lagde stor Vægt paa, at Billedkunsten hentede sine Emner fra Folkets egen Natur og Historie. Kunsten var kommen udefra til os; men den skulde blive Folkets Ejendom derved, at den tog sine Emner fra dets Natur og dets Historie eller Mytologi. Julius Lange hævdede derimod, at det først og fremmest kom an paa, at Kunstværket udsprang af Kunstnerens egen inderste Personlighed, lige meget hvilke Emner han saa valgte. Kunsten er Liv, og alt Liv maa føres paa første Haand. Det er Nationen, der skal faa Øje paa Kunstens Krav, ikke Kunsten, der skal gaa ind paa Nationens. Men fra dette Synspunkt kom han til et lignende Resultat som Høyen; thi han mente, at hjemlige Emner lettest vilde kunne sætte Kunstnerens egen Personlighed i Bevægelse. Fremmede Emner vil han ikke saa let kunne blive hjemme i. Og at rejse til Udlandet for at lære Teknik finder Lange urimeligt, da Teknik intet Værd har uden som Form for et personligt Værk — og ethvert saadant Værk fører sin egen Teknik med sig.

Ogsaa Lange saa dog vist for ængsteligt paa denne Sag. Er der en virkelig og oprindelig Begavelse, saa kan den uden Skade for sin Ejendommelighed lære mangt og meget af Andre, ogsaa helt Fremmede. De sande Genier adskille sig ikke mindst derved fra almindelige Mennesker, at de formaa at lære mere end andre, fordi de have en mere aaben Sans og en dybere Trang. Og hvad det Nationale angaar, vil det — uden at der lægges Vind paa det — uvilkaarligt og ubevidst gøre sig gældende, naar Kunstneren, som jo netop Lange fordrer, arbejder med hele sin inderste Personlighed. Naar alle *[198]* Sjælens Strænge klinge, vil den nationale Ejendommelighed gøre sig gældende; thi den er ikke noget Ydre, der kommer til, men ligger i den Maade, paa hvilken den enkelte uvilkaarligt øver sin Gerning. Derfor vil den ogsaa nok kunne taale den udenlandske Lærdom, hvor denne virkeligt har Værdi.

Krøyer er et stort og smukt Exempel herpaa. Hans Personlighed og hans Kunst udvikledes ved, hvad han lærte i Bonnats Atelier og ved Studiet af de ældre spanske Malere. Det Fremmede blev hans Ejendom, og hans ypperste Værker ere i sjelden Grad blevne det danske Folks Ejendom. I sjelden Grad har vort Folk i dem fundet, hvad der kan glæde dets Øje og dets Sind. Der er gennem hans Udvikling og hans Værk ført et Bevis paa det danske Aandslivs Selvstændighed. Selv i det lille Land kunne Menneskesind, Menneskeøje og Menneskehaand virke paa ny og ejendommelig Maade,

saa dets Kunst endog faar Betydning for Udlandet og bliver mere end en Aflægger af dettes Kunst. — Krøyer er langtfra den eneste Kunstner, om hvem dette gælder. Og det gælder desuden ogsaa for vor Literatur, vor Videnskab og for Udviklingen paa Livets praktiske Omraader. Men han er et af de bedste og største Exempler.

Hvad er da Ejendommeligheden i Krøyers Kunst? — Han er for det første Lysets og den frie Naturs Maler, viser os Livets Herlighed i Sol og Klarhed. Man har fra flere Sider indvendt mod hans Naturbilleder, at Menneskene forsvinde for de store Lys- og Luftforhold. Men saa optagen han er af Lysets Herlighed, saa er Mennesket dog aldrig forsvindende eller blot Stafage for ham. I det store Billede af en Sommernat paa Skagen er Fiskerne snarest Hovedelementet; deres kraftige Skikkelser minde om det haarde Arbejde; de vente kun paa Brisen for at begynde det; Sommernattens Idyl faar derved en alvorlig Baggrund. I det herlige Aftenbillede, hvor de to unge Kvinder vandre langs Stranden, og i Kystbilledet med de badende Drenge er det netop noget væsentligt, at Menneskene er med; Naturens Festlighed og Klarhed fortone sig ind
[199] i deres Sind og præge sig i deres Bevægelser. — Man har ogsaa bebrejdet ham, at han kun en enkelt Gang, i Billedet af de italienske Hattemagere, har fulgt Lyset ind i de mørke, usle Rum, hvor saa mange Menneskeliv hengaa. Da Billedet i sin Tid fremkom, blev den modsatte Anke fremført imod det: det prægedes af en skærende Pessimisme og skulde tjene til socialistisk Agitation! Begge Indvendinger forsynde sig mod Kunstnerens Individualitet. Han har simpelt hen villet følge sit Yndlingsemne, Lyset, paa dets Vej, og er derved for en Gangs Skyld kommen ind med det i den usle Hytte. Naar han ellers opsøger dets Virken i den frie aabne Natur, følger han sin Trang, griber, hvad der ligger for hans Sind, hans Øje og hans Haand. Han har grebet Sider af vort Lands Natur, som vi stadigt trænge til at faa fremdragne; Graavejr og Slud have vi saasandt nok af. Hans Værker ville vedblive at være en Kilde til Livsglæde, baade i sig selv og ved at lære os, hvorledes vi skulle se paa vort Land og dets Natur. Og desuden — den Herlighed, som fremstilles, er selve den frie Naturs, Lysets og Luftens Herlighed, der kan blive tilgængelig for alle. De Drenge, der springe omkring i Vandet i den klare Sommersol, ere Almuesdrenge, og Billedet viser os, at der er Goder og Glæder, fra hvilke ingen *behøver* at være udelukket. Nok saa meget som en realistisk Skildring af de ulykkeligt Stilledes mørke Boliger, vil et Billede som dette vidne om menneskelig Sympati. Der ligger et Ønske bagved det — et Ønske om, at intet Barn i vort Land maatte være udelukket fra den Natur og Livsglæde, det skildrer! — Der er her en Modsætning, som paa analog Vis gør sig gældende paa alle Livets Omraader: skal Loven eller skal Evangeliet stilles i første Række? er det Noureddin eller Aladdin,

der skal afgive Livstypen?

En enkelt Kunstner kan ikke udtømme alt. Der er Meget, som Krøyer ikke fik med, fordi det ikke var hans Sag. Henrik Ibsen har engang i en Samtale sammenlignet det danske Landskab med et aandfuldt Ansigt, som stadigt ændrede Udtryk ved de skiftende Stemninger. Denne Side af dansk Natur — Skyernes og Vindens Rolle — laa det ikke for Krøyer at skildre. Men hvad han har set, har en uforgængelig Værdi.

Der er et andet Erindringsbillede af Krøyer, som ofte har skudt sig frem for mig i *[200]* disse Dage. For omtrent tolv Aar siden overværede han stadigt Videnskabernes Selskabs Møder for at gøre Forstudier til sit bekendte Maleri. Siddende bag Tavlen gjorde han Skitser til Ordningen af Billedet, eller til enkelte af Skikkelserne. Opmærksomheden forlod ofte det videnskabelige Foredrag ved et Blik paa de klare, skarpt iagttagende Øjne, der fra Skjulet rettede sig mod Forsamlingen eller en enkelt i denne. I det Billede, der saaledes blev til, godtgjorde sig hans store Evne til Gruppering saavel som til Karakteristik af de enkelte Individer. Han følte Glæde ved Typernes Forskellighed og søgte at udhæve den ved skarp Betoning af en eller anden særlig Ejendommelighed hos de Enkelte. Gennem denne Udhæven blev der større Indholdsfylde i Billedet. Man har ofte ment, at han nærmede sig til Karikaturen ved denne stærke Fremhæven af enkelte Træk. Langt snarere udsprang denne dog af en Interesse for de særegne Ejendommeligheder og af Iver for at undgaa Gentagelse og Ensformighed. Han sagde endog til mig i Spøg, at han som Kontrast til de mange opmærksomme og lyttende Ansigter ved Foredraget kunde have Lyst til at have En, der sad og sov; men der kunde naturligvis ingen Model findes dertil. Undertiden kunde han tage fejl i sin Slutning fra Fysiognomi til Karakter. Der var et Medlem, hvem han i en Samtale, jeg havde med ham, betegnede som en Vikingenatur, hvad den skikkelige Mand var saare langt fra at være, som Krøyer ogsaa ved nærmere Bekendtskab opdagede.

Der laa bag hans Stræben efter at faa de karakteristiske Ejendommeligheder frem en stor menneskelig Sympati, en Glæde ved Livets Fylde og Mangfoldighed ogsaa indenfor Menneskeheden. Og naar Samtalen drejede sig om fælles Venner kom der en elskelig Varme og Hjertelighed frem hos ham. Selv den, der kun enkelte Gange har mødt ham paa sin Vej, vil bevare Mindet om hans aabne, frejdige, kunstglade og vennesæle Sind.

Jeg kan ikke her gennemgaa Krøyers hele Billedverden, en af de kosteligste Skat- *[201]* te, vort Slægtled efterlader sig. Og en saadan Gennemgang vilde ogsaa kun have Betydning, naar den foretoges af en Kunstteoretiker eller Kunsthistoriker. Jeg har opfattet min Opgave her iaften saaledes, at jeg skulde tale paa de Manges Vegne,

der have glædet sig over, hvad han har givet sit Folk, uden at de tiltro sig Evne og Myndighed til at bestemme hans Plads indenfor Kunstens Verden og i Forhold til hans Fæller, der ofte have udviklet sig ad helt andre Veje end han. — Jeg minder blot om, at han i Grupper og i Enkeltbilleder har givet slaaende og karakteristiske Billeder af vore Fiskere, vore Kunstnere, vore Forretningsmænd. foruden af vore Lærde. Han efterlader til de følgende Slægter en herlig Oplysning om, hvorledes vor Natur og hvorledes vor Tids Mennesker tog sig ud set med en stor Kunstners Øje, et Øje, der havde Forkærlighed for Lyset i alle dets Nuancer, og for menneskelige Karakterer i al deres Mangfoldighed.

Og Mesterens eget lyse Billede, som han jo selv gentagne Gange har givet os, vil følge med hans Værker og leve i Mindet, Billedet af en af de herligste Kunstnerpersonligheder, vort Folk har fostret.

Som enhver Kunstner, som enhver aandelig Arbejder har han havt sine Kampe at bestaa: Kampen med de mørke Tider, hvor Intet vilde lykkes, og hvor selv det indre Eje syntes at svigte, — Kampen med genstridige Emner, der ikke vilde forme sig, — Kampen med Fordomme og Vaner hos Beskuerne. Og nu i de senere Aar Kampen med Sorg og Sygdom. Trods Alt staar han som en Lysskikkelse og vil vedblive at staa saaledes i sit Folks Erindring og i dets Taknemmelighed.

Han var en Lysets Søn. Lys og Ære har han bragt vort Folk.

Ære være hans Minde!

[202]

CHARLES DARWIN OG FILOSOFIEN[1)].

En Betragtning i Hundredaaret efter Darwins Fødsel og Halvhundredaaret efter Udgivelsen af „Arternes Oprindelse“.

Det er ikke saa let, som Mange tro, at drage en skarp Grænse mellem Filosofi og Naturvidenskab. Den Naturforsker, der indfører et nyt Princip eller paaviser en Kendsgerning, som belyser Tilværelsen fra en ny Side, yder ikke blot Filosofien en stor Tjeneste, men er selv Filosof i Ordets videre Betydning. I snevrere Betydning har Filosofien den Opgave at finde Synspunkter, fra hvilke de specielle Videnskabers Principer og fundamentale Kendsgerninger kunne sees i deres omfattende Betydning og i deres fulde Sammenhæng. Men Filosofi i denne snevrere Betydning har stedse staaet under Indflydelse af Filosofien i den videre Betydning. Den græske Filosofi udviklede sig især under Indflydelse af Logik og Matematik, den nyere Tids Filosofi under Indflydelse af Naturvidenskaben. Og her staar Charles Darwins Navn ved Siden af Kopernikus', Galilei's, Newtons og Robert Mayers. Disse Navne betyde nye Problemer og store Forandringer i vort Verdensbillede.

Allerførst maa Vægten i denne Sammenhæng lægges paa Darwins egen Personlighed. Hans dybe Sandhedskærlighed og utrættelige Forsken, hans store Horizont og hans stadige Selvkritik gør ham til et videnskabeligt Forbillede, selv om hans Resultater og Teorier engang kun skulde faa historisk Betydning. Det gælder paa alle *[203]* Tankens Omraader om at naa de Højder, fra hvilke store Udblik blive mulige; men de maa naas gennem trofast Arbejde i Erfaringens Verden, og naar Toppen er naat, maa man ikke blive svimmel. Darwinisterne ere undertiden blevne svimle, men Darwin selv ikke. Han saa fra Begyndelsen af den Betydning, hans Hypotese vilde have —

[1)] Trykt paa Engelsk i det i Cambridge udgivne Festskrift *Darwin and Modern Science* (1909).

ikke blot ved sin Løsning af det gamle Problem om Artsbegrebets Betydning, eller ved det store Billede af successiv Udvikling, det opruller for Tanke og Fantasi, men ogsaa, og ikke mindst, ved den Bevægelse og det Liv, den vilde vække som metodisk Princip ved at fremkalde Undersøgelser paa den sammenlignende Anatomis Omraade, saavelsom af Instinkt og Arvelighed og endeligt ved dens Indflydelse paa hele Verdensanskuelsen. Han skrev allerede 1837, kort efter Hjemkomsten fra den store Rejse, der skaffede ham det vigtigste Stof til hans Hypotese: „Min Teori vilde vække Interesse for sammenlignende anatomisk Undersøgelse af levende og fossile Former; den vilde lede til Studier over Instinkt og Arvelighed, ogsaa aandelig Arvelighed, — til en hel Filosofi."

Vi kunne skelne mellem fire forskellige Synspunkter, fra hvilke Darwins Forskning faar filosofisk Betydning.

Udviklingshypotesen er ældre end Darwin, ja, den er en af den menneskelige Tankes ældste Gætninger. I det attende Aarhundrede fremsattes den paa en interessant Maade af Diderot og Lamettrie. Kant hyllede den (som det ses af hans Afhandling „Muthmaaslicher Anfang des Menschengeschlechts" 1786), skønt han i „Kritik der Urteilskraft" (1790) tager kritisk Forbehold. Som vi senere skulle se, fremtræder den ogsaa hos forskellige Filosofer i den første Halvdel af det nittende Aarhundrede. I Fortalen til „Arternes Oprindelse" har Darwin selv omtalt de Naturforskere, der vare hans Forgængere. — Men han fremsatte den gamle Hypotese paa saa energisk og grundig en Maade, at den maatte tildrage sig Opmærksomhed hos alle tænkende Mennesker i langt større Grad end før.

Og dette fører os over til det andet Punkt. I langt højere Grad end sine Forgængere, selv en Lamarck, har han søgt at finde et Grundlag for Hypotesen i bestemte Kends-
[204] gerninger. Den nyere Naturvidenskab begyndte med Fordringen om, hvad Kepler og Newton kaldte vera causa, d. v. s. med det Princip, at den Aarsag, til hvilken et Fænomen henføres, skal kunne paavises i Erfaringen, ligesaavel som selve det Fænomen, der skal forklares. Dette store Princip søgte Darwin at fyldestgøre ved Hjælp af det rige Materiale, han forskaffede sig ved sine Iagttagelser, sine Forsøg og sin Læsning. Han har ikke blot fornyet en gammel Hypotese, men har set Nødvendigheden af at grunde den paa bestemte Erfaringer. Om den specielle Aarsag, hvorpaa han grundede sin Forklaring af Arternes Oprindelse, — den „naturlige Udvælgelse" — er den sande Aarsag, er nu Genstand for Tvivl og Undersøgelse. Han havde selv sine Tvivl i denne Henseende, og den Kritik, der er rettet imod hans Hypotese, rammer mere „Darwinismen" end Darwin selv. Ved sin utrættelige Søgen efter erfaringsmæssige

Støttepunkter har han været et Forbillede endog for sine Modstandere. Han har nødt dem til at tænke over Livets Problemer paa en anden Maade og efter andre Metoder end før.

Hvad enten nu den specielle Aarsag, som Darwin henviste til, er fyldestgørende eller ikke, saa maa den vigtigste Del af den Indflydelse, Darwin har udøvet paa den almindelige Tænkemaade, føres tilbage til den. „Kampen for Tilværelsen" eller „naturlig Udvælgelse" ere Principer, der have fundet Anvendelse paa alle Omraader. Ganske vist har senere Forskning fundet større Spring („Mutationer"), mere Diskontinuitet i Udviklingen, saaledes som den fremtræder for Iagttagelse og Forsøg, end Darwin antog. Han troede paa Betydningen af smaa Variationer, der kunde opsummeres. Og det er endvidere — ved den experimentale Metode, der i den nyeste Biologi har afløst Darwins mere historiske Metode — blevet godtgjort, at de éngang frembragte Typer frembyde stor Fasthed, idet Ændringerne („Fluktuationerne") bevæge sig indenfor bestemte Grænser. Problemerne ere blevne skærpede, baade med Hensyn til Variationer og med Hensyn til Arveligheden. Livets indre Betingelser have i begge Henseender vist sig at besidde større Selvstændighed, end Darwin forudsatte i sin Teori, — skønt han atter og atter udtalte, at Aarsagen til Variationerne var ham en *[205]* stor Gaade, „et saare vanskeligt Problem", og at Kampen for Tilværelsen kun kunde virke under Forudsætning af, at Variationerne allerede existerede. Men trods Alt var det af den største Betydning, at Darwin gav sin Tidsalder et saa levende Indtryk af den Kamp for Tilværelsen, der gaar for sig overalt, og som selv de højeste Former og Idealer maa bestaa. Den filosofiske Betydning af denne Tanke staar og falder ikke med Afgørelsen af det Spørgsmaal, om den kan afgive en tilstrækkelig Forklaring af Arternes Oprindelse. Den har en selvstændig, positiv Interesse for Enhver, der vil iagttage Livet og Virkeligheden paa fordomsfri Maade.

Endelig har det sin Interesse at se, at Darwin ved at betone Kampen for Tilværelsen staar som en ægte engelsk Tænker. Han fortsætter en Tankegang, som allerede Hobbes og Malthus havde begyndt. Og ogsaa i sin kritiske Holdning overfor Artsbegrebet havde han engelske Forgængere — i Middelalderen Occam og Duns Scotus, i det attende Aarhundrede Berkeley og Hume. Som Moralfilosof er han en Tilhænger af den Retning, der repræsenteres af Hutcheson, Hume og Adam Smith. — Netop fordi han ikke er Filosof i Ordets snevrere Betydning, har det sin Interesse at se, at hans Tænkning har samme Karakter, som hans Folks fremragende Filosofer. —

Den speciellere Undersøgelse af Darwins Indflydelse paa Filosofien vil jeg begynde med en Karakteristik af den Maade, paa hvilken Filosofien stillede sig til Udviklingsbe-

grebet paa det Tidspunkt, da „Arternes Oprindelse“ udkom. Derefter vil jeg undersøge de Virkninger, Udviklingslæren, og specielt Ideen om Kampen for Tilværelsen har øvet og naturligt maa øve paa Drøftelsen af filosofiske Problemer.

II.

Da „Arternes Oprindelse“ udkom for halvhundrede Aar siden, herskede den romantiske Spekulation, Schellings og Hegels Filosofi, endnu paa Fastlandet, medens Positivismen, Comte's og Stuart Mill's Filosofi, var den mest indflydelsesrige Tankeretning i England.

[206] a. Den tyske speculative Filosofi talte Meget om Udvikling og mente at være en „Udviklingsfilosofi“. Men Ordet Udvikling er da at tage i ideel, ikke i bogstavelig Betydning. For den spekulative Tankegang dannede Naturens Former og Typer et System af Tanker, indenfor hvilket hver enkelt Form gennem kontinuerlige Overgange kunde føre os over til de andre Former. Det var et klassifikatorisk System, der blev betragtet som en guddommelig Tanke- eller Billedverden, indenfor hvilken der kunde foregaa Metamorfoser af analog Beskaffenhed som de, der foregaa, naar i Digterens Fantasi det ene Billede gennem umærkelige Forandringer gaar over til det andet. Af denne Art var Goethe's Forestilling om Udvikling i hans „Metamorphosen der Pflanzen und der Thiere“; det er derfor urigtigt at kalde ham en Forløber for Darwin. Schelling og Hegel nærede den samme Anskuelse. Hegel har udtrykkeligt forkastet Forestillingen om en virkelig Udvikling i Tiden som plump og materialistisk. „Naturen“, siger han, „er at betragte som et System af Trin, det ene Trin nødvendigt udspringende af det andet og udtrykkende dettes egentlige Sandhed, — ikke saaledes at det ene Trin paa naturlig Maade frembringes af det andet, men i den indre Tanke, der er Naturens Grund. Kun Tanken kan have en Metamorfose, ti al Udvikling er en Forandring i Tanken ... Det har været en upassende Forestilling i ældre og nyere Naturfilosofi at betragte Omdannelsen og Overgangen fra en Form eller Sfære i Naturen til en anden som en udvortes virkelig Produktion“. (Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften § 249).

Den eneste af Romantikens Filosofer, der troede paa en virkelig historisk Udvikling, var Oken (Lehrbuch der Naturphilosophie. 1809). I Danmark blev — i udtrykkelig Modsætning til tysk Spekulation — Udviklingens historiske Virkelighed hævdet af Treschow (Elementer til Historiens Filosofi 1812) og af Sibbern (Spekulativ Kosmologi 1846), ligesom fra et mere naturvidenskabeligt Udgangspunkt af Olufsen (Om Menneskets Rolle i den fysiske Verden. 1822). —

Schopenhauers Filosofi havde en mere realistisk Karakter end Schellings og Hegels, hans Antipoder, skønt ogsaa han tilhører den romantiske Tankeretning. Hans fysiologiske og psykologiske Anskuelser havde udviklet sig under stærk Indflydelse *[207]* af franske Naturforskere og Filosofer, især Cabanis og Lamarck. Han priser „den uforglemmelige Lamarck", fordi han lagde saa stor Vægt paa „Villien til at leve". Men han afviser som „en forunderlig Vildfarelse" den Forestilling, at Dyrenes Organer skulde have naat deres nuværende Fuldkommenhed gennem en Udvikling i Tiden, i Løbet af utallige Generationer. Det var, mente han, en Følge af den samtidige franske Filosofis lave Standpunkt, at Lamarck kunde hylde Forestillingen om en successiv Tilblivelse af de levende Væseners Arter (Über den Willen in der Natur. 1836). —

b. Den positivistiske Tankeretning var paa sin Vis ikke gunstigere stemt for Antagelsen af en virkelig Udvikling end den romantiske Skole. Den vilde holde sig til de positive Fakta eller Grupper af Fakta og nærede Betænkelighed ved vidtgaaende Hypoteser. Comte lagde stor Vægt paa Forskellen, Diskontinuiteten mellem de forskellige Erfaringsomraader saavelsom inden for hvert enkelt Omraade. Ligesom han betragtede ethvert Forsøg paa at forminske Antallet af fysiske Naturkræfter som uvidenskabeligt, saaledes forkastede han ganske Lamarcks Hypotese om Arternes Udvikling. Artsbegrebet vilde i hans Øjne helt miste sin Betydning, dersom man antog en Overgang fra den ene Art til den anden under Livsforholdenes Indflydelse. Hans Disciple (Littré, Robin) fortsatte overfor Darwin den Polemik, deres Mester havde begyndt overfor Lamarck.

Stuart Mill, der repræsenterer den empiriske eller positivistiske Bevægelse i Erkendelsesteorien, grundede — ligesom hans engelske Forgængere fra Locke til Hume — sin Erkendelsesteori og sin Etik paa det enkelte Individs Erfaring. Han sympatiserede med Teorien om alle Individers oprindelige Enshed og udledte deres Forskelligheder (paa hvilke han praktisk lagde stor Vægt) af Indflydelsen af Erfaring og Opdragelse, idethele af fysiske og sociale Aarsager. Han antog en Udvikling for det enkelte Individs Vedkommende, og indenfor Menneskeslægten antog han en Udvikling, der betingedes ved sociale Fremskridt; men han antog ingen biologisk-fysiologisk Udvikling af Arter. *[208]* Han nærede Frygt for, at Antagelsen af Arvelighed skulde føre tilbage til den gamle Lære om medfødte Ideer. —

Darwin var mere Empiriker end Comte og Mill; hans Erfaringer lærte ham, at der var en dybere Sammenhæng, end de kunde finde. I langt højere Grad end før viste sig nu det enkelte Individs Natur og Skæbne indvævet i Slægtens og i hele Naturens store Livsbevægelse. Og den Sammenhæng, som saa mange idealistiske Tænkere ene havde

kunnet finde i Ideernes Verden, den indførte han i den i Erfaringen givne Naturs Verden.

III.

Darwins energiske Fornyelse af den gamle Udviklingslære fik netop sin store Betydning ved at styrke Overbevisningen om en virkelig Sammenhæng i Verden, om Kontinuitet i Formernes og Begivenhedernes Række. Den var en god Støtte for Alle, der byggede deres Livsopfattelse paa videnskabelig Grund. I Forening med den nys opdagede Lov om Energiens Bestaaen, og idethele med den nye Æra, der begyndte for Naturvidenskaben omkring 1840, medvirkede den til at fremkalde den store realistiske Strømning, der karakteriserede de sidste Tiaar af det nittende Aarhundrede. Efter den romantiske Bevægelses Stansning ønskede man at have fast Grund under Fødderne, og Virkeligheden kundgjorde sig paa en mere eftertrykkelig Maade end i den romantiske Periode. Det havde været Hegel en let Sag at proklamere, at „det Virkelige" var „det Fornuftige", og at „det Fornuftige" var „det Virkelige". Virkeligheden selv existerede for ham kun i den ideale Fornufts Omtydning, og hvad der ikke kunde gaa op i Tankens højere Enhed, var for ham kun et Eksempel paa „Naturens Mangel paa Evne til at fastholde Tanken". Men nu nødtes man til at danne sine Begreber efter Naturen og til ikke paa Forhaand at være altfor sikker paa det System af Kategorier, man har dannet sig. Og denne ny Hengivelse til Naturen havde sin Belønning i sig selv, ti de
[209] nye Synspunkter lærte netop, at Naturen „fastholdt Tanken", selvom det ikke var den Tanke, vi paa Forhaand havde dannet os. —

Filosofisk set maatte det blive et Hovedspørgsmaal, hvorvidt den nye Opfattelse var forenelig med en idealistisk Opfattelse af Livet og Tilværelsen. Der var dem, der proklamerede, at vi nu ikke behøvede anden Filosofi end Loven om Stoffets og Kraftens Bestaaen og om det organiske Livs naturlige Udvikling. Tilværelsen skulde være fuldstændigt forklaret ved den materielle Naturs Love. Men de mest fremragende Tænkere saa, at Sagen ikke var saa simpel. De saa det som en Opgave at give den nye Lære dens rette Plads i hele Livs- og Verdensanskuelsen og at undersøge, hvilke Forandringer de gamle Forestillinger maatte undergaa, naar de skulde bringes i Harmoni med de nye Kendsgerninger.

Den realistiske Karakter af Darwins Teori bestod ikke blot i Ideen om sammenhængende naturlig Udvikling, men ogsaa — og ikke mindst — i den Aarsag, der antoges at føre det organiske Liv fremad fra Trin til Trin. I Forestillingen om Kampen for Livet laa det, at Intet kunde bestaa, som ikke formaaede at hævde sig overfor de givne

Betingelser. Den indre Værdi var ikke det Afgørende. Her blev Idealismen sat paa sin haardeste Prøve. Den sammenhængende Udvikling kunde maaske opfattes i Analogi med Tankernes indre Udvikling i Sjælen (og det var netop paa en saadan Analogi, Romantikens Filosofi var grundet, uden at være sig det bevidst); men i Nødvendigheden af Evnen til at kæmpe med de ydre Betingelser syntes Realismen at melde sig i sin mest brutale Form. Enhver idealistisk Opfattelse maatte da spørge sig selv, hvorledes den kunde kæmpe for Livet med den nye Lære.

Jeg vil give en kort Karakteristik af den Stilling, ledende Tænkere i de europæiske Hovedlande indtog overfor dette Spørgsmaal.

a. Herbert Spencer var den Filosof, der ved sit tidligere Tankearbejde var mest forberedt til at optage Darwins Lære som en Del af sin Verdensanskuelse. Allerede i sin Ungdom var han gennem en Kritik af de Indvendinger, der rettedes mod La- *[210]*
marck, bleven Tilhænger af Udviklingslæren. I „Social Statics“ (1850) dannede den Baggrund for Skildringen af Menneskelivets og Civilisationens Udvikling. I Aaret 1852 skrev han en Afhandling om Udviklingshypotesen, i hvilken han bestemt hævdede, at Artsforskelligheder ligesaavel som individuelle Forskelligheder vare Frugten af Udvikling. I den første Udgave af sin Psykologi (1855) gjorde han et Skridt, der bragte ham i Modsætning til den ældre engelske Skole (fra Locke til Mill), idet han anerkendte et organisk Grundlag for Individets aandelige Udvikling, et Grundlag, der var blevet til i Løbet af Generationer gennem Arvelighed af erhvervede Egenskaber, saa at Individets Natur og Funktioner kun kunne forstaas, naar man ser det i dets Sammenhæng med hele Slægtens Liv. I Aaret 1857 fremsatte han, i en Afhandling om „Fremskridtet“, Differentiationens Lov som en Lov for al Udvikling, der bekræftedes ved Exempler fra alle Erfaringsomraader, saa at Arternes Udvikling kun var et enkelt Exempel. Om den Virkning, Fremkomsten af Darwins „Arternes Oprindelse“ havde paa hans Tankegang, skriver han i sin Selvbiografi: „Indtil den Tid havde jeg trot, at den eneste Aarsag til organisk Udvikling var Arveligheden af funktionelt frembragte Ændringer. „Arternes Oprindelse“ gjorde mig det klart, at jeg havde Uret, og at den største Del af Kendsgerningerne ikke kunde forklares paa den Maade. Men det at faa Bekræftelse for Teorien om den organiske Udvikling var naturligvis en ny Støtte for den almindelige Udviklingsfilosofi, som alle mine Tanker vare optagne af.“ — I Stedet for det billedlige Udtryk „naturlig Udvælgelse“ indførte Spencer Udtrykket „de mest Egnedes Overleven“ (survival of the fittest), der optoges baade af Darwin og af Wallace.

Under Udarbejdelsen af sin Udviklingsfilosofi fandt Spencer, at Differentiation

ikke var det eneste Synspunkt for Udviklingen. I sine simpleste Former bestaar Udviklingen blot i en Koncentration, idet Elementer, der hidtil forekom spredte, samles til et Hele og miste deres selvstændige Bevægelse. Differentiation opstaar, naar mindre Helheder blive til indenfor et større Hele. Og den højeste Form for Udvikling naas,
[211] naar der opstaar en Harmoni mellem Koncentrationen og Differentiationen indbyrdes, en Harmoni, som Spencer kalder Bestemthed (determination), og som han definerer som en bevægelig Ligevægt. Her havde han tillige fundet en Forklaring af Udtrykket „de mest Egnedes Overleven". „Ethvert levende Væsen", siger han, „frembyder en saadan bevægelig Ligevægt, idet dets Liv bestaar i en Gruppe af Funktioner i indbyrdes Ligevægt (a balanced set of functions). Omstødelsen af denne bevægelige Ligevægt er, hvad vi kalde Død. Nogle Individer i en Art ere saaledes beskafne, at deres bevægelige Ligevægt mindre let omstødes end andres, og det er de mest Egnede, der overleve de andre, eller, i Darwins Sprog, de Udvalgte, som Naturen bevarer". — Ikke blot paa det organiske Livs Omraade, men paa alle Omraader er ifølge Spencer Udviklingens Højdepunkt karakteriseret ved en saadan Harmoni, ved at frembyde bevægelig Ligevægt.

Spencers Analyse af Udviklingsbegrebet paa Grundlag af en stor Mangfoldighed af Exempler har gjort dette Begreb klarere og bestemtere end før. Dets Indhold er de tre Elementer Koncentration, Differentiation og Harmoni. Naturligvis maa et Begreb, der skal gælde for alle Erfaringsomraader, have en abstrakt Karakter, og strengt taget er der kun en Analogi mellem dets Former paa de forskellige Omraader, f. Ex. mellem aandelig og materiel Udvikling, og mellem organisk og uorganisk Udvikling. Men denne Indvending er ikke af Betydning, da intet almindeligt Begreb kan udtrykke mere end Analogier mellem de forskellige Fænomener, det gælder for. Naar Spencer definerer Udvikling i simpleste Form som Koncentration af Stof og Adspredelse af Bevægelse, henter han sine Udtryk fra den materielle Verden. Men da han — ikke altid i konsekvent Gennemførelse[1)] — antog en Korrespondens af det Aandelige og det Materielle, kunde han meget vel give hint Udtryk indirekte Betydning for den aandelige Udviklings Vedkommende. Spencer har stedse, og efter min Mening med
[212] fuld Ret, afvist Betegnelsen Materialisme for sin Lære. Han er ikke mere Materialist end Spinoza var. Tydeligst har han udtalt sig i sine „Principles of Psychology" (§ 63): „Skønt det synes lettere at føre den saakaldte Materie tilbage til den saakaldte Aand, end at føre den saakaldte Aand tilbage til den saakaldte Materie (hvilket Sidste endog

[1)] Smlgn. et Brev til Spencer fra mig 1876, som nu er trykt hos *Duncan*, Life and Letters of Herbert Spencer, p. 178.

er aldeles umuligt), saa kan dog ingen Tilbageførelse føre os ud over vore Symboler". — Disse Ord lede os naturligt over til en Gruppe af Tænkere, hvis Udgangspunkt er den aandelige Udvikling. Der er dog endnu et Punkt i Spencers Filosofi, som maa omtales.

Spencer grundede sine Udviklingslove paa sammenlignende Erfaring, men han var overbevist om, at de kunde udledes af Loven om Kraftens Bestaaen. En saadan Udledning er maaske mulig for de mere elementære Former for Udvikling, Koncentration og Differentiation, men ikke for den højeste Form, der bestaar i Harmonien mellem disse to Former. Spencer kan ligesaa lidt udlede Nødvendigheden af harmoniske Helheder, „bevægelige Ligevægtsforhold", som Hegel kunde garantere de „højere Enheder", i hvilke alle Modsigelser skulde være forsonede. Udviklingslæren har i Spencers Hænder faaet en mere afgjort optimistisk Karakter end i Darwins. — Om Darwins Forhold til Modsætningen mellem Optimisme og Pessimisme skal jeg senere hen tale.

b. Medens Spencers Udgangspunkt toges i den ydre Erfaring, var biologisk eller kosmologisk, idet aandelig Udvikling opfattedes i Analogi med fysisk Udvikling, tog en Gruppe af Tænkere — i Tyskland Wundt, i Frankrig Fouillée, i Italien Ardigò — hver paa sin Vis deres Udgangspunkt i aandelig Udvikling som oprindelig Kendsgerning og som Type for al Udvikling; Darwins Hypotese kommer saa ogsaa her ind som Bekræftelse og som specielt Exempel. Disse Tænkere finde Udviklingens Kontinuitet mest fremtrædende i aandelig Udvikling, og det er et Motiv for dem til at spørge efter en tilsvarende Kontinuitet paa det materielle, særligt det organiske Omraade.

For Wundt og Fouillée staar Villiesbegrebet i første Række. I Villieslivets Overgang fra blind Trang til bevidst Valg finde de Typen for al Udvikling, og Lamarcks og Darwins Teorier benyttes til at støtte den Antagelse, at der i Naturen er en Tendens *[213]* til Udvikling i stadig Vexelvirkning med ydre Forhold. Kampen for Livet er her kun en underordnet Kendsgerning. Dens tilsyneladende Fremhersken forklares ved, at medens det er let at paavise ydre Forholds Indflydelse, kunne de indre Betingelser kun sluttes fra deres Virkninger og falde ikke umiddelbart i Øjnene. — For Ardigò var det Tankens Udvikling, der var Udgangspunkt og Type. Enhver videnskabelig Hypoteses Historie frembyder en Overgang fra det Ubestemte (indistinto) til det Bestemte (distinto), og en saadan Overgang er karakteristisk for al Udvikling, hvilket Ardigò søger at paavise i en Række af Arbejder. Modsætningen mellem indistinto og distinto svarer til Spencers Modsætning mellem Koncentration og Differentiation. Hypotesen om Artsforskellighedernes Opstaaen fra simplere Former er da et specielt

Exempel paa Udviklingens almindelige Lov.

I Wundts og Fouillée's Anskuelser finde vi Idealismens Grundtanke: aandelige Fænomener som Udtryk for Tilværelsens inderste Væsen. Forskellen fra den ældre (speculative) Ideaalisme beror paa den stærke Vægt, der nu lægges paa Udvikling som en real, historisk Proces, der gaar for sig under stadig Brydning med ydre Forhold. Den romantiske Frygt for Realiteten er brudt. Der er ingen Tvivl om, at Darwins stærke Betoning af Kampen for Tilværelsen som uundgaaelig Betingelse for Udvikling har været væsentligt medvirkende til at føre Filosofien tilbage til Virkeligheden fra de rene Ideers Verden. — Ardigò's Filosofi fremtræder derimod som en Fortsættelse og Uddybning af Positivismen, skønt den italienske Tænker kom til sit Synspunkt uafhængigt af den fransk-engelske Positivisme. Han hævder en kontinuerlig Udvikling i Modsætning til Comte's og Mill's Diskontinuitetsfilosofi. Fra Wundt og Fouillée afviger han ved at opfatte aandelig Udvikling ikke som en umiddelbar Aabenbaring af Tilværelsens inderste Væsen, men kun som et enkelt Exempel paa Udvikling, — ganske vist det lettest tilgængelige Exempel.

c. De franske Filosofer Boutroux og Bergson lægge større Vægt paa Forskellen
[214] mellem aandelig og materiel Udvikling end de hidtil omtalte Tænkere gøre. Hvad der for den umiddelbare, fra al Reflexion rensede Anskuen staar som en kontinuerlig, gennem kvalitative Ændringer forløbende Udvikling, bliver for den ydre, til Tids- og Rumsforskelle bundne Opfattelse, paa hvilken Naturvidenskaben bygger, stedse udstykket i Fragmenter, der paa mekanisk Vis bringes i Forbindelse med hverandre. For Bergson ligger der til Grund for al Udvikling en uvilkaarlig Fremstræben (élan de vie), der for den stedse brudstykkeagtige Iagttagelse og den opløsende Reflexion fremtræder som en udvortes Mangfoldighed af Elementer og Processer. Selve Begrebet Materie i dets videnskabelige Form er Produkt af den Opløsning, al videnskabelig Eftertanke maa foretage af det umiddelbart Givne. — I denne Opfattelse, der behersker Bergsons Filosofi, er den skarpeste Modsætning udtrykt mellem Udviklingens indre og ydre Betingelser: paa de indre Betingelsers Omraade umiddelbar (spontan) Opstaaen af kvalitative Former, — paa de ydre Betingelsers Omraade Diskontinuitet og mekanisk Kombination.

Det er saaledes i en Mangfoldighed af Former, at Udviklingslæren har paavirket Filosofien. Den har ladet idealistiske Tænkere berigtige deres Forhold til den virkelige Verden, og den har ført positivistiske Tænkere til at finde nøjere Sammenhæng mellem de Kendsgerninger, paa hvilke de bygge deres Anskuelser. Og den har faaet os alle til at aabne vore Øjne for nye Muligheder — gennem de foreløbigt uforklarlige Variationer,

der ere Betingelse for al Udvikling. Dette sidste Punkt er af særlig Interesse. Dybere end spekulativ Filosofi og mekanisk Naturvidenskab saa i deres Triumf, faa vi Øje paa nye Strømninger, hvis Kilder og hvis Love vi skulle opdage. Skarpest fremtræder dette i Hugo de Vries' Mutationsteori, der kun er en stærkere Betoning af et Hovedpunkt i Darwinismen, Variationernes Uforklarlighed. Det har sin Interesse at se, at et analogt Problem er kommet frem i Fysiken ved Opdagelsen af de radioaktive Fænomener og i Psykologien ved Antagelsen af sjælelige Nydannelser (hos Boutroux, William James og Bergson). Fra dette Synspunkt opfordre Darwins Ideer, saavel som de analoge Ideer *[215]* paa det fysiske og psykologiske Omraade, til nye Undersøgelser om vor Erkendelses første Principer, deres Grundlag og deres Værdi. Paa den anden Side opfordrer hans Teori om Kampen for Tilværelsen til at drøfte Betingelserne og Udsigterne for de menneskelige Livsformers og Værdiers Bestaaen. Det er ikke nok at haabe (eller frygte) Opstaaen af nye Former; vi maa ogsaa undersøge Muligheden af at hævde de Former og Idealer, der hidtil have været Grundlag for Menneskelivet. Darwin har her givet sin Tidsalder den alvorligste og mest indtrængende Lærdom. Denne Side af hans Teori er af særlig Interesse for nogle specielle filosofiske Problemer, som jeg nu skal gaa over til.

IV.

Blandt de filosofiske Problemer staar Erkendelsesproblemet mere og mere i Forgrunden. Det er da naturligt at spørge, hvilken Stilling Darwin og den Hypotese, hvis mest fremragende Repræsentant han er, indtager til dette Problem.

Darwin har fremsat en Hypotese. Men enhver Hypotese vindes ved Slutning fra visse Forudsætninger, og enhver Slutning beror igen paa den menneskelige Tænknings almindelige Principer. Udviklingshypotesen forudsætter altsaa den menneskelige Tænkning og dens Principer. Og det er ikke blot de abstrakte logiske Principer, f. Ex. at det Selvmodsigende ikke kan være sandt, der forudsættes. Ti Udviklingshypotesen vil ikke blot være en formel Ordning af Fakta, men vil udtrykke den Lov, der gælder for en virkelig Proces. Den forudsætter da, at det virkeligt Givne, — alt det i vor Erkendelse, som vi ikke selv frembringe, men overfor hvilket vi forholde os overvejende modtagende, — underligger Love, som idetmindste ere analoge med vor Tænknings Love. Med andre Ord, den forudsætter Aarsagsprincipets Gyldighed. Dersom organiske Arter kunde opstaa uden Aarsag, vilde der ikke være Brug for nogen Hypotese. Kun naar vi antage Aarsagsprincipets Gyldighed, er der overhovedet et Problem at løse.

[216] Medens Darwinismen har havt stor Indflydelse paa Filosofien, forsaavidt denne stræber efter en videnskabelig Verdensanskuelse, staa vi her overfor et Synspunkt, det erkendelsesteoretiske, hvorfra Filosofien ikke blot staar uafhængig af Naturvidenskaben, men endog gaar dybere ned end nogetsomhelst naturvidenskabeligt Resultat.

Maaske vil man herimod stille følgende Betragtning. De levende Væseners Evner og Funktioner kunne kun bestaa (eller maaske endog opstaa), naar de frembyde en vis Overensstemmelse med de Betingelser, under hvilke Kampen for Tilværelsen skal gaa for sig. Selve den menneskelige Tænkning er at betragte som en Variation eller en Mutation, der har vist sig istand til at bestaa og overleve. Er saa ikke Erkendelsesproblemet løst ved selve Udviklingshypotesen? Allerede før „Arternes Oprindelse" udkom, havde Spencer opfattet Sagen paa en lignende Maade. For Individet, sagde han, gives der et Apriorisk, et oprindeligt Grundlag for hele det aandelige Liv; men hvad hele Slægten angaar, ere alle Evner opstaaede og have udviklet sig i Vexelforhold med de ydre Forhold. Erkendelsen betragtes da her fra det praktiske Synspunkt, som et Vaaben i Kampen for Livet, — et Organ, der har været i stadig Brug i utallige Generationer. I de senere Aar gaar den økonomiske eller pragmatiske Erkendelseslære, som er fremsat af Avenarius og Mach i Tyskland og af James i Amerika, i samme Retning. Videnskaben — siges der — hævder kun de Grundsætninger og Forudsætninger, som ere nødvendige for at kunne orientere sig i Verden paa den simpleste og klareste Maade. Alle Antagelser, der ikke kunne anvendes i Erfaringen og i praktisk Arbejde, ville efterhaanden forsvinde som overflødige.

I disse Synsmaader er der gjort en slaaende og betydningsfuld Anvendelse af Ideen om Kampen for Tilværelsen paa den menneskelige Tænknings Udvikling. Det er sandt, at Tanken maa, ligesaavel som alt Andet i Verden, kæmpe for Livet. Men hele denne Betragtning hører til Erkendelsens Biologi eller Psykologi, ikke til Erkendelsesteorien, hvis Opgave det ikke er at undersøge Erkendelsens faktiske, historiske Oprindelse og
[217] Udvikling, men at drøfte dens Gyldighed. Enhver Hypotese, der vil forklare Erkendelsens historiske Oprindelse og Udvikling, er selv *Genstand* for Erkendelsesteorien, fordi den arbejder med den menneskelige Tænknings Former og Principer. Længere tilbage end til disse Former og Principer kunne vi ikke komme. Det er Erkendelsesteoriens Opgave at undersøge, hvilke disse Former og Principer ere, der danne de sidste Forudsætninger for al Begrundelse, og som derfor selv ikke kunne begrundes. — I min „Psykologi" (VII C, 3), og allerede i min Bog „Den engelske Filosofi i vor Tid" (1874), har jeg kriticeret Udviklingsteoriens Anvendelse paa Erkendelsesproblemet.

Men der er en anden Side af Problemet, som maaske er af større Betydning, og

som Erkendelsesteorien i Almindelighed overser. Naar der kan opstaa nye Variationer i den organiske Verden, maaske ogsaa i den uorganiske, stilles der den menneskelige Tænkning nye Opgaver. Spørgsmaalet bliver da, om Tænkningen raader over Former, der kunne rumme det nye Stof. Vi røre her ved en Forudsætning, som Erkendelsesteoriens store Mester ikke belyste. Kant forudsatte trygt, at der af den dunkle Kilde, han kaldte „Tingen i sig selv", ikke kunde fremvælde andet Stof end saadant, som kunde finde sin rationelle Ordning i vore Erkendelsesformer. Han omtaler Muligheden af andre Former end de menneskelige, og han advarer os mod den dogmatiske Antagelse, at den menneskelige Opfattelse af Tilværelsen skulde være absolut og udtømmende. Men han synes at være ganske sikker paa, at „Tingen i sig selv" virker konstant og konsekvent og stedse kun giver os Noget, som vore Evner kunne magte. Denne Forudsætning udsprang af Kants rationalistiske Tendens; men der kan ikke gives nogen Begrundelse af den. Udvikling og rationel Sammenhæng staar i en stadig Modsætning til hinanden. Til det Nye skal der først søges en Plads i Tankens Verden, og kan den altid findes? Evolutionisme og Systematiseren kunne aldrig bringes i definitiv Harmoni med hinanden. Udviklingen kan stedse sønderbryde de Former, som Systemet danner.

Darwin selv erfarede den store Forskel, det gør, om man betragter Variationerne som Udviklingsteoretiker eller som Systematiker. Naar han arbejdede paa sin Udvik- *[218]*
lingslære, var han saare glad over at finde Variationer; men de vare Hindringer for ham, naar han, som i Arbejdet paa sit Værk om Rankefødderne, vilde optræde som Systematiker. Han siger i et Brev: „Jeg havde trot, at samme Dele indenfor samme Arter, mere end Tilfældet er med Rankefødderne, vilde ligne Ting, der ere støbte i samme Form. Systematisk Arbejde vilde være let, hvis det ikke var for disse forbandede Variationer, over hvilke jeg nok glæder mig som spekulativ Forsker, men som jeg hader, naar jeg skal systematisere." — Darwin kunde vel ogsaa blive vred paa Variationerne som Evolutionist, men saa var det, fordi han ikke kunde forklare deres Opstaaen, ikke fordi han ikke kunde klassificere dem. „Dersom," siger han i et andet Brev, „ydre Forhold, som jeg maa antage, frembringe meget liden direkte Virkning, hvad Djævelen bestemmer da hver enkelt særlig Variation?" —

Hvad Darwin her har erfaret paa sit særlige Omraade, gælder for al Erkendelse. Al Erkendelse er systematisk, forsaavidt den stræber efter at stille Fænomenerne i aldeles bestemte Forhold til hverandre indbyrdes. Men Systematiseringen kan aldrig blive fuldstændig. Og her har Darwin bidraget Meget til at gøre Verden større for os. Han har vist os, at der i Naturen virker Kræfter og Tendenser, der gøre absolute

Systemer umulige, samtidigt med, at de give os nye Emner og nye Problemer. Der er stadigt Plads for, hvad Lessing kaldte „den stadige Stræben efter Sandhed", medens „absolut Sandhed" er uopnaaelig, saalænge Livet og Erfaringen fortsætte deres Løb. —

Der er her endnu en Ting at mærke. Som tidligere omtalt, har den nyere Forskning godtgjort, at den naturlige Udvælgelse eller Kampen for Tilværelsen ikke forklarer Arternes Oprindelse. Hugo de Vries skelner mellem partielle og embryonale Variationer, eller mellem Variationer og Mutationer, saaledes at kun de sidstnævnte ere arvelige og derfor af Betydning for Opstaaen af nye Arter. Men Existensen af Variationer har ikke blot Betydning for Problemet om Arternes Oprindelse; den har en mere
[219] omfattende Betydning. Et Væsen mister ikke sin Betydning for vor Erkendelse, fordi dets Egenskaber ikke ere arvelige. I hvert Tilfælde hos de højere organiske Væsener staa individuelle Ejendommeligheder mere og mere som selvstændige Genstande for vor Interesse. Det er ikke blot Arternes, men ogsaa Individernes Biografier, vi interessere os for[1)]. Vor Erkendelse søger at finde Loven for hvert enkelt Individs Udvikling. Som Leibniz forlængst har sagt: Individualitet bestaar netop i Loven for et Væsens Forandringer (la loi de changement fait l'individualité de chaque substance). Der er her en Verden, som er næsten ny for Videnskaben, idet denne hidtil overvejende har beskæftiget sig med almindelige Love og Former. Men almindelige Love og Former ere tilsidst kun Midler til at forstaa de individuelle Fænomener, i hvis Natur og Skæbne en Mangfoldighed af Love og Former samvirke[2)]. Betydningen heraf vil vise sig i det Følgende.

V.

Der var Mange, hvem Darwins Teori om den naturlige Udvælgelse eller Kampen for Tilværelsen forekom at forandre hele Livsopfattelsen, og især alle Betingelser for etiske Ideers Gyldighed. Naar kun det bestaar, der kan tillempes efter de givne Forhold, hvorledes vil det saa gaa med vore Idealer, vor Maalestok for Godt og Ondt? Blinde Kræfter synes at regere, og det synes blot at komme an paa at optræde saa hensynsløst som muligt. Darwinismen — siger man — har proklameret Brutaliteten. Den eneste afgørende Forskel synes nu at være den mellem den Sunde, Kraftige og

[1)] Den nye Videnskab, som kaldes Økologi (Læren om Plantesamfund, deres Husholdning og Forhold til Omverdenen), staar imellem Arternes og Individernes Biografi. Smlgn. *Warming: Om Planterigets Livsformer* (Universitetsprogram 1908) p. 76, og *Drude's* og *Robinson's* Foredrag om Ecology paa Kongressen i St. Louis. (Congress of Arts and Science). St. Louis 1904 V p. 177—206.

[2)] Se herom mit Værk: *Den menneskelige Tanke, dens Former og dens Opgaver* p. 222—226 og p. 338—343. (Senere Anmærkning).

Lykkelige paa den ene Side, den Syge, Svagelige og Ulykkelige paa den anden Side, *[220]* og ethvert Forsøg paa at mildne denne Forskel synes at maatte føre til almindelig Slappelse. Blandt dem, der fortolkede Darwinismen paa denne Maade, var der Nogle, der følte en æstetisk Nydelse ved at betragte Hensynsløsheden og Energien i den store Tilværelseskamp, og som tillige ventede Virkeliggørelsen af en højere Mennesketype ad denne Vej; saaledes Nietzsche (idetmindste i nogle af hans Skrifter). Andre, som Dühring og Kropotkin, fandt samme Konsekvenser i Darwinismen, men betragtede netop dette som en af de stærkeste Indvendinger imod den.

En saadan Fortolkning af Darwinismen var især almindelig i Mellemrummet mellem Darwins to Hovedværker, „Arternes Oprindelse“ (1859) og „Menneskets Afstamning“ (1871). Men selv i dette Mellemrum maatte det være tydeligt for en opmærksom Læser, at Darwin selv ikke fandt sin Maalestok for Godt og Ondt i den Side af Naturlivet, paa hvilken han havde lagt saa stor Vægt. Han vilde ingenlunde retfærdiggøre de Veje, ad hvilke Naturen naar sine Maal: han vilde kun paavise dem. Det „Virkelige“ var for ham ikke, som for Hegel, det „Fornuftige“. Darwin har netop vist Etiken en stor Tjeneste ved sin hele Naturopfattelse, idet han har ladet Forskellen mellem Naturlivet og det etiske Liv fremtræde i saa stærkt et Lys. Det etiske Problem kunde nu fremsættes i skarpere Form end før.

Det var ikke første Gang, at Ideen om Kampen for Livet var bleven stillet i Forhold til det etiske Problem. Thomas Hobbes gav i det syttende Aarhundrede Stødet til hele den nyere Tids Diskussion om etiske Principer gennem sin Lære om Alles Kamp mod Alle (bellum omnium contra omnes). I Naturtilstanden ere, lærte han, Menneskene Fjender af hverandre og leve enten i Frygt eller i Hoveren. Men det var ikke Hobbes' Mening, at dette gjorde Etik umulig. Tvertimod fandt han en Maalestok for Dyd og Last i den Kendsgerning, at visse Egenskaber og Handlinger have en Tendens til at føre os ud af Krigstilstanden og sikre Freden, medens andre Egenskaber have en modsat Tendens. Senere udsprang, saavidt man kan se, endog Immanuel Kant's *[221]* ideale Etik af en lignende Tankegang. Kort før Kant udgav sit grundlæggende Værk om Etik skrev han sin „Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte“ (1784), hvor han — paa en Maade, der minder om Hobbes og profeterer om Darwin — skildrer den fremaddrivende Magt, som Kampen i den menneskelige Verden har. Det gaar her som med Træernes Kamp for Lys og Luft, en Kamp, gennem hvilken de nøde hverandre til at voxe i Vejret. Kampens Uro og Angst i den menneskelige Verden kunne kun stilles ved en Ordning, der giver Enhver fuld Frihed, saavidt den kan bestaa med Andres lige Frihed. Og en saadan Ordning er det nu netop, der anerkendes og proklameres i den

moralske Grundlov, Kant Aaret efter hin Afhandling fremsatte i sin „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785): den Regel, man følger i sin Handlen, skal kunne gælde for Enhver i samme Stilling, — og i mere positiv Form: ethvert Menneske skal behandles som Formaal, aldrig blot som Middel[1]. — Ogsaa hos Hegel kan denne hele Tankegang spores, skønt den hos ham har faaet en mere abstrakt Karakter. Og i Schopenhauers Lære om den blinde Selvopholdelsestrang, han kalder „Villien til Livet“, og om dens Overvindelse gennem den paa Medfølelse grundede etiske Følelse, have vi en mere individualistisk Form for den samme Tanke.

Det var saaledes ikke et helt fremmed Synspunkt, Darwin indførte i den etiske Tænkning, selv om vi ikke tage Hensyn til den poetiske Karakter af Ordet „Kamp“ eller til den mere direkte Tillempelse gennem Brug og Ikke-Brug af Organer, som Darwin ogsaa betonede. Og han har (i tredie Kapitel af „Menneskets Afstamning“) givet en speciel Undersøgelse om den etiske Bevidstheds Opstaaen. Ganske som Kant fandt han det karakteristiske Udtryk for denne Bevidsthed i Forestillingen om et „Bør“; det var netop denne Forestillings Opstaaen, der skulde forklares. Hans Hypotese gaar nu her ud paa, at det etiske „Bør“ udspringer af de sociale og parentale (moderlige og
[222] faderlige) Instinkter, der ligesom andre Instinkter (f. Ex. Selvopholdelsesinstinktet) ligge dybere end Følelserne af Lyst og Smerte og til en vis Grad ere uafhængige af dem. Hos mange Arter, ikke mindst hos Menneskene, støttes disse Instinkter ved naturlig Udvælgelse, og naar Evnen til Erindring og Sammenligning er udviklet, saa at de enkelte Handlinger kunne vurderes efter det dybe sociale Instinkts Krav, — saa er Bevidstheden om Pligt og Anger mulig. Det blinde Instinkt har udviklet sig til bevidst etisk Villie.

Darwin hører som Moralfilosof til den Skole, der blev grundlagt af Shaftesbury og senere repræsenteredes af Hutcheson, Hume og Adam Smith, i det nittende Aarhundrede — foruden af Darwin — af Comte og Spencer. Darwins Fortjeneste er for det Første, at han har givet denne Tankeretning et biologisk Grundlag, og dernæst, at han har paatrykt den et mandigt Præg ved Paavisning af, at etiske Ideer og Følelser ere Kræfter, der virke med i Kampen for Livet.

Der er stadigt mange Spørgsmaal at besvare. Der er for det Første mange uopklarede Punkter i den etiske Udvikling indenfor Menneskeslægten. Denne Side af det etiske Problem er i den nyeste Tid bleven belyst ved Westermarcks og Hobhouse's Arbejder. Men dernæst staa vi overfor det store Problem, hvorvidt overhovedet en genetisk-historisk Teori kan blive af afgørende Betydning her. For enhver konsekvent

[1] Smlgn. *Den nyere Filosofis Historie*[2]. II 72—76.

etisk Tankegang er der en Vurderingsmaalestok, en Grundværdi, der bestemmer de enkelte etiske Domme som disses sidste Forudsætning. „Rigtigheden" af dette Grundlag, „Værdien" af Grundværdien, kan ligesaalidt begrundes, som „Fornuftigheden" (Rationaliteten) af en Fornufts sidste Forudsætninger (de logiske Principer). Der er her en Mulighed for etisk Skepticisme, som den evolutionistiske Etik har overset, ligesom den intuitive og rationalistiske Etik har overset den. Ingen Bevisførelse kan godtgøre, at den etiske Udviklings Resultater ere definitive og universelle. Vi staa atter her overfor Modsætningen mellem Systematik og Evolution. Der vil, efter min Opfattelse, altid vedblive at være et aabent Spørgsmaal her, skønt den sammenlignende Etik, der endnu er i sin første Begyndelse, kan gøre Meget til at kaste Lys over det. —

Det vilde føre os for vidt at omtale alle filosofiske Arbejder over Etik, der direkte *[223]* eller indirekte ere paavirkede af Evolutionismen. Jeg kan herom henvise til C. M. Williams' Bog *A Review of the Systems of Ethics founded on the theory of Evolution* (New York and London 1893), i hvilken foruden Darwin følgende Forfattere omtales: Wallace, Häckel, Spencer, Fiske, Rolph, Barratt, Stephen, Carriere, Høffding, Gizycki, Rée. Som lærerige Arbejder, der ere rettede kritisk mod Evolutionismen, ere at nævne Guyau's *La Morale Anglaise contemporaine* (Paris 1879) og Sorley's *Ethics of Naturalism* (1885, 2. Udg. 1904). — Jeg skal her kun antyde nogle interessante Bidrag til den etiske Diskussion, som kunne findes i Darwinismen afset fra Ideen om Kampen for Tilværelsen. —

Den Opmærksomhed, Darwin havde vakt for Variationerne, aabnede Øjnene for individuelle Forskelligheder i den menneskelige Natur saavel som i Naturen idethele. Der foreligger her en Kendsgerning af stor Betydning for Etiken, hvilke Forudsætninger, hvilken Grundværdi den saa bygger paa. Kun fra et meget abstrakt Synspunkt kunne forskellige Individer behandles paa samme Maade. Og dog vare den forudgaaende Periodes mest fremragende Etikere, Jeremy Bentham og Immanuel Kant, der drøftede etiske Spørgsmaal fra meget forskellige Synspunkter, enige i den Forudsætning, at alle Mennesker vare lige med Hensyn til etiske Anlæg. Om Bentham siger Leslie Stephen (i sin Bog *English Literature and Society in the 18. century* p. 187): „Hans Mening er at ville være absolut Empiriker, at tage Menneskene, som han finder dem. Men hans Nyttemoral forudsatte, at Menneskenes Forestillinger om Lykke og Nytte vare overensstemmende og klare, og at Alt hvad der behøvedes, var at vise dem de Midler, ved hvilke deres Formaal kunde naas." Og Kant forudsatte, at ethvert Menneske kunde finde det ubetingede Pligtbud i sin Bevidsthed, naar blot Eftertanken blev vakt til Klarhed, og at Alle vilde have samme Betingelser for at følge det. Men

dersom der nu foregaar stadige Ændringer, store eller smaa, i den menneskelige Natur, saa er det Etikens Opgave at tage Hensyn til dem, baade naar de etiske Fordringer
[224] opstilles, og naar der anstilles Vurdering af Handlingerne. Der udspringer her en ny Række af etiske Problemer. I min Afhandling om Forholdsloven i Etiken *(Etiske Undersøgelser* 1891) har jeg nærmere behandlet dette Punkt.

Det er et interessant Sammentræf, at Stuart Mill's Bog om Friheden udkom samme Aar som „Arternes Oprindelse". Medens Mill stemte overens med Bentham i Antagelsen af den oprindelige Enshed i alle Menneskers Anlæg, betragtede han individuelle Forskelligheder som nødvendigt Resultat af fysiske og sociale Aarsager, og han kræver saa stor Frihed for Karakterforskelligheders Udfoldelse, som er mulig uden Forurettelse af andre Mennesker. Det er en Betingelse for individuel Lykke saavel som for individuelt og socialt Fremskridt, at et Menneskes Handlemaade bestemmes ved hans egen Karakter, og ikke ved Overlevering og Vane. — Darwins Lære om Variationernes Betydning i Naturen afgav et biologisk Grundlag for denne Opfattelse.

Og vi staa her ved et Punkt, hvor den Kritik, der i de senere Aar saa ofte rettes mod Darwin, — at Variationer ikke altid ere af Betydning i Kampen for Tilværelsen, — ikke har nogen Vægt. Fra et etisk Standpunkt, og særligt fra Darwins eget etiske Standpunkt, er det en Pligt at beskytte individuelle Variationer, der kunne have Værdi, selvom de hverken tjene den fysiske Selvopholdelse eller kunne nedarves fysiologisk. Forskellen mellem Variation og Mutation er her uden Betydning. Det er aldeles naturligt, at Biologer have særlig Interesse for saadanne Variationer, som kunne nedarves og grundlægge nye Arter. Men i den menneskelige Verden gives der ikke blot en fysisk, men ogsaa en aandelig og social Arvelighed. Naar der har dannet sig en ideal menneskelig Karakter, er der skabt en Type, som gennem Efterligning og Efterfølgelse kan blive af Betydning for hele den følgende Udvikling, selvom den ikke kan grundlægge en Art i Ordets biologiske Betydning. Mennesker af stor aandelig Energi bukke meget ofte under i den fysiske Kamp for Livet; men de kunne alligevel sejre gennem den forbilledlige Indflydelse, de øve, endog maaske paa meget fjerne
[225] Slægter, naar Mindet om dem holdes ilive i Historiens eller i Legendens Form. Selve deres tragiske Undergang kan staa som et Vidnesbyrd om, at der her er opstaaet en Type, som hævdes til det Yderste, et Livstrin, der fastholdes trods den stærkeste Modstand. Spørgsmaalet „at være eller ikke" kan stilles ud fra meget forskellige Livstrin. Altfor ofte har man anset det for en Konsekvens af Darwinismen, at dette Spørgsmaal kun skulde kunne fremsættes fra den rent fysiske Selvopholdelses Standpunkt. Naar et Livstrin er naat, hvor ideelle (etiske, intellektuelle, æstetiske) Interesser gøre sig

gældende, saa er Kampen for Tilværelsen en Kamp for at hævde disse Interesser. Opgivelsen af dem, af de højere Fordringer til Livet, de stille, bliver da en Slags Død. Der gives en aandelig Død, saavel som en legemlig.

VI.

Darwins sokratiske Karakter viser sig i hans Varsomhed med at drage de sidste Konsekvenser af sin Lære — i Modsætning baade til de dristige Teorier, som mange af hans Tilhængere opstillede, og til de Konsekvenser, som hans Modstandere vare saa ivrige i at drage. Skønt han, som vi have set, fra Begyndelsen af var klar over, at hans Hypotese vilde kunne fremkalde „en hel Filosofi", var han selv meget tilbageholdende med Hensyn til de sidste Spørgsmaal, og hans Svar paa saadanne Spørgsmaal maatte afnødes ham.

Hvad Spørgsmaalet om Optimisme eller Pessimisme angaar, nærede Darwin den Anskuelse, at skønt Smerte og Lidelse meget ofte vare de Veje, ad hvilke levende Væsener ledes til at handle saaledes, som det var bedst for Arten, saa vare dog Lystfølelser de hyppigst virkende Kræfter. „Vi se dette," siger han i et Brev, „i Lystfølelsen ved Virksomhed, selv endog ved stor legemlig eller aandelig Anstrengelse, — i Velbehaget ved vore daglige Maaltider, — og særligt i den Glæde, der skyldes Samliv med Andre og Kærlighed til vore Nærmeste." Men der var dog efter hans Opfattelse saa megen Lidelse i Verden, at den talte imod Existensen af en tænkende første Aarsag til Alt.

Paa et andet Punkt forekommer det mig, at Darwin ikke saa klart, nemlig hvad *[226]* Forholdet mellem Fremskridt og Tillempelse angaar. I et Brev til Lyell (25. Oktb. 1859) siger han: „Naar De stiller naturlig Udvælgelse og Fremskridt (improvement) i Modsætning til hinanden, synes De stedse at overse, at ethvert Skridt i naturlig Udvælgelse af en vis Art medfører Fremskridt for den Art i Forhold til dens Livsbetingelser . . . Fremskridt betyder, antager jeg, at enhver Form faar mange Dele eller Organer, alle udmærket afpassede til deres Funktioner . . . Dette synes mig at være ganske foreneligt med, at visse Former, der egne sig for simple Livsbetingelser, forblive uforandrede eller gaa tilbage (being degraded)." Men det store Spørgsmaal er netop, om Livsbetingelserne i Længden ville begunstige „Fremskridt" i Betydning af Differentiation (eller, nøjagtigere, Harmoni af Differentiation og Koncentration). Mange Væsener ere bedst tillempede efter deres Livsbetingelser, naar de have faa Organer og Fornødenheder. Og Væsener, der have mangfoldige Organer og andre Fornødenheder end de rent elementære, ville, naar Maalestokken blot er Tillempelse til de givne Forhold, staa sig bedst ved at blive „degraderede". Pessimisme vilde ikke

blot blive en nødvendig Konsekvens, naar Lidelse overvejede Lykke, men ogsaa naar de mest elementære Former for Lykke vare fremherskende, eller naar der var en stadig Tendens til at sænke Livsniveauet, saa at Inerti eller stadig Ligevægt blev Følgen. Der er Dyr, som ere i høj Grad differentierede og meget livlige i deres unge Dage, men senere miste deres sammensatte Organisation og gaa helt op i Ernæringsprocessen. I den menneskelige Verden mangler der ikke Analogier til denne Art af Tillempelse. Unge Idealister blive ofte gamle Filistre. Der er altsaa virkeligt en bestemt Forskel mellem Fremskridt og Tillempelse.

Af særlig Betydning med Hensyn til den menneskelige Udvikling er det, om der stedse er Mulighed for Tilstedeværelsen af en Trang til Fremskridt, — en Trang til at stille store Fordringer til Livet, til at optræde aktivt og forandre Livsbetingelserne istedetfor passivt at lempe sig efter dem. Der er Mange, som ikke udvikle sig, fordi
[227] de have for faa Fornødenheder, og fordi de mangle Evne til at forestille sig andre Livsbetingelser end dem, under hvilke de leve.

Darwins Bemærkning om Lystfølelsen ved Virksomhed minder om den praktiske Idealisme, som Lessing og Goethe, Condorcet og Fichte hyldede. Den stadige Stræben, som var Betingelsen for, at Faust's Sjæl kunde blive frelst, er stedse Betingelse for Menneskeslægtens Frelse. Frelse betyder her Tillempelse til de højeste, mest omfattende og indholdsrige Livsbetingelser. Der er en hellig Ild, som vi maa holde i Flamme, dersom Tillempelse virkeligt skal være Fremskridt. Hvis — som jeg har søgt at godtgøre i min Religionsfilosofi — den inderste Kærne i al Religion er Tro paa Værdiens Bestaaen i Verden, — og hvis de højeste Værdier kundgøre sig i et Excelsior! — saa er det Hovedsagen, at dette Raab stedse høres og følges. Det er en Konsekvens af Udviklingslæren, naar den anvendes paa det menneskelige Liv. —

Naar Darwin erklærede sig selv for Agnostiker, d. v. s. naar han mente, at der intet begrundet Svar kunde gives paa Spørgsmaalet om Tilværelsens Udspring og Endemaal, kom det ikke blot af, at han ikke kunde forene den store Sum af Lidelse i Verden med Forestillingen om en Gud som Verdens første Aarsag, men ogsaa af teoretiske Grunde. Antager man en første Aarsag, saa kan Tanken dog ikke undlade at spørge om Oprindelsen til denne første Aarsag. Og dernæst stod det for ham, at saa stor Sammenhæng og Hensigtsmæssighed, man end kan finde i Verden, var det dog ligesaa umuligt at udlede den af et Formaal som at antage Tilfælde eller blind Kraft som liggende til Grund. Darwins Stilling er en lignende som den, Kant indtog i „Kritik der Urtheilskraft". Der staar for den menneskelige Tanke kun to Muligheder: Hensigt — eller blind Kraft. Men hverken Teleologi eller Mekanisme kan give noget Svar paa

de sidste Spørgsmaal. Universet, eller særligt det organiske Liv, kan hverken forklares som en blot Kombination af absolute Elementer eller som Virkning af en skabende Tanke. Darwin havde paa sit specielle Omraade lært af Erfaring, hvor vanskeligt det er at opstille et Enten-Eller, fordi vi ikke paa Forhaand kunne kende alle Muligheder. Han kom da til det Resultat, som allerede Spinoza og Kant hver paa sin Maade vare *[228]* komne til, at de Modsætninger og Forskelle, vor Erfaring og vor Tænkning frembyde, ikke med Sikkerhed kunne betragtes som gyldige for Tilværelsen i sig selv.

Darwin minder ogsaa om Kant derved, at han fandt sit sidste Tilhold i den Overbevisning, at Mennesket har en Opgave at løse, selvom det ikke kan løse alle Gaader. I et Brev til en hollandsk Student, der vilde vide Besked om hans teologiske Meninger, skrev han (1873): „Den sikreste Slutning synes mig at være, at hele Emnet ligger ud over den menneskelige Forstands Rækkevidde; men sin Pligt kan Mennesket gøre."

Er nu dette den menneskelige Tankes sidste Ord? Forudsætter Muligheden af, at Mennesket kan gøre sin Pligt som det forholdsvis højt udviklede Væsen, det er, ikke nødvendigvis, at Livsbetingelserne tilstede etisk Stræben, saa at der er en vis Harmoni mellem Verdensordenen og de menneskelige Idealer? — Darwin har selv søgt at vise, at Pligtfølelsen kan opstaa som et naturligt Udviklingsprodukt. Der gives altsaa Udviklingslinier, som føre til etisk Idealisme, til et Rige af Værdier, der vel som alt Andet i Verden maa kæmpe for at bestaa, men som dog ogsaa har sin faste Rod i Virkeligheden.