MODERNE FILOSOFER

AF

HARALD HØFFDING

[*publisher's device*]

KØBENHAVN

GYLDENDALSKE BOGHANDEL

Nordisk Forlag

1904

Trykt i 2200 Ekspl.

Aarhus Stiftsbogtrykkeri.

INDHOLD.

Side *[V]*

Indledning I

FØRSTE GRUPPE.

Objektiv-systematisk Retning 1

I. *Wilhelm Wundt.*

1. Udviklingsgang 1
2. Det psykologiske Problem 6
   a. Fysiologi og Psykologi.
   b. Sjælelivets Ejendommelighed.
   c. Sjælelivets Elementer.
3. Erkendelsesproblemet 14
   a. Naiv og kritisk Realisme.
   b. Iagttagelse, Forstand. Fornuft.
4. Tilværelsesproblemet 19
   a. Metafysik og Empire.
   b. Ideerne.
   c. Kritiske Bemærkninger.
5. Det etiske Problem 24
   a. Historie og Etik.
   b. Samfund og Individ.
   c. Etik og Metafysik.

II. *Roberto Ardigò.*

1. Italiens Filosofi efter Renaissancen 29
2. Ardigòs Udviklingsgang 31
3. Udviklingslære og Erkendelseslære 35

4. Psykologi 37
5. Etik 40
III. *Francis Bradley.*
1. Idealismen i den nyeste engelske Filosofi 43
[VI] 2. Bradley og Filosofien 44
3. Fænomen og Realitet 48
4. Karakteristik og Kritik 51
IV. *Alfred Fouillée og den franske Filosofi i vore Dage.*
1. Indledning (Taine. Renan) 55
2. Fouillées Udviklingsfilosofi 64
3. Diskontinuitetsfilosofi 68
4. Charles Renouvier 69
5. Émile Boutroux 77

ANDEN GRUPPE.

Erkendelsesteoretisk-biologisk Retning 81
Indledning 81
I. *Filosoferende Naturforskere.*
1. James Clerk Maxwell 82
2. Ernst Mach 87
3. Heinrich Hertz 92
4. Wilhelm Ostwald 95
II. *Problemernes Naturhistorie.*
Richard Avenarius 98

TREDIE GRUPPE.

Vurderingsfilosofi 107
Indledning 107
I. *Jean Marie Guyau.*
1. Kritik af den engelske Etik 110
2. Etik 111
3. Æstetik 114
4. Religionsfilosofi 115
II. *Friedrich Nietzsche.*
1. Karakteristik og Biografi 118

2. Nietzsches Skrifter I26
3. Kulturhistorisk Udgangspunkt 131
4. Historiens Maal og den sociale Dualisme 133
5. Slaveopstanden i Moralen 138
6. Filosofisk Begrundelse af den sociale Dualisme 141
7. Det sidste Ja — og Zarathustras Død 143
Noter 148

INDLEDNING.

[VII] I min Fremstilling af den nyere Filosofis Historie stansede jeg ved Aaret 1880. Forskellige Grunde gjorde, at jeg satte dette Aar som Grænse. For det Første var der ved dette Tidspunkt naat en vis foreløbig Afslutning i Debatten og Vexelvirkningen mellem de to store Tankeretninger i det 19. Aarhundrede, Romantiken og Positivismen. Begge havde udfoldet deres Konsekvenser og tildels fundet deres Korrektiver. I Lotzes og Spencers karakteristiske Standpunkter og i den paany fremtrængende kritiske Filosofi var der vundet foreløbige Hvilepunkter. Ved Siden deraf var der vel fremtraadt nye Bestræbelser, men disse havde endnu ikke formet sig til klare og karakteristiske Retninger. For det Andet er Fremstilling og Vurdering af umiddelbart samtidige Tankeretninger underkastet andre Vilkaar end Behandlingen af filosofiske Fænomener, der foreligge historisk afsluttede. En psykologisk og biografisk Belysning bliver ikke saa let mulig; og dog er en saadan Belysning nu engang nødvendig paa det filosofiske Omraade paa Grund af det inderlige Vexelforhold mellem Tænkning og Personlighed. Behandlingsmaaden maa derfor blive en anden end overfor Retninger, der mere afgjort høre Fortiden til. Og for det Tredie begynde mine egne mere selvstændige filosofiske Arbejder omtrent ved 1880; ogsaa dette gør, at det er mindre let for mig at staa objektivt overfor fremmede Arbejder fra dette Tidspunkt af.

Naar jeg nu forsøger en Karakteristik af de filosofiske Bestræbelser i det sidste
[VIII] Fjerdedelsaarhundrede, som jeg anser for de betydningsfuldeste, er jeg klar over, at den personlige Faktor vil gøre sig mere gældende her end i det tidligere Værk. Baade i Valget af Repræsentanter, i Fremstilling og i Vurdering vil denne Faktor virke. Det er Grunden til, at jeg lader denne Bog fremtræde som et selvstændigt

Værk, og ikke uden videre som tredie Del af den nyere Filosofis Historie. —

Skal jeg strax fra Begyndelsen af fremhæve en Ejendommelighed ved den nyeste Tids filosofiske Tankeforsøg, maa det være den, at de ere endnu vanskeligere at klassificere end tidligere Tiders Filosofi. Jo grundigere man studerer Filosofi, des mere viser det sig, hvorlidt de sædvanlige Rubriker, alle de mange -ismer, slaa til. Baade Tanken og Tilværelsen have for stor Mangesidighed i Væsen og Virken, til at en saadan udvortes Ordning skulde være mulig. Særligt viser det sig atter og atter, hvorledes en filosofisk Bevægelse baade er et Tankearbejde og et Tidens Tegn. Filosofien er baade Problembehandling og Symptom, og den fremtræder i vore Dage i udpræget Form paa hegge disse Maader. Dels viser Tilværelsen sig os stadigt fra flere Sider, i større Dybde og Mangfoldighed, dels bliver man mere og mere opmærksom paa subjektive Faktorers Medvirken og Medklingen ved al Tænken. I begge Henseender — man kunde kalde dem den objektive og den subjektive Side ved Filosofien — fremtræder vor Tids Filosoferen med stærkere Accent end tidligere Tiders. Man betoner stærkere end før Nødvendigheden af Iagttagelse, Analyse, Kritik, objektiv Sammenhæng, og man betoner stærkere end før det subjektive Valg af Synspunkter og Udgangspunkter og af afsluttende Tanker. Og dog (dette er maaske det mest Karakteristiske) mener man egentligt ikke, at der her er en uforenelig Modsætning til Stede; snarere er der en stille Overbevisning om, at den objektive og den subjektive Tankebevægelse tilsidst ville falde sammen.

De filosoferende Personligheder ledes snart af mere objektive, snart af mere subjektive Grunde i deres Forsken. Wilhelm Wundt og Ernst Mach ere fra Naturvidenskaben gaaede over til Filosofien, og selv Naturforskere som Clerk Maxwell og Heinrich Hertz, der ville forblive indenfor deres Fags Grænser, føle dog Trang til at gøre sig Rede for de første Forudsætninger, de bygge paa, og komme der- *[IX]*
ved i Berøring med Filosofien. Roberto Ardigò føres fra katolsk Teologi til kritisk og positivistisk Filosoferen, uden skarpt Brud, men saaledes at et langt Tankearbejde umærkeligt fører ham over til et ejendommeligt positivistisk Standpunkt. Friedrich Nietzche begynder som Filolog og Kulturhistoriker, men ved Kulturproblemet, saaledes som det stillede sig allerede indenfor en snevrere historisk

Ramme, vækkes hos ham et lidenskabeligt Tankearbejde, der fører ham gennem voldsom Kritik og Polemik til en ideal Konstruktion, hvor Fantasi og Følelse virke sammen med Tanken. Hos Mænd som Francis Bradley, Richard Avenarius og Jean Marie Guyau synes den filosofiske Drift at være vaagnet mere direkte, skønt den ogsaa hos dem fremtræder under individuelt forskellige Former. — Vi filosofere egentligt Alle, skønt det — paa Grund af de forskellige indre og ydre Forhold — kun er Faa, hos hvem et sammenhængende Tankearbejde kommer til Udvikling. »Blandt hundre, som gruble, til Tænker blir én.«

En Inddeling af de vigtigste filosofiske Fænomener fra det sidste Fjerdedelsaarhundrede vil man kunne faa ved at skelne mellem tre Grupper eller Retninger.

Den systematiske Retning repræsenteres af en Gruppe af Tænkere, der især gaa ud paa at give en Belysning af Tilværelsesproblemet, altsaa arbejde paa Udviklingen af en sammenhængende Verdensanskuelse. Saadanne Mænd ere Wundt, Ardigò, Bradley og Fouillée. — Hos en anden Retning, den *erkendelsesteoretisk-biologiske,* staar Erkendelsesproblemet i første Række, og Bestræbelsen gaar ud paa at finde de simpleste Veje, ad hvilke Tankelivets Krav kunne fyldestgøres, idet selve Tankelivet betragtes som en speciel Art af Liv, følgende Livets almindelige Love. Herhen høre Mænd som Naturforskerne Maxwell, Hertz og Ernst Mach; sin mest karakteristiske Udførelse faar denne Tendens i Richard Avenarius' Forsøg paa at give en Problemernes Naturhistorie. — En tredie Retning holder sig væsentligt til Vurderingsproblemet. Denne *Vurderingsfilosofi* tager de etiske og religiøse Grundproblemer op og søger at belyse eller løse dem fra nye Synspunkter. Hos Forfatterne af denne Retning, Guyau og Nietzsche, er den subjektive Faktor fremherskende. —

[X] Indenfor alle tre Grupper spille psykologisk Iagttagelse og Analyse en væsentlig Rolle, saa at den Firhed af Problemer, som jeg i »Den nyere Filosofis Historie« har fundet ad historisk Vej, og som jeg i Afhandlingen »Filosofiske Problemer« har søgt nærmere at bestemme og begrunde, bekræfter sig ogsaa her. —

Gennem Karakteristiken af de nævnte tre Grupper af moderne Tænkere haa-

ber jeg at kunne orientere i vor Tids Tankeverden.

FØRSTE GRUPPE.

OBJEKTIV-SYSTEMATISK RETNING.

[1]

I. WILHELM WUNDT.

1. Wundt staar som et stort Exempel paa Tyskernes kolossale Arbejdsevne. Der er ingen nulevende Filosof, der overgaar ham i Kundskabsfylde, i Evnen til at sammenfatte sin mangfoldige Viden under almindelige Synspunkter og i utrættelig Bestræbelse for Nøjagtighed og Klarhed i det Enkelte saavel som i det Store. Han har ikke Lotzes Finhed og Inderlighed; han staar mere bredt og solidt paa Virkelighedens Grund og vover sig ikke saa langt ud i Metafysiken som Lotze. I Sammenligning med Spencer er han mere Idealist. Fra Erfaringens brede Grundvold søger han op imod den Tanketinde, som Romantikens Filosofi mente at have besteget, men som efter Wundt, der her er besjælet af Kants kritiske Aandsretning, kun er et højeste Punkt i Synskredsen, som vi benytte til Orientering.

Wundt er født i Nærheden af Mannheim den 16. August 1832. Han studerede Medicin, og det var gennem sine fysiologiske Studier, at han kom til Filosofien. Hans *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* (1859—62) undersøge især Øjenbevægelsernes Indflydelse paa Rumsopfattelsen. Paa Naturforskermødet i Speier 1861 holde han Foredrag om *den fysiologiske Tid,* d. v. s. om den Tid, der medgaar til Opfattelse og Gengivelse af et Sanseindtryk. I *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele* (1863, 3. Udg. 1897) anvendes den etnologiske Metode *[2]* ved Siden af den experimentalfysiologiske. Efter i en Række af Aar at have virket som extraordinær Professor i Fysiologi i Heidelberg blev han 1874 Albert Langes Efterfølger som Professor i induktiv Filosofi i Zürich, men overtog allerede det følgende Aar et filosofisk Professorat i Leipzig, hvor han endnu virker. Wundts Liv er hans Studiers Gang. Hans Personlighed er ikke meget fremtrædende i hans Værker; overfor den, der træder i Berøring med ham i Livet, virker den med mild Varme og aaben Hjertelighed og med stille intellektuel Begejstring.

Kort førend Wundt drog til Leipzig, udgav han sin *Physiologische Psychologie* (1874), et Hovedværk i den experimentale Psykologi, næst efter Fechners »Elemente der Psychophysik«. Den fremstiller især Metoderne og det fysiologiske Grundlag for Psykologien, og kun de Afsnit af Psykologien, der særligt kunne belyses ad denne Vej, behandles udførligt. Beskrivelse og Analyse træde i Skyggen for Experimentet. — En mere ligeligt udførlig Fremstilling af Psykologien har Wundt senere givet i sin *Grundriss der Psychologie* (1896). — I Leipzig oprettede han et experimentalpsykologisk Laboratorium, den første Universitetsanstalt af den Art, og begyndte Udgivelsen af Tidsskriftet *Philosophische Studien* (20 Bind, fra 1883—1903).

Om den Betydning, experimentalpsykologiske Studier havde for Wundt ved Overgangen fra Fysiologien til Filosofien, har han udtalt sig paa en interessant Maade i Afhandlingen *Ueber psychische Causalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus* (Philos. Studien 1894. p. 121—124). De overbeviste ham om den Psykologiens Selvstændighed i Forhold til Fysiologi og Metafysik, der allerede var hævdet af den engelske Skole og af Kant. »Naar man vilde spørge mig«, siger han, »hvori for mig den experimentale Iagttagelses psykologiske Værdi har bestaaet og endnu bestaar, saa vilde jeg svare, at den hos mig har fremkaldt og stedse mere befæstet en helt ny Anskuelse om de sjælelige Processers Natur og Sammenhæng. Da jeg for første Gang traadte overfor psykologiske Problemer, delte jeg den almindelige Fordom, der ligger saa nær for Fysiologen, at
[3] Sanseiagttagelsernes Tilblivelse blot er et Værk af Sanseorganernes fysiologiske Egenskaber. Jeg lærte først ved Synssansens Virken [især hvad Rumsopfattelsen angaar] at forstaa den Akt af skabende Syntese, der efterhaanden blev mig en Fører til ogsaa at afvinde de højere Forstands- og Fantasifunktioners Udvikling en psykologisk Forstaaelse, som den gamle Psykologi ikke havde kunnet hjælpe mig til. Da jeg derpaa gik over til Forestillingernes Forløb i Tiden, aabnede der sig for mig et nyt Indblik i Villiesfunktionernes Udvikling [nemlig ved den Betydning, Forberedelse og Anspændelse have for den fysiologiske Tids Forkortelse], de ydre Villiesfunktioners Udvikling af de indre, de sammensattes af de simple, — og tillige et Indblik i den nøje Sammenhæng mellem alle de sjælelige Funktioner,

der ellers skilles ad ved kunstige Abstraktioner og Navne (Forestilling, Følelse og Villie), med andre Ord i det sjælelige Livs Udelelighed og indre Ensartethed paa alle Trin«.

Wundt var ad denne Vej kommen til det Syntesebegreb, som Kant i sin Tid havde vundet ved Analyse af Forstandsfunktionerne og af Rums- og Tidsopfattelsen. Ved »skabende Syntese« forstaar han en Sammenfatten og Sammensætten, hvis Produkt faar Egenskaber, som intet af Elementerne hvert for sig havde. Ikke sjeldent overser Wundt, at dette Begreb ikke giver nogen Forklaring, saa godt det end egner sig til Beskrivelse af det for sjælelige Processer Ejendommelige. Han betoner særligt Aktivitetsmomentet i Syntesen, og ledes derved efterhaanden til (i de senere Udgaver af sin Psykologi) at betegne Villien som det Centrale i Sjælelivet.

Psykologiske Studier vare dog ikke den eneste Vej, ad hvilken Wundt førtes over fra Naturvidenskaben til Filosofien. Som Naturforsker blev han opmærksom paa, at al Videnskab om Naturen hviler paa visse Forudsætninger. Spørgsmaalet opstaar da uvilkaarligt, hvorledes disse Forudsætninger, der begrunde Alt for os, selv kunne begrundes. Ad denne Vej opstaar Erkendelsesteorien. I sit Skrift *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip.* Ein Capitel aus einer Philosophie der Naturwissenschaften (Erlangen 1866) drøftede Wundt dette Spørgsmaal. Han søgte her at udlede Fysikens Grundsætninger af den Sætning, at Alt har sin Grund, i Forbindelse med den anden Sætning, at alle Naturprocesser *[4]* ere Bevægelser. Denne anden Sætning begrunder han igen ved, at Bevægelsen er den simpleste Forandring, idet en Ting, der bevæger sig, kun forandrer sin Stilling i Forhold til andre Ting, uden at behøve at miste nogen af sine Egenskaber. — Wundt er her endnu ikke klar over de erkendelsesteoretiske Vanskeligheder ved denne Opfattelse, der i Sammenligning med hans senere Erkendelsesteori har en noget dogmatisk Karakter.

Ad to Veje førtes Wundt saaledes ind paa Filosofien, og i sine senere Skrifter har han videre uddybet og udvidet sit Begreb om Filosofi.

Drøftelsen af Erkendelsesproblemet førte ham til at udarbejde sit store Værk over Logik *(Logik,* eine Untersuchung der Principien der Erkenntniss und der

Methoden wissenschaftlicher Forschung. 1880-—83. 2. Udgave i 3 Bind 1893—95). Hvad der giver dette Værk dets store Værdi, er især det rige Stof fra de specielle Videnskaber, som er indarbejdet deri. Wundt betragter snarere Videnskaben som en historisk given Kendsgerning i det menneskelige Aandsliv end som en Bestræbelse, hvis Mulighed og Berettigelse skal undersøges. Dette er et for Wundts hele Filosofi karakteristisk Træk. Hans logiske Værk faar derved snarere Karakteren af en Encyklopædi end af en Drøftelse af Principspørgsmaal. I formel og princippiel Henseende ere Sigwarts, Schuppe's og Benno Erdmanns logiske Værker maaske at foretrække; men intet af dem har den reale Fylde som Wundts.

Wundts Fremstilling af *Etiken* (1886. 3. Udg. 1902) har en Karakter, der er analog med Karakteren af hans Logik. Han betragter det Etiske, ligesom Videnskaben, som en stor Kendsgerning, de Enkelte skulle anerkende og fortsætte, og han gaar ikke ind paa de Vanskeligheder, Fordringen om denne Anerkendelse indeholder, naar der kræves en bestemt Begrundelse af den. Etiken bygger hos Wundt paa Folkepsykologien: den viser hvorledes de etiske Grundsætninger udspringe af den historiske og sociale Sammenhæng, indenfor hvilken ethvert Menneskeliv føres. — Om Etikens Plads i Wundts hele Filosofi kommer jeg senere til at tale. —

[5] Wundts filosofiske Hovedværk er *System der Philosophie* (1889, 2. Udgave 1897). Det er tillige det Værk, hvor hans Fremstillingskunst er størst. Han giver her sin afsluttende Opfattelse af Filosofien som Helhed og af dens Problemer. — Til dette Værk slutter sig *Einleitung in die Philosophie* (1901), som dog bringer forskellige Nuancer i Opfattelsen i Forhold til de tidligere Skrifter. Den største Plads indtager i dette Skrift Karakteristiken af de forskellige Retninger i Filosofiens Historie. —

Hvad der fører til Filosofi, er ifølge Wundt en intellektuel Trang, som mere og mere fremtræder i sin Forskellighed fra den religiøse Trang, uden at den dog behøver at ophæve denne. Filosofi vil sige: en Verdens- og Livsanskuelse, som tilfredsstiller baade Forstandens og Følelsens Krav. I nyere Tid er Filosofien ikke længere, som hos Grækerne, ene om at imødekomme hin intellektuelle Trang. De enkelte Videnskaber have udviklet sig og have delt Erfaringen mellem sig. De kunne deles i tre Grupper. Matematiken er Læren om Tal, Rum og Bevægel-

se. Naturvidenskaben er Læren om Naturprocesserne og om Naturgenstandene. Aandsvidenskaben deles i Psykologi, Filologi og Historie. Forskellen mellem disse tre Grupper bestaar dog ikke blot i deres forskellige Genstande, men især i de forskellige Synspunkter, de anlægge. Udviklingen af alle disse Videnskaber har mægtigt bidraget til den intellektuelle Interesses Vext. Filosofien kan ikke, som den romantiske Spekulation mente, skyde dem til Side; men dens Opgave bliver at forbinde de af dem vundne Erkendelser paa modsigelsesfri Maade, saaledes at intet af de specielle Synspunkter ensidigt kommer til at raade, og saaledes at der tilvejebringes Harmoni mellem de intellektuelle Interesser og de etiske Fornødenheder. Historisk kan der, ifølge Wundt, paavises en Udviklingsgang af vore Begreber fra antik Filosofi gennem Specialvidenskaberne tilbage til Filosofien.

Filosofien inddeler Wundt i Erkendelseslære og Principlære. Under *Erkendelseslæren* hører Læren om Tænkningen (den formale Logik), og Erkendelsens Historie og Teori (real Erkendelseslære). *Principlæren* har en almindelig Del, som Wundt kalder Metafysiken, og om hvilken han bemærker, at den er Filosofiens Slutning, ikke dens Begyndelse, — og specielle Dele, nemlig Naturfilosofi og Aandsfilosofi. *[6]*

Herefter skulde der kun existere to filosofiske Problemer, Erkendelsesproblemet og Tilværelsesproblemet. — Etiken faar sin Plads i Principlæren som en af Aandsfilosofiens specielle Grene (sideordnet med Æstetik og Religionsfilosofi), men repræsenterer ikke en selvstændig Problembehandling. Dog er der her en Vaklen hos Wundt. I sin Fremstilling af de filosofiske Retninger (i »Einleitung in die Philosophie«) skelner han udtrykkeligt mellem tre Problemer, idet han stiller det etiske Problem ved Siden af det erkendelsesteoretiske og det metafysiske; det erkendelsesteoretiske Problem har Mennesket som erkendende Væsen, det etiske Problem som villende Væsen til Genstand, og det metafysiske Problem angaar begge Sider i hans Væsen. Og dette stemmer ogsaa med hans Opfattelse af Filosofien som den, der skal bringe Overensstemmelse mellem de intellektuelle Interesser og de etiske Fornødenheder; ti denne Opgave forudsætter det etiske Problems Selvstændighed. — Psykologien har sin Plads mellem de specielle Videnskaber, ved Siden af Filologien og Historien, og regnes ikke til Filosofien. Men

indenfor Wundts egen Psykologi fremtræder dog tydeligt en Forskel mellem de specielle, experimentale Undersøgelser og de Synspunkter for Sjælelivet, der blive af Betydning for »Aandsfilosofien«, særligt for dennes almindelige Del, der skal give »en sammenhængende Grundopfattelse af aandelig Væren og Vorden«. Han indrømmer fremdeles, at Psykologien faar en Undtagelsesstilling mellem Enkeltvidenskaberne derved, at den træder i mere direkte Forhold til den filosofiske Erkendelseslære end nogen anden Videnskab, idet enhver Erkendelsesakt er en empirisk given aandelig Proces, der som saadan hører under Psykologiens Forum. Heraf følger, at det vil være berettiget at tale om et særligt psykologisk Problem, — og vi kunne saaledes anvende de fire tidligere omtalte filosofiske Problemer til Inddeling af vor Fremstilling af Wundts Filosofi.

2. Det maa overlades Experimentalpsykologiens Historie at fremstille Wundts
[7] Betydning for denne Disciplins Metodelære og Organisation. Wundt staar her som den betydeligste Forsker næst efter selve Fagets Grundlægger, Fechner. Men medens Fechner (saaledes som Wundt har fremhævet i sin Mindetale over ham) egentligt ikke havde en udpræget psykologisk Interesse, idet han kun brød sig om, hvad der angik Bevidsthedens Tærskel og derved formentligt kunde kaste Lys over Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle, er Wundts psykologiske Interesse mere omfattende, og det er desuden paa en hel Række forskellige Punkter, at Psykologien for ham bliver af Betydning for Filosofien i det Hele. Jeg skal her dvæle ved tre saadanne Punkter, nemlig Forholdet mellem Psykologi og Fysiologi, Sjælelivets Ejendommelighed og Sjælelivets Elementer.

a. Forholdet mellem Psykologi og Fysiologi faar nødvendigvis filosofisk Betydning, da det bliver afgørende for Bestemmelsen af Forholdet mellem det Aandelige og det Materielle. Foruden i sin Psykologi og i sit System har Wundt ogsaa behandlet dette Spørgsmaal i sin allerede ovenfor omtalte Afhandling »Ueber psychische Causalität und das Princip des psychophysischen Parallelismus«.

I Modsætning til Fechner anser Wundt ikke den psykofysiske Parallelisme for en fuldstændig Løsning af Problemet. Forskellen mellem Videnskaberne beror jo mere paa Forskelle i Synspunkter end paa Forskelle i Genstande, og en og samme Genstand kan derfor forekomme i meget forskellige Videnskaber. Fysi-

ologi og Psykologi betragte samme Genstand fra forskellige Synspunkter. Men det, at forskellige Synspunkter ere nødvendige, beviser ikke, at der er en Forskel mellem selvstændige Genstande til Stede. Og naar vi Skridt for Skridt følge det Aandeliges Udvikling fra lavere til højere Trin, nødes vi til den Antagelse, at denne Trinrække er forberedt i den ubevidste Natur, saa at Naturen staar som Aandens Selvudviklingsproces. Wundt hylder altsaa tilsidst en afgjort idealistisk Tydning. »Parallelismen« er for ham kun en Hjælpehypotese, ikke et definitivt Standpunkt. Men som foreløbig Hypotese er den nødvendig, fordi vi ikke kunne antage Andet, end at der maa være Ensartethed mellem Aarsag og Virkning, saa at en Indvirken af det Aandelige paa det Materielle, eller omvendt, vilde staa *[8]* som et Under. Han lægger i denne Sammenhæng ogsaa Vægt paa Loven om den fysiske Energis Bestaaen, der kræver fysiske Ækvivalenter for enhver Forøgelse eller Forminskelse af fysisk Energi, hvorved den sædvanlige Vexelvirkningslære udelukkes.

Gentagne Gange har Wundt maattet forsikre, at han stadigt fastholder denne Synsmaade, selv om han tilsyneladende udtrykker sig i Modstrid med den. Han erklærer, at han, hvor det ikke drejer sig om principielle Spørgsmaal, benytter den populære Udtryksmaade med samme Ret som den, hvormed en Kopernikaner lader Solen staa op og gaa ned. Jeg tror nu dog, at den Vanskelighed, man her finder hos Wundt, ikke blot stammer fra Udtryksmaaden. Der er nemlig to Punkter, hvor han udtrykkeligt statuerer Undtagelser fra Parallelismen. For det Første skal Forbindelsen mellem Bevidsthedselementerne ikke kunne belyses fra det fysiologiske Synspunkt; kun de enkelte Elementer, ikke deres Forbindelse, have fysiologiske Korrelater. Og for det Andet skal heller ikke den Værdi, der knytter sig til de sjælelige Fænomener have et saadant Korrelat. — Den første Begrænsning af Parallelismen beror paa en uberettiget Anvendelse af Distinktionen mellem Form og Stof, Forbindelse og Element. Begrebet Element betegner stedse kun en Tilnærmelse til et blot Givet, og det er derfor kun i meget grove Træk og rent relativt muligt at skelne mellem Forbindelsen og Elementerne. Desuden er Forbindelsen ligesaa vel et faktisk Givet, som Elementerne er det. Den anden Begrænsning beror paa en uberettiget Sondring mellem Værdien og det, den er

knyttet til. At Noget føles som værdifuldt, er en psykisk Proces, som enhver anden. Eller, om man vil, Værdi er ligesaa vel et psykisk Element eller en psykisk Kvalitet, som Farve eller Tone er det. Det synes saaledes at være inkonsekvent at gøre disse Undtagelser. At Wundt er kommen til at gøre dem gældende, skyldes sikkert hans Iver for at hævde Psykologiens Selvstændighed. I tidligere Tid var — mener han — denne Selvstændighed især truet ved Overgreb fra spiritualistisk Side; men i vore Dage er det materialistiske Overgreb, som især ere at befrygte[1]).

[9] En særlig Vanskelighed for ret Forstaaelse af Wundts Teori har det voldet, at han vel antager, at den fysiske Energi i Verden er konstant, men taler om en Vækst af Energien paa det aandelige Omraade. Dog ses det af Hovedstederne for denne Del af hans Lære, at han ved Vækst af aandelig Energi dels mener de nye psykiske Kvaliteters Opstaaen, dels Tilblivelsen af nye Værdier[2]). Det forekommer mig at være rigtigst her at tale om Koncentration og Organisation af Energien i Stedet for om dens Vækst. Psykisk Værdi forudsætter en saadan Koncentration, hvorimod den ikke forudsætter en Tiltagen af Energien i det Hele. Og paa den anden Side er netop Princípet om den psykiske Energis Bestaaen nødvendigt til Forstaaelse af saadanne sygelige Tilstande, der skyldes Ensidighed og Delthed i Bevidstheden.

b. Gennem alle Sjælelivets Trin og Ytringsformer fremtræder der ifølge Wundt Egenskaber, der stille det i Modsætning til det materielle Naturliv, skønt dette er dets ydre, sanseligt anskuelige Side. I sine forskellige Fremstillinger opregner Wundt disse Ejendommeligheder paa noget forskellig Maade. Men de vigtigste Træk ere dog stedse de tre, der i det Følgende skulle omtales.

α. Ethvert sjæleligt Indhold er en Proces, en Virken, i stadig Vexelvirken med andre Processer og bestemt ved forudgaaende Processer. Sjælen er ingen »Ting«, ingen »Substans«, men Virksomhed, Aktivitet. Dette Sjælebegreb kalder Wundt det aktuelle, i Modsætning til det substantielle Begreb om Sjæl, som baade Spiritualismen og Materialismen, hver paa sin Maade, hylde[3]). Sjælens Væsen lægger sig for Dagen i selve den kontinuerlige Sammenhæng af al sjælelig Skeen. Det er denne, der gør det umuligt at opfatte Sjælen i Analogi med et materielt Atom, som Spiritualismen stedse har Tilbøjelighed til. Paa alle Punkter, hvor vi kunne iagttage Sjælelivet, finde vi stedse Kontinuiteten, jo nøjagtigere vore Undersø-

gelser anstilles. Det vil da være berettiget at antage, at den gælder ogsaa ud over det Omraade, hvor psykologisk Iagttagelse er mulig, idet det Ubevidste bruges som Hjælpebegreb.

β. En anden Ejendommelighed ved Sjælelivet er dets Evne til ved Sammen- *[10]*
fatten af givne Elementer at frembringe et kvalitativt nyt Indhold. Det er denne Ejendommelighed, der kan betegnes ved Begrebet skabende Syntese. Den ytrer sig i enhver Sanseiagttagelse, tydeligst ved Rumsopfattelsen, idet denne opstaar ved Sammenarbejden af Syns-, Berørings- og Bevægelsesfornemmelser, og ved Tonernes Klangfarve, der opstaar ved Sammenarbejden af Over- og Undertoner. Først er den bleven opdaget ved de højere sjælelige Processer, ved Fantasibilleders, Begrebers og Ideers Tilblivelse. Men det er en Ejendommelighed, der fremtræder i de mest elementære psykiske Processer saavel som i de højeste. Ogsaa fra denne Side viser Kontinuiteten i Sjælelivet sig.

I Udtrykket skabende Syntese lægger Wundt ganske særligt Vægt paa Ordet skabende. Han fremhæver (som allerede berørt) ikke det Problem og den Grænse for Forstaaelse, som heri ligger. Ti det kvalitative Nye, der kommer til — f. Ex. naar Rumsformen, ifølge den genetiske Teori, opstaar ved Syntese af forskelligartede Fornemmelser, eller naar en genial Ide springer frem paa Grundlag af Motiver, den bringer i helt ny Sammenhæng — finder dog ikke sin Forklaring ved at kaldes Værk af en skabende Syntese. Dette Udtryk kan med Rette bruges til at beskrive, og det egner sig godt til at betone det Nye i Produktet i Sammenligning med Faktorerne; men det lader et stort Problem staa tilbage og maa derfor ikke bruges som Afslutning en Gang for alle.

γ. Til den nys nævnte Ejendommelighed slutter sig meget nøje et tredie Særkende for Sjælelivet. Intetsteds ytrer den sjælelige Aktivitet sig ifølge Wundt tydeligere end i den Maade, paa hvilken det, der staar som Genstand for Bevidsthed, leddeles, sondres i enkelte Bestanddele ved en Proces, der kan betegnes som forholdsbestemmende Analyse (beziehende Analyse). Denne Leddeling sker gennemgaaende ikke saaledes, at Delene derefter optræde som for sig bestaaende Enheder, men saaledes, at de vedblive at staa i Forhold til Helheden og have deres Betydning ved deres bestemte Plads indenfor denne. Som oplysende Exempel

bruger Wundt den Maade, hvorpaa vi indenfor hele Synsfeltet (Blickfeld) formaa
[11] at lade et enkelt Punkt (Blickpunkt) træde særligt frem, ved at lade det Indtryk, der svarer til det, falde paa Stedet for den tydeligste Seen paa Nethinden. Den sondrende Opmærksomhed, der ytrer sig i den forholdssættende Analyse, kalder Wundt Apperception. Ved dens Hjælp træde Delene af et Helhedsbillede successivt frem for os, uden at miste Sammenhængen med Helheden. Saaledes staar for den Talende Tanken som et Hele, før de enkelte Dele artikuleres; og for Kunstneren staar Værket som et Hele, før de enkelte Dele skelnes og udføres. Det er en fremskridende Klarhed og Tydelighed, som derved naas.

c. Wundt blev først opmærksom paa den aktive Side i Bevidsthedslivet ved Undersøgelsen af Sansning og Forestilling. Denne Undersøgelse førte ham til Begrebet Apperception, som jeg allerede foreløbigt har nævnt — et af de vanskeligste Begreber i Wundts Filosofi.

Apperceptionen er ikke blot en Aktivitet, der ytrer sig paa Forestillingernes Omraade; den ytrer sig ogsaa i al Følelse, idet Lyst og Ulyst bestemmes ved Forestillingsindholdets Forhold til den psykiske Virken, — og den ytrer sig i, hvad man i snevrere Forstand kalder Villen. Naar Wundt som oplysende Exempel benytter Forskellen mellem Synskreds (Blickfeld) og Fixeringspunkt (Blickpunkt), saa maa det dog mærkes, at Apperceptionen efter hans Teori ikke blot er skelnende, som naar et enkelt Punkt fixeres indenfor en hel Sammenhæng, men ogsaa forbindende, saaledes ved al Begrebs- og Domsdannelse. Den staar i Modsætning til de overvejende passive og uvilkaarlige Processer — saaledes bl. A. til den blotte Forestillingsassociation. Wundt udtaler sig imod den psykologiske Teori, der vil føre Alt i Bevidstheden tilbage til udvortes Association mellem selvstændige Forestillinger, den saakaldte association-psychology. Han hævder, at der i al Association virker en »Apperception«, saa at Sondringen mellem Association og Apperception egentligt beror paa »en Abstraktion, til hvilken Virkeligheden mere eller mindre kan nærme sig«. Men det er ikke let at bringe alle Wundts Udtalelser i Overensstemmelse hermed. Ti Wundt omtaler simple Associationsprocesser, ved hvilke Villien aldeles ingen Indflydelse skal have; de karakteriseres
[12] »durch die völlige Einflusslosigkeit des Willens auf die Art ihres Eintritts«. Og

naar han antager, at der i Hjernen findes et eget »Apperceptionscentrum«, saa synes ogsaa deri at ligge, at Apperceptionen maa være en selvstændig Proces i Forhold til Associationen og andre mere passive Processer[4]). Men Forholdet bliver endnu mere indviklet ved, at der igen indenfor Apperceptionen skelnes mellem passiv og aktiv Apperception. Aktiv Apperception er karakteriseret ved, at den er bestemt ved en forudgaaende Forestilling og kender mere end én Mulighed, medens den passive Apperception bestemmes ved et Sanseindtryk og gaar i én bestemt Retning.

Jeg har ikke knnnet overbevise mig om, at der var nogen Nødvendighed for at indføre dette Begreb i Psykologien. Begrebet Opmærksomhed indeholder i Virkeligheden Alt, hvad Erfaringen frembyder. Som uvilkaarlig Opmærksomhed (svarende nogenlunde til Wundts passive Apperception) medvirker den ved enhver Sansning (f. Ex. naar et enkelt Punkt i Synskredsen fixeres) og ved enhver Forestillingsassociation (idet det stedse for en væsentlig Del beror paa den herskende Følelse og Interesse, hvilken Forestilling der fremkaldes). Som vilkaarlig Opmærksomhed (svarende nogenlunde til Wundts aktive Apperception) fremtræder den, naar der forud for Opmærksomhedsakten er en Forventning om eller en Stræben efter at opfatte eller forestille noget vist Bestemt. Det er da Psykologiens Opgave at efterspore alle specielle Grader og Former for Opmærksomheden, fra de mest elementære til de allerhøjeste.

Det Væsentlige i Wundts Apperceptionsteori bestaar i, at den fremhæver Betydningen af de indre, centrale Betingelser for psykisk Virksomhed i Modsætning til de ydre og periferiske. Særligt betoner han, at hele Bevidsthedslivets forudgaaende Udviklingshistorie bestemmer den Maade, hvorpaa vi selvvirksomt bearbejde og opfatte Sanseindtryk og Forestillinger. Som jeg helst vilde udtrykke det: Opmærksomhedens Grad og Retning er bestemt ved Livets Trang og Stræben paa det givne Udviklingstrin, og denne Trang og Stræben er igen bestemt ved Livets Forhistorie.

Vanskelighederne ved Apperceptionsteorien hos Wundt hænger sandsynlig- *[13]*
vis sammen med den Omstændighed, at han er bleven foranlediget til at danne Begrebet Apperception dels ad experimental Vej, navnlig ved Forsøg, som an-

gik forberedt og bevidst Opmærksomhed, dels efter historiske Forbilleder (især Leibniz og Kant), hos hvem ogsaa udpræget bevidste Funktioner laa til Grund for Apperceptionslæren. Derved er Forholdet mellem Sjælelivets klart bevidste og halvt bevidste, vilkaarlige og uvilkaarlige Funktioner kommet til at staa hen i en vis Uklarhed, ogsaa efterat Wundt senere hen havde udvidet Apperceptionsbegrebet til at gælde for hele Sjælelivet. Begrebet kom ikke til at undergaa de Ændringer, det større Omfang nødvendigvis fordrede. Det er Wundts Stræben, som tydeligt fremtræder gennem Værkernes og Udgavernes Række, at give Begrebet Aktivitet, som Udtryk for en indefra bestemt Virken og Stræben, en fremragende Plads i Psykologien. Villiesbegrebet kommer mere og mere til at staa for ham som det typiske, centrale Begreb, i Analogi med hvilket alt Andet i Sjælelivet skal tænkes. I anden Udgave af sin Logik betegner han sin psykologiske Opfattelse som Voluntarisme, et Udtryk, han efter sin egen Udtalelse har laant fra Friedrich Paulsen, hos hvem det stilles i Modsætning til Intellektualismen i den ældre Psykologi[5]). Dog er Wundts Psykologi end ikke i sine seneste Former (i *Grundriss,* i tredie Udgave af *Menschen- und Thierseele* og i femte Udgave af *Physiologische Psychologie)* fremstillet som en Villiespsykologi, der følger Villien i dens Udvikling fra Trin til Trin og ser de andre Bevidsthedselementer i deres Forhold til den. Saadanne Forsøg, Forsøg af ikke ringe Interesse, ere gjorte af Friedrich Jodl, af Alfred Fouillée og af G. F. Stout. Ja, Wundt henregner end ikke Villien til Bevidsthedslivets Elementer. Han behandler Villiesfænomenerne som de mest sammensatte og specielle Former for Bevidsthedsliv, og regner kun Fornemmelser og Følelser for psykiske »Elementer«. Dette forstaas kun ved, at Wundt har begyndt sine psykologiske Studier med Sansningen og de til den sig knyttende intellektuelle Funktioner og arbejdet sig frem til at se den psykiske Aktivitets principielle Betydning, uden at det er lykkedes ham at gøre denne til
[14] det Alt betingende Hovedelement. Forholdet mellem de elementære og de sammensatte psykiske Fænomener kommer hos ham stedse til at staa uklart hen[6]).

De Vanskeligheder, der saaledes frembyde sig ved Studiet af Wundts psykologiske Værker, vidne efter denne Forklaring netop om hans uafbrudte og utrættelige Arbejde gennem 40 Aar, ud fra det Punkt, paa hvilket han fra Naturforsk-

ningen var kommen over paa Filosofiens Omraade. Paa denne Vej har han ved sin Alsidighed og Kundskabsfylde kastet Lys over en Mængde Fænomener, som en mere retliniet og skarpt begrænset Fremstilling maaske ikke havde formaaet.

3. Hvad Wundts Behandling af Erkendelsesproblemet angaar, holder jeg mig i denne Fremstilling hovedsageligt til hans *System der Philosophie,* i hvilket det forekommer mig, at de afgørende Synspunkter fremtræde med størst Klarhed og Nøjagtighed.

a. Allerede i den sædvanlige Erkendelse, der endnu ikke er videnskabeligt udformet, fremtræde de vigtigste Tankeprocesser tydeligt. Erkendelsen er dels beskrivende, dels fortællende: den gaar dels ud paa at angive Egenskaber, dels paa at fastslaa Begivenheder. Til Beskrivelsen svarer i den strenge Tænken Paavisningen af Identitet, til Fortællingen Godtgørelsen af et logisk Afhængighedsforhold. Hist fremtræder det Konstante eller det Statiske, her det Skiftende eller det Dynamiske. Afhængighedsforholdet fremtræder med fuld Klarhed i Slutningen, i den Maade, paa hvilken en Sætning udledes af andre Sætninger. Derfor søger Tanken at føre alle Forhold i Tid og Rum tilbage til logiske Afhængighedsforhold, saa at de blive af samme Art, som det Forhold, der i en Slutning er mellem Præmisser og Konklusion. Man bliver da ikke staaende ved den blotte Konstateren af Egenskaber, men varierer dem for at finde deres indbyrdes Afhængighedsforhold. Denne Bestræbelse er naturlig, da den logiske Afhængighed er den eneste Art Afhængighed, som umiddelbart er Et med Tankens egen Lovmæssighed; Afhængigheden bliver her ikke en ydre; Tankens Frihed og Nødvendigheden ere her umiddelbart Et. Alle reale Afhængighedsforhold søges derfor reducerede til logiske Afhængighedsforhold. Denne Bestræbelse finder sit Udtryk i det Princip, *[15]* at Alt har sin Grund (Sætningen om Grunden). Dette Princip forbinder vore forskellige Tankeakter indbyrdes paa den inderligste Maade.

Erkendelsen begynder stedse med Forvisningen om Forestillingernes reale Gyldighed — som *naiv Realisme.* Der skelnes endnu ikke mellem selve Erkendelsen og dens Genstand; en saadan Distinktion skyldes en senere Reflexion. Filosoferne overse ofte, at Reflexionen stedse betegner et senere Stadium, ikke det oprindelige Stadium. Der maa tilstrækkelige Grunde til at opgive det umiddel-

bart Givnes Realitet. Saadanne Grunde udspringe især af Modsætningen mellem det Skiftende og det Konstante. Hvad der har Gyldighed, kan kun være det, der bestaar trods al Skiften, — og det findes ved Tankearbejde, ikke ved umiddelbar Opfattelse. Naar Tankearbejdet danner Objektsbegreber, der kunne afløse den umiddelbare Opfattelses skiftende Indhold, gaar den naive Realisme successivt over til *kritisk Realisme.* Denne er kun Fortsættelse af den Proces, der allerede begynder indenfor den naive Realisme, naar denne skelner mellem Iagttagelse, Erindring og Fantasi. — Om Forholdet mellem naiv og kritisk Realisme har Wundt skrevet en fortræffelig Afhandling, der findes i 12. og 13. Bind af »Philosophische Studien«.

Der er paa Vejen fra naiv til kritisk Realisme tre Stadier at skelne imellem: Iagttagelsens, Forstandserkendelsens og Fornufterkendelsens. Disse tre Stadier svare henholdsvis til det praktiske Livs Standpunkt, til Specialvidenskabernes og til Filosofiens Standpunkt.

b. Indenfor *Iagttagelscn* træde Tid og Rum frem som to Former, i hvilke Ordningen af det Givne sker, — som det Konstante i Modsætning til de skiftende Kvaliteter, — og som Udtryk for et stadigt Tankearbejde. Rummets og Tidens Love kunne fixeres begrebsmæssigt, og Tanken har derfor en naturlig Tendens til at holde sig til dem og betragte Kvaliteterne som noget Subjektivt i Sammenligning med dem.

Forstandserkendelsen begynder, naar den strenge Fordring om konstant Bestaaen fører bort fra den umiddelbare Anskuen og erstatter denne med Ord og
[16] Symboler. Kun det, der kan bestemmes begrebsmæssigt, kaldes her Objekt. Vi komme her nødvendigvis ind paa Hypotesernes Omraade, men det er logiske Grunde, der nøde dertil, idet Tanken stræber efter at finde en modsigelsesfri Sammenhæng mellem alle Dele af Erfaringsindholdet. Til Tankelovene gaar Alt her tilbage. Men ren Tænken have vi paa intet Punkt saalidt som ren Erfaring. Derved afvises Apriorismen, saavel som Empirismen. — Baade i Matematik, Naturvidenskab og Psykologi er det Forstandserkendelsen, der virker. — Et godt Exempel er det naturvidenskabelige Begreb om Materien eller om den materielle Substans. Dette Begreb dannes ved, at alle materielle Egenskaber føres tilbage til Forhold

i Rummet, — til Bevægelser og Stillinger. Og denne Reduktion motiveres netop ved, at det kun derved bliver muligt paa en simpel Maade og i Kraft af Tankens egne Love at udlede den ene materielle Forandring af den anden. De empiriske Kvaliteter benyttes i Naturvidenskaben kun som Hjælpemidler for at slutte tilbage til Objekternes Forhold i Rum og Tid. Det er ikke Opgaven for en Teori om Materien at udvikle Forestillinger, der ligne de empiriske Legemers Fænomener, ja, ikke engang overhovedet at forme anskuelige Forestillinger, men at fastslaa Begreber, ved hvis Hjælp empiriske Fænomener kunne udledes af tidligere givne Fænomener. Hvad der gælder for Materiebegrebet, gælder ogsaa for Begreber som Inerti og Energi. Det er stadigt Fordringen om modsigelsesfri Forbindelse i Overensstemmelse med Sætningen om Grunden, der ligger til Grund ved disse Begrebsdannelser. — Paa det psykologiske Omraade er der ifølge Wundt ingen Grund til at foretage en Begrebskonstruktion i Analogi med dem, der fører til Materiebegrebet i Naturvidenskaben. Ti her godtgør Iagttagelsen klart, at det mest Konstante, der gives i os, er vor Villen, og at den er en aldrig hvilende Virksomhed, en stadig Skeen; der bliver da hverken Mulighed for eller Grund til at danne et Begreb, der svarer til, hvad Stillingen i Rummet er ved de materielle Fænomeners Virkemaade. (Smlgn. ovenfor om Wundts »aktuelle« Sjælebegreb). De Konstruktioner og Hypoteser, som vi paa det psykologiske Omraade have Brug for, angaa dels Forholdet mellem de psykiske Elementer, der samvirke i de *[17]* indre Processer, dels Forholdet mellem det Psykiske og det Materielle. — Skønt Naturvidenskaben fører alle Forandringer tilbage til Forandringer i Stilling og Bevægelse, negter den ikke, at Tingene i Verden have indre Egenskaber, som ikke udtrykkes ved deres ydre Relationer; det er kun ikke dens Sag at drøfte dem. Men uden saadanne indre Egenskaber vilde det være umuligt at forstaa, hvorledes Livet, især Sjælelivet har kunnet opstaa i Verden. Og overalt, hvor en Række af Begivenheder fremtræder som en Helhed, indenfor hvilken hvert Led staar paa sit bestemte Sted som medvirkende til et afgørende Resultat, er det berettiget at anvende Formaalsbegrebet, selv om man ikke tænker sig, at Formaalet existerer i en Forestilling forud for Resultatet. Det er den Maade, hvorpaa det enkelte Led viser sig at være bestemt ved sit Forhold til og Betydning for Helheden, der

gør den teleologiske Opfattelse berettiget, uden at den paa noget Punkt udelukker den rent mekaniske. Kun ved en saadan Opfattelse bliver det ifølge Wundt berettiget at tillægge Begrebet Udvikling Betydning ud over det organiske Omraade.

Fornufterkendelsen fører ud over Erfaringen, idet den søger en ubegrænset Sammenhæng, medens i Erfaringen al Sammenhæng er begrænset. Ordet Fornuft tager Wundt i snevrere Betydning, om den Tendens til Enhed, der fører til at danne Totaliteter paa Grundlag af det brudstykkeagtigt Givne. Fornuften bliver til, naar Bevidstheden vaagner om, at Tankevirksomheden ifølge sin egen Lov stedse gaar videre, idet enhver Begrænsning i Begrundelsen maa kunne overskrides eller dog tænkes overskreden. Der opstaar da Ideen om en Totalitet af alle Afhængighedsforhold. Fornuftens Ideer opstaa ved en Fortsættelse af den Proces, der førte Forstanden til at danne sine Begreber. Medens Forstanden blot søgte at forbinde det Givne paa modsigelsesfri Maade, søger Fornuften — i Kraft af de samme Tankelove, der ledede Forstanden — at bringe et sammenhængende System tilveje.

Denne Opgave stiller sig altsaa for Wundt med en Tankenødvendigheds Magt. Forgæves ville Empirisme og Skepticisme negte Tilstedeværelsen af de Proble-
[18] mer, her frembyde sig. Wundt indrømmer, at man ad logisk Bevisførelses Vej ikke kan gendrive de empiriske og skeptiske Standpunkter; men han mener, at de gendrives ved selve Tænkningens Existens: ti det er selvmodsigende at anvende Tanken til at forbinde Enkeltheder indbyrdes og dog at afvise den Opgave at bringe de saaledes vundne Forbindelser i indbyrdes Sammenhæng. Sætningen om Grunden fører stedse videre. Empirismens og Skepticismens videnskabelige Betydning beror paa, at de holde Spekulationen indenfor visse Skranker og sørge for, at den ikke volder Forvirring ved at sammenblandes med Forstandserkendelsen.

Fornufterkendelsen kan gaa ud over Erfaringen eller blive »transscendent« paa to Maader. Den kan fortsætte de Rækkedannelser, der ere begyndte indenfor Erfaringen, i samme Retning. Saaledes i Talrækken, i Rummets Dimensioner, i Tidsrækken, i Spinozas to Attributer (Aand og Materie). Her tænke vi det som sta-

digt fortsat Kontinuitet, hvad der i Erfaringen stedse kun er givet som Brudstykke. Denne Overskriden af Erfaringen kalder Wundt *den reale Transscendens.* Men Fornufterkendelsen kan ogsaa supplere Erfaringen ved at antage andre Rækker end dem, der fremtræde i Erfaringen. Medens der ved den reale Transscendens kun er Tale om kvantitativ Uendelighed, indføres der her en kvalitativ Uendelighed, idet man antager flere og andre Sider eller Egenskaber ved Tilværelsen end de givne. Et Exempel fra Filosofiens Historie frembyder Spinozas Antagelse af, at Tilværelsen har uendeligt mange »Attributer«, ikke blot de to, Erfaringen viser os (Aand og Materie). Denne Art Overskriden af Erfaringen kalder Wundt *den imaginære Transscendens,* fordi den antager nye Kvalitetsrækker i Tilværelsen, ligesom de imaginære Tal kunne tydes som Udtryk for nye Retninger i Forhold til den Retning, der betegnes ved de positive og negative reelle Tals Række, — »sidelængs Enheder«, som en berømt Matematiker har kaldt dem. Ogsaa en Hypotesedannelse af denne Art er berettiget, naar den tilfredsstiller Fornuftens Enhedstrang, og naar den ikke krænker Erfaringsvidenskaben.

Kun ad disse to Veje kan der efter Wundt naas en almindelig Verdensanskuelse. Al Metafysik, der skal have Betydning, opstaar enten ved Fortsættelse eller *[19]* ved Supplering af Erfaringserkendelsen. Ad disse to Veje føres vi tillige over fra Erkendelsesproblemet til Tilværelsesproblemet.

4. *a.* Metafysiken begynder egentligt allerede indenfor de specielle Videnskaber, nemlig forsaavidt disse opstille definitive Principer eller Hypoteser, hvis Indhold ikke kan paavises empirisk, skønt de ere uundværlige for Forbindelsen af Erfaringsindholdet. Maaske kunne de ikke engang konstrueres fuldstændigt i Analogi med Genstande, der ere givne i Erfaringen. De gøre Erfaringen begribelig, men ligge selv hinsides Erfaringen. Dette gælder f. Ex. om de naturvidenskabelige Hypoteser om Materiens Beskaffenhed og Grundegenskaber. Wundt lægger Vægt paa at beholde Udtrykket Metafysik om saadanne Antagelser, forat de ikke skulle forvexles med Kendsgerninger. Enhver definitiv Hypotese er metafysisk, og enhver Metafysik er hypotetisk.

Motivet til Metafysik er Trangen til Sammenhæng og dermed til Forstaaelse af Erfaringsindholdet, — tilsidst Trangen til en sammenhængende Verdensansku-

else. Hvert enkelt Erfaringsomraade, og som Følge deraf hver enkelt Videnskab har en vis Tendens til at betragte sig selv som absolut, som en Nøgle til hele Tilværelsen. Derfor behøves der her en stadig Kritik[7]).

Wundts Forhold til Positivisme, Kriticisme og Romantik fremtræder her paa karakteristisk Maade. Han nærmer sig Positivismen ved den Vægt, han lægger paa Erfaringen som Maalestok. Med stor Forsigtighed gaar han Skridt for Skridt henimod Erkendelsens Grænsespørgsmaal, og den Maade, paa hvilken han baade anerkender de Problemer, der her fremstille sig, og Vanskeligheden ved deres Løsning, viser ham som Tilhænger eller Fortsætter af den kritiske Filosofi. Men Forsigtigheden raader kun hos ham, medens han endnu er ved at nærme sig til Grænsen. Naar han staar, eller mener at staa ved selve Grænsen er han ikke saa varsom, og han gennemtænker ikke altid de sidste Konsekvenser af sine afsluttende Tanker. Han bliver her let tung og dogmatisk. Enhedsprincipet betager ham, og den kritiske Reflexion træder tilbage. Man mærker ikke noget til den
[20] Brænding, der naturligt opstaar paa Tankens Kyster. Paa dette Punkt er der Mere at lære af den engelske Filosof Francis Bradley, som vi senere ville beskæftige os med. Han supplerer forsaavidt Wundt paa dette Punkt, mendens han mangler Wundts brede empiriske og experimentale Basis. — Hidtil have vi dog væsentligt lært den empiriske og den kritiske Side hos Wundt at kende; ved Fremstillingen af hans metafysiske Standpunkt vil det Romantiske i hans Synsmaade komme for Dagen. —

b. Der gives, som den metafysiske Tænknings Historie viser, tre Grupper af Ideer, d. v. s. af Begreber, der ved real eller imaginær Transscendens bringe en Afslutning paa Verdensanskuelsen. Wundt kalder dem de kosmologiske, de psykologiske og de ontologiske Ideer.

α. Ideen om den fysiske Verden som Helhed opstaar saa meget des naturligere indenfor Naturvidenskaben, som det egentligt kun er indenfor afsluttede Helheder, at man kan paavise bestemte Love. Enhver Undersøgelse forudsætter en vis Isolation af det, der skal undersøges; man maa saavidt muligt tænke sig det uden Paavirkning udefra. Skridt for Skridt kan man saa maaske udvide Betragtningen. Det gælder ikke blot, naar Talen er om den fysiske Verden som Helhed,

men ogsaa, naar det drejer sig om den fysiske Verdens mindste Dele. Tid og Rum kunne vi ved blot Fortsættelse tænke udvidede ud over Erfaringen; her er der kun real Transscendens til Stede. Men enhver Hypotese om den fysiske Verden som Helhed eller om dens mindste Dele bliver imaginært transscendent, da der ved enhver Grænse, der er naat, er Mulighed for, at noget kvalitativt Nyt kunde gælde paa den anden Side. Ogsaa saadanne Hypoteser have dog deres Berettigelse, naar de ikke komme i Strid med Erfaringserkendelsen[8]).

Hvis man bygger sin Metafysik paa Grundlag af de kosmologiske Ideer alene. — altsaa alene paa Begreber som Rum, Tid, Materie, Mekanik, — faar denne Metafysik Materialismens Præg.

β. Wundt bemærker, at næsten al Strid paa det metafysiske Omraade drejer sig om de psykologiske Ideer. Vi kende allerede Wundts Stilling til det psykologiske Problem, forsaavidt dette stilles paa Erfaringens Grund. Aktivitet og Enhedsstræben ere for ham Sjælelivets Karaktermærker, og Begrebet Sjælesubstans indeholder for ham, selv hvor det opstilles med spiritualistisk Motivering, en skjult Materialisme. Det er ham tillige — kunne vi her føje til — for individualistisk, da det isolerer de enkelte sjælelige Væsener fra hverandre. Forskellen mellem Sjæl og Legeme existerer kun i vor Opfattelse. Hvad Erfaringen viser os, er en aandelig Organisation, der i sig selv er Et med en legemlig Organisation. Men Erfaringen fører ikke til noget afsluttende Begreb her, og derfor bliver ethvert Sjælebegreb, det aktuelle, saavel som det substantielle, tilsidst imaginært transscendent. Men naar man vil afslutte sine Ideer om dette Spørgsmaal, maa man ifølge Wundt ikke glemme, at det enkelte Sjæleliv i vor Erfaring stedse fremtræder som Led af et Samfund, af en aandelig Helhed, indenfor hvilken dets Motiver, dets Tendenser og dets Indhold ene blive forstaaelige. Wundt lægger derfor stor Vægt paa Folkepsykologien. Som den højeste psykologiske Ide fremtræder da tilsidst Tanken om en omfattende Enhedsgrund (ein Uebergeistiges), der ligger til Grund for alle sjælelige Væsener og for deres indbyrdes Sammenhæng. Imaginært transscendent bliver denne Ide, da for os alle psykologiske Bestemmelser kun kunne anvendes paa individuelle Væsener, hvorfor vi i vor Erfaring mangle Udtryk for det, der skal udtrykke al Forestillens og Villens Totalitet. *[21]*

Dersom man bygger sin Metafysik paa de psykologiske Ideer alene, faar den Idealismens Præg.

γ. Ville vi ikke følge Materialismens og Idealismens mere eller mindre ensidige Veje, men stræbe efter et mere omfattende Begreb om Tilværelsen, saa maa vi ifølge Wundt forbinde de kosmologiske og de psykologiske Ideer. Derved komme vi over til, hvad han kalder de ontologiske Ideer.

Denne Forbindelse kan ske paa den Maade, at den kosmologiske Analyse suppleres ved den psykologiske. Den kosmologiske Undersøgelse viser os Tilværelsen som en Sammenhæng af Elementer, om hvis sidste Natur den intet Bestemt kan sige; den psykologiske Undersøgelse har idetmindste vist os Villien som vort
[22] egentlige Væsen. Kombinere vi nu begge, faa vi Ideen om Tilværelsen som en Helhed af stræbende og villende Væsener.

Man kan, mener Wundt, ikke som Spinoza blive staaende ved Ideen om et Væsen, hvis Beskaffenhed ikke nærmere bestemmes. Der maa stedse spørges, om Enhedsprincipet i Tilværelsen ikke stemmer med noget af vore givne Begreber, — om det ligger det Materielle eller det Aandelige nærmest. Enten maa man — hævder han — tænke Verden som en materiel Enhed eller som en aandelig Enhed: et Tredie gives ikke! — Og her er Valget ikke tvivlsomt for ham. Den eneste Virksomhed, som er os umiddelbart given, er og bliver vor Villen. En uendelig Totalvillie (Gesammtwille) bliver da den sidste, afsluttende Ide. Denne Ide, Gudsideen, er imaginært transscendent, og dens Indhold er ubestemmeligt. Ved dens Hjælp bliver det dog muligt at opfatte den kosmiske Mekanisme som det ydre Hylster for aandelig Virken og Stræben, og vor egen psykofysiske Existens staar for os som en Verden i det Smaa, en Mikrokosme. Herved er paa én Gang Fornuftens Enhedsfordring tilfredsstillet, og vi kunne se vore menneskelige Idealer som Følger, der udspringe af selve Verdensgrunden. Den tomme og trøstesløse Verdensanskuelse, der, støttet til den blotte Forstandserkendelse, ser Tingenes Væsen udtømt i deres ydre Forhold og Ordninger, er forladt.

c. Den definitive Stilling, Wundt indtager til Grænsespørgsmaalene, foranlediger naturligt nogle kritiske Bemærkninger, dels med Hensyn til Metoden, dels med Hensyn til Motiverne for det Standpunkt, han ender med at indtage.

Hvad Metoden angaar, mener han selv udelukkende at foretage en saadan Fortsættelse og Supplering af Erfaringserkendelsen, som Tankens Enhedstrang kræver. Han afviser derimod udtrykkeligt den Mulighed, at man her skulde kunne støtte sig til Analogi: ingen Analogi vilde slaa til! — Men naar han skal begrunde den idealistiske Vending, han tilsidst giver sin Filosofi, støtter han sig jo dog afgjort til Analogien mellem Mikrokosme og Makrokosme. Han spørger, hvilket af vore givne Begreber, Enhedsprincipet i Tilværelsen nærmest *stemmer med* (übereinsstimmt). Der kan nu her, mener han fremdeles, kun være to Muligheder: *[23]* »Enten maa Verden tænkes af os som en materiel Enhed eller som en aandelig Enhed, naar den overhovedet er at tænke som en Enhed; — et Tredie gives ikke«. (System.[1] p. 411). Det er rigtigt, at vi erfaringsmæssigt kun kende aandelige og materielle Fænomener; men derfor have vi (som Spinoza allerede har set) ingen Ret til at antage, at Tilværelsens Væsen er udtømt ved dem, og at et Tredie ikke gives. Wundt synes paa dette Punkt at glemme sin egen Teori om imaginær Transscendens, som viser hen til, at Tilværelsen kunde være mere mangfoldig i sit Væsen, end Metafysikerne mene. I hvert Tilfælde er det afgjort, at han støtter sig til en Analogi, og at han endog vælger mellem de to ifølge hans Mening eneste mulige Analogier. Hvad der bestemmer hans Valg, er Hensynet til, hvilken af de to Arter af Fænomener, der er os mest umiddelbart kendt. (Smlgn. System.[1] p. 434: — dem gleichend, das wir in uns selber erleben). Hans Tankegang minder her afgjort om Leibniz' og Lotzes, kun at disse med fuld Bevidsthed støtte sig til en Analogi. Der savnes da en nøjere Undersøgelse af Analogiens Berettigelse i Tænkningen, og af de forskellige Anvendelser af Analogi, som Videnskaben kender[9]).

Hvad Motiverne angaar, da er det klart, at Wundts afsluttende Tanke ikke blot skyldes teoretisk Trang. Han erklærer, at den Verdensanskuelse, til hvilken vi vilde være henviste, naar vi ikke vilde gaa den Vej, han gaar, er »tom og trøstesløs«. Og rent erfaringsmæssigt set staa vi, siger han fremdeles, med vore etiske Idealer, saa værdifulde og uundværlige de end maatte være, ved en Afgrund, over hvilken der ikke fører nogen Bro.

Der savnes her en Række Undersøgelser af psykologisk og etisk Natur til nær-

mere Belysning af den Trang, ved hvilken den ontologiske Enhedsidé saaledes skulde blive praktisk nødvendig og berettiget. I første Udgave af Wundts »System« forekom den Sætning, at Filosofien vel ikke kan gøre Tro til Viden, men at den kan bevise Troens Nødvendighed. Denne Sætning er falden bort i anden Udgave, maaske fordi Wundt har set, at Troens psykologiske Nødvendighed ik-
[24] ke kan bevises. — Der savnes desuden en Drøftelse af de Vanskeligheder, enhver Monisme, og især en paa etiske Motiver grundet Monisme har at kæmpe med overfor de Disharmonier, Erfaringen frembyder[10]). —

Ved Slutningen af Wundts Behandling af det etiske Problem ville vi vende tilbage til nogle af de her berørte Punkter.

5. Om *det etiske Problems* noget uklare Stilling i Wundts Filosofi har jeg allerede talt ovenfor. Den finder for en Del sin Forklaring ved Karakteren af Wundts Etik, idet denne dels tenderer til at blive Et med Folkepsykologi, dels munder ud i en metafysisk eller religiøs Betragtning.

a. Folkepsykologien er ifølge Wundt Etikens Forhal. Han har i sin Alderdom paabegyndt et stort og bredt anlagt Værk, der skal behandle Folkepsykologiens vigtigste Emner: Sprog, Myte og Sæd (Sitte); kun den første Del foreligger endnu, og en sammenhængende Drøftelse af Wundts Folkepsykologi kan derfor endnu ikke anstilles. Men hans Hovedtanke er, at den individuelle Bevidsthed gennem Sprog, Religion og fælles Livsvaner og Handlevaner hænger sammen med Folkets, ja med hele Menneskehedens Liv. Den individuelle Villie finder sig selv som Element i en Totalvillie (Gesammtwille), af hvilken den bestemmes baade i de Motiver, af hvilke den ledes, og i de Formaal, henimod hvilke den stræber. Kultur og Historie udgøre et sandt Fællesliv og ere ikke blotte Resultater af talløse Enkeltbestræbelsers Sammentræf. Med stor Uret betragter den Individualisme, under hvilken hele den nyere Tid lider, Enkeltvillien som den eneste Realitet. Der existerer intet oprindeligt isoleret individuelt Menneske. Individualiseringen foregaar successivt, ud fra en Tilstand af social Enhed og uden nogen fuldstændig Løsrivelse fra Totalvillien.

Samfundets Existens er den vældigste af alle historiske Kendsgerninger. Af det bæres den Enkelte, selv hvor han tror at røre sig mest selvstændigt; ved det

bestemmes Sympatien og Pieteten, den sociale Følelses Grundlag. Og Delagtigheden i Totalaanden (Gesammtgeist) er størst hos Menneskehedens store Aander, de førende Aander; de formaa at drage saadan Næring af Totalaanden, at de igen kunne anvise den nye Opgaver, nye Retninger.

Det vilde være Aderitisme, om Værdien af Menneskehedens Historie skulde *[25]* bero paa, hvorvidt den Enkeltes eller den enkelte Menneskegruppes Vel fremmes. Individer og Folkeslag ere forgængelige, og de ere underlagte Lidenskaber, Fordomme og Svagheder. Men Historiens Aand er uforgængelig og har altid Ret. Den historiske Udvikling følger Love, som det enkelte Individ og det enkelte Folk, der staa midt i Udviklingen, ikke kunne overse. Af største Vigtighed er her den Kendsgerning, at menneskelige Handlingers Virkninger stedse mere eller mindre række ud over Individernes bevidste Motiver og Hensigter. Heri ytrer sig en Formaalenes Metamorfose (die Heterogonie der Zwecke kalder Wundt det), som gør nye subjektive Motiver mulige, da de uforudsete Virkninger kunne fremkalde nye Følelser og Drifter. Nydannelsen af Motiver ud af givne Virkninger er den vigtigste Udviklingslov, som gælder for den etiske Bevidsthed[11]). Den gør, at vi ikke kunne blive os de højeste Formaal for Udviklingen bevidste; den Retning, i hvilken de ligge, kunne vi vel skønne, men Overbevisningen om, at alle Stadier tjene en stadigt fremskridende Udvikling, kan tilsidst kun være en Tro, ingen Viden. —

Den Vanskelighed, som heri ligger for en videnskabelig Etik, fremhæver Wundt ikke tilstrækkeligt. Det synes dog klart, at Muligheden af Nydannelser maa gøre al Etik mere empirisk, end Wundt med sin Appel til Historiens Aand vil indrømme. Vi staa her atter ved et Punkt, hvor han minder om Romantikens Filosofi. Og han vedkender sig det aabent, at hans Etik i visse Grundtanker staar den spekulative Idealisme nær. Allerede Hegel havde anerkendt en real sædelig Magt i Totalvillien. Hegels Fejl var ifølge Wundt, at han kun betragtede Totalvillien som objektiv sædelig Magt, medens den individuelle Villie blot skulde være den ubevidste Bærer og Fuldbringer. I sin Lære om Forholdet mellem Individ og Samfund søger Wundt at raade Bod paa denne Ensidighed.

b. Den Enkelte bæres vel af Samfundet, men virker ved sin egen Tanke- og Vil-

liesretning tilbage paa det. Enkeltbevidstheden er skabende, Samfundsbevidstheden bevarende. Det Nye kommer fra de Enkelte, men Samfundet gør det frugt-
[26] bringende for en senere Udvikling og virker derved for det aandelige Livs Kontinuitet. Ikke Alle ere her produktive i samme Grad. Det er kun de førende Aander, der afgørende bestemme Totalvilliens Retning, og allermest gælder dette om en saadan etisk Genius, som Historiens Aand maaske kun frembringer én Gang i Aarhundreder eller i Aartusinder, og som fører det etiske Liv videre ved at vække hidtil slumrende Drifter til Live.

Naar Wundt saaledes, i Modsætning til Hegel, lægger Produktiviteten over i de enkelte Individer, kommer han i Modsigelse med sin egen stærke Fremhæven af »Totalvillien«. Konsekvent maatte han tillægge Individualismen en langt større Betydning, end han gør, ti Udviklingen af kraftige Individualiteter maa være et etisk Hovedformaal. I denne Henseende kunde han have lært Meget af den engelske Skole, som han ser ned paa formedelst dens Empirisme. Og ikke blot som Udgangspunkter, ogsaa som Endepunkter, som Formaal maatte han konsekvent stille de enkelte Individer højere, end han gør. »Den Enkelte«, siger han, »være nok saa rigt udstyret af Lykken og nok saa fuldkommen, — han er dog en Draabe i Livets Hav. Hvad kunne hans Lykke og hans Smerte betyde for Verden?« — Jeg kan ikke besvare dette Spørgsmaal. Men jeg formaar ikke at forbinde nogen Mening med Ord som Formaal eller Værdi, naar de slet ikke belyses ved et Forhold til de Livsvilkaar, som Væsener med Evne til at føle Lyst og Smerte ere underlagte. Wundts Etik ender i en mystisk Dualisme, idet Formaalene ligge i »Totalvillien«, Midlerne i »Enkeltvillierne«. Og for de tragiske Konflikter, der kunne opstaa ved Sammenstød mellem Enkeltvillien og en historisk udformet Totalvillie har han ingen Plads i sin Etik[12]).

Karakteristisk for denne Side ved Wundts Etik er ogsaa den Sætning, at Retfærdighed ikke er en individuel, men en offentlig Dyd, fordi den forudsætter Magt til at stifte Ret og paalægge Pligt. Han overser (maaske under Indflydelse af tysk Bureaukratisme), at ethvert Individ gennem sin Stilling i Familie, Samfund og Stat har en vis Magt, og at det i sin Overbevisning, i sine Domme om Andre og i sin Færd overfor dem har Adgang til at vise Retfærdighed. Selv Trællen har det

i Forhold til Herren. Magttanken har gjort Filosofen blind for Betydningen af de *[27]*
mange selvstændige Udgangspunkter for Dømmen og Handlen.

Og dog vise flere Ytringer, at Wundt har Øje for den nuværende sociale Ordnings Misligheder. Han anker over, at man bedømmer Tyven strengere end Ødelanden, Aagerkarlen og Hazardspilleren. Han finder, at det nu bestaaende Forhold mellem Besiddelse og Arbejde frembringer to modsatte Anledninger til Immoralitet: Besiddelse uden Kald avler Nydelsessyge, Besiddelsesløshed uden Kald avler Misundelse. Disse Onder kunne kun afhjælpes ved en ny Retsorden. Vor nuværende Samfundstilstand lider under Modsætningen mellem en forældet Retsopfattelse og nye Kulturelementer, der ikke kunne bringes ind under de gamle Begreber.

c. Wundt hævder Etikens Selvstændighed overfor Spekulation og Metafysik, netop af den Grund, at den afgiver et af de vigtigste Bidrag til Fundamentet for en almindelig Verdensanskuelse. Og som vi have set, fortoner Etiken sig ogsaa tilsidst over i Spekulation eller Tro. Ja, Etiken behøver ifølge Wundt mere end andre Omraader en metafysisk Supplering. I Kraft af denne Opfattelse (der staar i Modsigelse med Antagelsen af Etikens Selvstændighed overfor Metafysiken) gaar Etiken for Wundt over til Religionsfilosofi. Naar Idealerne gaa ud over det, der kan naas ved menneskelig Stræben, faa de en religiøs Karakter. Filosofien formaar her kun at give ubestemte Antydninger; de positive Religioner give derimod konkrete Symboler. Den religiøse Hovedtanke er »den Fordring, at alle aandelige Værker (geistige Schöpfungen) besidde en absolut, eller uforgængelig Værdi«. Jo mere Religionen hæver sig over Naturreligionens Standpunkt, des mere stemmer den med Videnskaben; en Gud, der gør Mirakler er en Naturgud, ikke den etiske Religions Gud. Kristendommens Udvikling undgik ikke Tilbagefald til Naturreligionen. Men Kristendommens sluttelige Opgave maa — i Henhold til dens Stifters egne Udsagn — være Overvindelse af alle saadanne Elementer i den religiøse Tro, der hæmme de religiøse Ideers etiske Indhold. Kristus vil, netop naar man opfatter ham ikke som Gud, men som Menneske, vedblive at staa som etisk *[28]*
Forbillede, og tillige som Vidne om Verdens uendelige, uudgrundelige, men med det etiske Ideal identiske Grund og Formaal. —

Wundts Filosoferen, saaledes som jeg nu har søgt at karakterisere den, kan siges at være typisk for vor Tids Tænkning. Hvor den trænger til Korrektiver, antyder den selv de Synspunkter og Metoder, der maa anvendes for at føre den videre. Navnligt er dette Tilfældet, hvor han vil »supplere« Erfaringsvidenskaben ved metafysiske og religiøse Elementer. Saa energisk han søger at fastholde og gennemføre et rent objektivt Standpunkt, gør der sig dog subjektive Faktorer gældende, der kræve en bestemtere Undersøgelse. Wundts Objektivisme, der paa visse Punkter bliver til Mystik, er baade hans Styrke og hans Begrænsning.

II.
ROBERTO ARDIGÒ.

[29] 1. I min Fremstilling af den nyere Filosofis Historie har jeg kun for Renaissancetidens Vedkommende havt Lejlighed til at omtale italiensk Filosofi. Det var kun i Renaissancen, at den italienske Tænkning fremtraadte med en Originalitet og med en Dristighed, der kunde give den Betydning for Filosofiens almindelige Udvikling. Den Aand, der i Oldtiden havde besjælet Pythagoræer og Eleater, og som havde inspireret Lucretius til hans vældige Læredigt, levede op igen i Pomponazzi og Telesio, i Bruno og Galilei. Men den italienske Renaissancebevægelse blev slaaet til Jorden efter Brunos Baal og Galileis aftvungne Mened. I de følgende Aarhundreder er der kun enkelte Navne af filosofisk Interesse at nævne, som Giambattista Vico († 1744), Forløberen for den moderne Sociologi. I Slutningen af det 18. Aarhundrede fik den franske Filosofi stor Indflydelse, og om Psykologen og Sociologen Romagnosi († 1835) samlede sig en Gruppe begejstrede Disciple. Men ved Midten af det 19. Aarhundrede fik den filosofiske Bevægelse en anden Karakter, idet religiøs, national og filosofisk Begejstring indgik en nøje Forbindelse. Friheds- og Enhedsbestræbelserne i Italien rørte sig mægtigt hos en Skare af unge Gejstlige, der drømte om en stor Harmoni mellem Religion og Tænkning og mellem Kirke og Stat og som troede paa Muligheden af, at Kirken vilde stille
[30] sig i Spidsen for den nationale Reisning. Ligesom paa Renaissancens Tid Begejstringen for Italiens Frihed laa bagved Machiavellis politiske Filosofi, saaledes

besjælede den nu Rosmini's († 1855) og Gioberti's († 1852) Spekulationer. Deres Filosofi var en Art Platonisme, baaren af Troen paa en evig, over al Erfaring ophøjet Sandhed. Filosofien var for dem dels Indledning til Religionen, en Art Logoslære, dels Midlet for Patriotismen. Forskellen mellem de to moderne Platonikere beror især paa, at Gioberti antager en umiddelbar Anskuen af den ideale Sandhed, medens Rosmini hævder (paa lignende Maade som Schelling i sin senere Lære), at Tænkningen kun fører til et System af Muligheder, og forsaavidt staar den kritiske Filosofi nærmere. Mamiani († 1885) udviklede den italienske Idealisme i en Retning, der gav Erfaringen større Indflydelse, og i denne mæglende Form raadede den en Tidlang paa de italienske Universiteter.

Den Rytme, der saa ofte viser sig i de filosofiske Ideers Udvikling, ytrede sig paa karakteristisk Maade i den Rolle, en positivistisk Retning kom til at spille i Italien i den sidste Menneskealder. Forskellige Aarsager samvirkede ved denne Ændring i de filosofiske Interesser. Italien havde opnaaet sin Enhed og Frihed, saa at der var Plads for specielle videnskabelige Interesser; den ideale Begejstring kunde afløses af det reale Arbejde. Samtidigt kom der en stærk Paavirkning af den nyere franske og engelske Filosofi gennem Comtes og Mill's Skrifter; Villari anvendte Positivismens Grundtanker paa Historieopfattelsen, Angiulli især paa Psykologiens og Pædagogikens Omraade. Dertil kom den moderne Naturvidenskabs Indflydelse. Og paa den anden Side stillede den katolske Kirke sig nu mere og mere skarpt overfor enhver Filosofi, der ikke strengt gik i den middelalderlige Tænknings Spor. Rosminis og Giobertis Disciple indenfor Gejstligheden bleve forfulgte. Man udtalte endog, at det nu var Opgaven at føre Civilisationen tilbage til den katolske Opfattelse, fra hvilken den i de sidste tre Aarhundreder var afvegen! 1864 udsendte Pave Pius IX en »Syllabus«, en Fortegnelse over Tidens Vildfarelser, hvortil regnes Samvittighedsfrihed, Naturalisme og Rationalisme, og ganske særligt den Antagelse, at den skolastiske Teologis Metode og Principer *[31]* ikke skulde stemme overens med vor Tids Krav og Videnskabens Resultater. I en Encyclica af 1879 erklærede senere Pave Leo XIII, at Thomas Aquinas' Filosofi var et guddommeligt Hjælpemiddel, som af alle Lærere bør lægges til Grund og benyttes til Gendrivelse af de moderne Vildfarelser. Senere har han i en Rund-

skrivelse til de franske Biskopper (1899) særligt fordømt den kritiske Filosofi[13]).

Saaledes vare ikke blot Motiverne til den intellektuelle Harmoni, de italienske Filosofer ved Aarhundredets Midte havde haabet og tilstræbt, faldne bort, men Modsætningen mellem Kirken og Videnskaben var skærpet, dels ved Tænkningens Udvikling, dels ved Kirkens Forsøg paa at skrue Tiden tilbage.

Under disse Forhold udviklede Roberto Ardigò sig i Klosterets Ensomhed fra barnligt troende og patriotisk begejstret Katolik til energisk Positivist. Hans Udvikling og hans Standpunkt har ikke blot Interesse som Tidssymptom, men er af Betydning for Problembehandlingen ved hans Tankekraft og hans psykologiske Talent, saavel som ved den ejendommelige Ændring, Positivismen undergaar i hans Hænder.

2. Ardigò er født i Nærheden af Cremona i Aaret 1828. Faderen, der var Landmand, flyttede til Mantova, for at Sønnen kunde studere. Moderen var en from Katolik, hvem Ardigò oftere i sine Skrifter omtaler med inderlig Taknemlighed. Det skyldtes hendes Indflydelse, at han blev Præst. Efter Forældrenes Død tog Biskop Martini sig af ham og gjorde ham til Kannik ved Domkirken i Mantova. Han studerede i sin Ensomhed med Iver skolastisk Filosofi og moderne Videnskab, inderligt overbevist om, at de »moderne Vildfarelser« maatte kunne gendrives. Men langsomt rejste der sig — tydeligere for hans Omgivelser end for ham selv — en helt ny Tankebygning i hans Indre, og det gik da tilsidst i et bestemt Øjeblik op for ham, at han ikke længere hyldede Kirkens dualistiske Lære, men at han troede paa en stor Kontinuitet i Alt. I et af sine Skrifter *(La morale dei positivisti* II, 3, 2, i et Kapitel, der handler om Muligheden af Moral uden Religion) udtaler han sig om dette Gennembrud paa en interessant Maade.

[32] »Ved min Moders, en enfoldig og fattig Bondekones, Exempel og Lærdom, opstod og næredes i min Sjæl religiøs Tro og religiøst Liv. Endnu den Dag idag kan jeg ikke tænke paa den ophøjede Enfold i min Moders religiøse Følelse, uden at derved den største Begejstring og den ømmeste Stemning vækkes hos mig. Det tro Billede af denne Følelse er endnu til i min Søster, som hverken skylder Skole eller dannede Kredse sin Udvikling, og jeg føler overfor den Maade, hvorpaa det fremtræder hos hende, den største Ærefrygt, som for en Helligdom. Denne min

barnlige Religiøsitet styrkedes senere i høj Grad ved Samlivet med Mgr. Martini, der strakte sig over mere end tyve Aar. Han havde taget mig til sig efter mine Forældres Død; han gav mig det Brød, jeg manglede, og gjorde mig den videnskabelige Løbebane mulig ... Han, der ansaa Videnskab og oprigtigt Sindelag for Religionens Grundvold og Sjæl, elskede mig, fordi han saa mig begejstret for Studiet og fandt en Karakter uden Svig hos mig. Han haabede, at jeg engang skulde blive til Nytte for Kirken imod den uvidende, overtroiske, bigotte og hykleriske Art af Religion, som han afskyede .... Jeg hengav mig (foruden til Studier af Naturvidenskaberne og af Filosofien, som jeg aldrig har opgivet) med hele min Sjæl til Teologien, især den dogmatiske og apologetiske. Jeg samlede mig et Bibliotek af Kirkefædre og Teologer, idet jeg paa Studiet af dem, især af St. Thomas, anvendte mine bedste Ungdomsaar. Tilsidst forfattede og offentliggjorde jeg en Bog om Skriftemaalet imod Protestanterne. Men Udgangen af mit Studium blev ganske modsat den, jeg arbejdede hen imod og ventede. Lidt efter lidt kom Tvivlen, der allerede havde rejst sig paa alle Sider i mine tidligere Aar, men som jeg med uafbrudt Eftertanke og Studium havde bekæmpet og i lang Tid havde trot overvundet, tilsidst til at staa uden Modstander og fremtraadte en skøn Dag til min største Forundring som afgjort Overbevisning og ubestridelig Vished. Forunderligt! Ligetil den Dag havde jeg hengivet mig til Bestræbelsen for at staa fast ved min gamle religiøse Tro, og saa havde dog i mit Indre, uden mit Vidende, det positivistiske System udfoldet sig fuldstændigt under det System af religiøse Ideer, *[33]* der var Frugter af saa meget Arbejde og af saa lang Tid. Det nye System fandt jeg til min største Forbavselse allerede fuldt færdigt og urokkeligt fæstnet i min Aand i selvsamme Øjeblik, i hvilket jeg — siddende paa en Sten under en Busk i den lille Have, jeg havde indrettet ved min Kannikebolig — mærkede, hvorledes den sidste Reflexion sønderbrød den sidste Traad, der endnu holdt mig bunden til Troen. Det forekom mig da pludseligt, at jeg aldrig nogensinde i hele mit Liv havde trot, og at jeg aldrig havde gjort Andet end beflitte mig paa at udvikle den rent videnskabelige Tendens hos mig. Og dette udsprang, tror jeg, af den Iver, hvormed jeg fra først til sidst havde søgt saavidt muligt at kende alle de Grunde, der stred mod Religionen, for at være i Stand til at tro med god Samvittighed

og til at værne Troen mod alle Angreb.« — Ardigò tilføjer, at det Skridt, han nu gjorde, var forbundet med Smerte og Vemod paa Grund af Erindringen om hans Moder og paa Grund af Forholdet til hans Velgører. Men Villien blev styrket i denne Kamp, efter hvilken Religionen kom til at staa som en poetisk Erindring. Og han erfarede, at den moralske Idealitet ikke svækkedes; tvertimod stod det fra nu af endnu mere afgjort for ham, at de sande Goder ere de, der erhverves ved at følge Samvittighedens Lov i nyttig Virksomhed og ved at hengive sig til Tankens Arbejde.

Der kom nu nogle trange Aar for Ardigò. Han maatte ernære sig ved Skoleundervisning, og først efter adskillige Aars Forløb udnævnte en liberal Undervisningsminister ham til filosofisk Professor i Padova (1881). Hans Retning stred ikke blot mod Teologien, men ogsaa mod den Retning, som under Mamianis Indflydelse herskede paa de italienske Universiteter. Hans Undervisning har øvet stor Indflydelse og vakt stor Begejstring, hvad der fik offentligt Udtryk i et Festskrift i Anledning af hans 70. Fødselsdag (1898).

Ardigòs Hovedproblem hænger nøje sammen med hans personlige Udvikling. Allerede i en Tale, han holdt 1869 om Pietro Pomponazzi, i hvem han ser en Forgænger, skildrer han Tanken som en Kraft, der bliver til, uden at det mærkes,
[34] og som, naar den er modnet, bryder frem paa uimodstaaelig Maade. Det var det, han selv havde erfaret, og det var ham et Exempel paa, hvorledes al Udvikling gaar for sig. I sin Tiltrædelsestale i Padova (1881) hentyder han til sin egen Udviklingsgang som den, der havde stillet ham et Problem, der kommer igen for større Forholds Vedkommende, ligesom en Molekules Bevægelse kan minde om en Verdensklodes Rotation. Al Udvikling bestaar i en Overgang fra det Ubestemte til det Bestemte, dog saaledes at Kontinuiteten bevares: den Helhed, der paa mere ubestemt Maade fremtræder paa det første Stadium, ligger stadigt til Grund som bærende Grundlag for de Forskelligheder, der successivt fremtræde. Den første videnskabelige Opgave, han stillede sig, var den at forfølge den menneskelige Tankes naturlige Udvikling (la formazione naturale del pensiero). Denne Plan blev ikke udført, men det Materiale, han havde samlet, findes anvendt rundt om i hans forskellige Skrifter. Men Udgangspunktet fik afgørende Betydning for hans

Standpunkt.

Han hævder, at han har naat sit Resultat uafhængigt af den franske og engelske Positivisme, som han først senere har lært at kende. Naar hans Opfattelse af Udviklingsbegrebet minder om Spencers, bliver dog den Forskel tilbage, at medens Spencer væsentligt bygger paa Analogien med biologisk Udvikling, bygger Ardigò væsentligt paa Analogien med Tankens Udvikling, denne vidunderligste af alle naturlige Formationer (la piû miragliosa delle formazione naturale). Ardigò kalder sig Positivist. Men det Væsentlige i Positivismen er for ham Udgangspunktet i Erfaringen, ikke Afslutningen. Positivisten har ingen Hast med at slutte; han vil ikke danne sig en Ide. der kan bruges som Partifane, men gaar frem Skridt for Skridt, efterhaanden som Sandheden aabner sig for ham. Det gælder om at holde Horizonten aaben. Denne Tankegang kommer særligt frem hos Ardigò overfor Problemet om Tilværelsens Enhed, i Modsætning dels til Materialismen, dels til Tilbøjeligheden til at blive staaende ved en Mængde spredte Fakta. I sit seneste Skrift *(L'unità della coscienza* 1898) udtaler han sig særligt i denne Retning, hvad det psykologiske Problem angaar. En af hans Disciple, Marchesini, har i et særligt Skrift, som han har kaldet »Positivismens Krisis« *(La crisi del positivismo.* Torino 1898), fra dette Synspunkt drøftet Forholdet mellem Ardigòs *[35]* Filosofi og Positivismen. En vis Lighed mellem Ardigòs Standpunkt og Wundts kommer frem paa dette Punkt. Allerede Villari og Angiulli stode iøvrigt paa lignende Maade kritisk overfor Positivismens ældre Former.

3. De Grundtræk, Ardigò havde fundet i Tankelivets Udvikling, genfinder han i al Naturudvikling. Tankens Udvikling er for ham Exempel paa en Verdenslov. I sit Skrift *La formazione naturale nel fatto del sistema solare* (1877) har han nærmere udviklet denne Lov gennem Analyse af Kants og Laplaces bekendte Hypotese, hvilken han betragter som Exempel paa en videnskabelig Forklaring. Egentligt skulde det nævnte Skrift kun have været et enkelt Kapitel af det paatænkte Værk om de menneskelige Forestillingers Udvikling.

Ifølge den nævnte Hypotese skyldes Solsystemets nuværende Tilstand en Sondringsproces (*distinzione*), idet der har dannet sig mindre Dele eller Helheder indenfor den store, usondrede Masse. Men Helheden ophæves derved ikke;

Helheden — det Usondrede (l'Indistinto) — bestaar stadigt, og kun derved bliver det forstaaeligt, hvorledes der kan være Vexelvirkning mellem de udsondrede Dele (Kloderne): disse høre sammen nu, ligesaa vel som før de udsondredes. Det Usondredes Bestaaen er Grunden til Solidariteten. — Spørger man, hvorledes Forskellighederne kunde opstaa af det Usondrede, svarer Ardigò, at de allerede vare til Stede i Begyndelsesstilstanden som Muligheder eller i latent Tilstand (forza latente, o virtuale); den specielle Form naas gennem successiv Udfoldelse. Han indrømmer, at denne Forklaring blot er en Tilbageslutning fra Erfaringen. Vi kunne ikke paa Forhaand vide, hvilke specielle Former og Dele der ville udvikle sig af den usondrede Begyndelsestilstand. Kun Iagttagelse og Forsøg kan paavise dem. Hverken Matematiken eller Metafysiken kan konstruere Naturen. Og Grunden hertil er, at den usondrede Helhed ikke specialiseres »af sig selv«, men kræver ydre, for os uforudseelige og *forsaavidt* »tilfældige« Betingelser for at faa sine specielle Former og Dele. Men hvad der saaledes successivt udfoldes, er dog kun
[36] Ækvivalentet for, hved der allerede bestod som koexisterende i den usondrede Tilstand. I Verdenssubstansen opmagasineres det af de forudgaaende Aarsager udførte Arbejde, og derved betinges Muligheden af de fremtidige Virkninger[14]). Den Kontinuitet, der saaledes fremtræder mellem l'Indistinto og de udformede Dele (distinti), er det, vi udtrykke ved Ordet *Natur.* (La natura è la continuità di una cosa con tutti le altre. *Form. nat.* p. 205).

Ardigò ser nu dog klart, at der maa spørges, hvori hine Muligheder eller »latente Kræfter« egentligt bestaa. Mulighed er for ham kun en Virkelighed af anden Beskaffenhed end den givne, og den bestaar i en Aktivitet: l'essere è attività *(L'unità della coscienza* p. 479). Kontinuiteten er en stadig Energi. Derfor viser enhver usondret Helhed, ethvert Indistinto tilbage til et endnu mere omfattende Hele, hvoraf den har udsondret sig. Forskellen mellem indistinto og distinto, saavel som den mellem Mulighed og Virkelighed, er derfor stedse kun relativ. En Afslutning er her ikke mulig. Vi komme ind i en uendelig Række. Men Videnskabens sidste Ord angaar Grundforholdet mellem distinto og indistinto og udsiger, at alle Forskelligheder, hvorsomhelst de frembyde sig, udspringe af et Hele og omfattes af et Hele. —

Ardigòs Udviklingslære og hans Erkendelseslære hænge nøje sammen. Enhver Forklaring er en Sondren, en Analyse. Hvad der vedbliver at staa usondret, staar som uforklaret. Tanken drives stedse videre frem, skønt den har en Tilbøjelighed til at stanse ved et distinto finito; — og det er selve Naturens Uendelighed, der saaledes driver Tanken frem. Ja, det er den uendelige Natur, der er selve Energien i den logiske Tænkens egen Lov[15]).

At Tankens eller Forklaringens Lov saaledes er den samme som Naturens Lov, kan ikke forundre, da selve Tanken er Natur eller en naturlig Formation, ligesom alle andre Ting. Men naar Tanken er en Erfaringskendsgerning som enhver anden, og selv kun er et Exempel paa naturlig Formation, saa er det umuligt at forklare hele Naturen ved at udlede den af Tanken, saaledes som Metafysiken og Teologien ville. Selve Tanken forstaas jo kun ved den almindelige Lov om Udvikling fra indistinto til distinti. Vi ere henviste til at forklare den ene Kends- *[37]*
gerning ved den anden, uden at kunne faa nogen absolut Afslutning. Naturen er en umaadelig Cirkel, hvis Midtpunkt er overalt, og hvis Omkreds er intetsteds. —

Ardigò har i for høj Grad ladet Erkendelseslæren blive absorberet af Udviklingslæren. Psykologisk eller biologisk betragtet er Tankens Udvikling ganske vist kun et enkelt Exempel paa Udviklingens almindelige Love. Men Erkendelsesproblemet melder sig, saasnart der spørges om, hvorledes vi begrunde Gyldigheden af de almindelige Love, vi mene at finde for Tanken saavel som for andre Fænomener. Dette Problem falder ikke bort ved blot Henvisning til Udviklingens Lov som fælles for alle Fænomener. Der er jo det Særegne ved Tanken, at det er ved og gennem den, vi opfatte og udtrykke al Udvikling og al Lov, baade dens egen og andre Tings. Og Spørgsmaalet er da, hvilken Gyldighed denne Opfattelse og Udtryksform har[16]).

4. Ardigò har med Iver virket for *Psykologiens* Selvstændighed som Erfaringsvidenskab, og herved kom baade hans Talent for psykologisk Beskrivelse og Analyse og hans Kendskab til Naturvidenskaben ham til Gode. Hans psykologiske Interesse og Begavelse gaar i to Retninger. Dels søger han at finde større Sammenhæng i Sjælelivet, end der for foreløbig Iagttagelse synes at være; han

stræber at finde Kontinuitet mellem de bevidste Tilstande indbyrdes og mellem de bevidste og de ubevidste Tilstande. Dels søger han at paavise finere Nuancer og Forskelligheder, end den sædvanlige Iagttagelse kender; han paastaar saaledes, at tilsyneladende ensformige sjælelige Tilstande i Virkeligheden bestaa af rytmiske Bevægelser. Nogle af hans mest fremragende Disciple, som Fysiologen Giulio Fano og Kriminalisten Enrico Ferri have i Festskriftet til den gamle Filosof især dvælet ved disse Ejendommeligheder ved hans Undervisning. Det er jo de to Retninger, i hvilke al Forsken gaar og maa gaa; men Ardigò har — som ogsaa hans Lære om Indistinto og Distinti og om Forholdet mellem dem viser — havt særligt Øje for dem og søgt at forene dem.

[38] Hans psykologiske Hovedskrifter ere *La psicologia come scienza positiva* (1870) og det Skrift, han selv har betegnet som sit filosofiske Testamente: *L'unità della coscienza* (1898).

Psykologiens Opgave er for Ardigò Studiet af vore indre Tilstande, hvis fælles Ejendommelighed udtrykkes ved Begrebet Sjæl. Det er et subjektivt Faktum, Psykologien gaar ud fra; men det maa belyses ad objektiv, fysiologisk Vej. Denne dobbelte Belysning viser os Sjælefænomenernes Forskellighed fra alle andre Fænomener. Saa stor Betydning fysiologiske Undersøgelser end have for Psykologien, saa kan Fysiologien dog aldrig træde i Stedet for Psykologien. Forholdet er dette, at de psykiske og fysiologiske Fænomener ere Udtryk for en og samme »Substans«, den psykofysiske Substans, eller som Ardigò hellere kalder den: den psykofysiske Realitet (realtà psicofisica). I hans senere Skrifter (hvor hans almindelige Udviklingslære fremstilles) er den psykofysiske Realitet Et med l'indistinto[17]). Det er en naturlig Totalitet, som gaar forud for og ligger til Grund for de Forskelligheder, vi betegne som Sjæl og Materie. Begrebet Indistinto udtrykker her som overalt Enheden og Solidariteten. Baade Materialismen og Spiritualismen grunde sig paa blotte Abstraktioner. Fysiologisk set hænger den aandelige Virken sammen med de fysisk-kemiske Processer. Psykologisk set er det Materielle ligesaa vel som det Sjælelige kun givet for os som Fornemmelse og Forestilling; baade Bevægelse og Tanke kende vi kun som psykiske Akter. I Stedet for at spørge om, hvorledes Materie kan gaa over til Sjæl, var det rigtigere at

spørge om, hvorledes vore oprindeligt mere ubestemte Forestillinger efterhaanden kunne differentieres, saa nogle af dem komme til at staa som Udtryk for et Jeg, andre som Udtryk for et Ikke-Jeg. Den populære, materialistiske Opfattelse skriver sig ifølge Ardigò fra, at man ikke indser, at Egenskaber som Udstrækning og Bevægelse ligesaa vel skyldes psykiske Funktioner som Farve og Lugt og de andre saakaldte sekundære Egenskaber.

Ideen om den psykofysiske Realitet giver dog — det indskærper Ardigò bestemt — ingen Forklaring. Dens Betydning er kun at hævde en Sammenhæng, som vi i vore Abstraktioner ere tilbøjelige til at opløse. Han sammenligner den med Ideen om Gravitationen, der jo heller ikke giver nogen Forklaring. Det maa *[39]* overlades Fremtiden, om den kan finde en virkelig Forklaring. Positivisten har ingen Hast med at slutte. Videre end til et foreløbigt Begreb kunne vi ikke komme. Forholdets indre Natur kunne vi ikke bestemme. Den Gaade, der bliver tilbage, staar dog for Ardigò ikke alene. Hvorledes en Tanke kan være Ækvivalent for en Bevægelse, er for ham ikke nogen større Gaade end, hvorledes en Billardkugle kan sætte en anden i Bevægelse ved et Stød. Overalt i Naturen kende vi kun Samtidigheds- og Successionsforholdene ved Erfaring, ikke gennem Indsigt i Leddenes indre Væsen. — Ved denne sidste Bemærkning overser Ardigò dog det Faktum, at Videnskaben overalt, hvor det er muligt, stræber at omsætte den ydre Sammenhæng mellem de forskellige Fænomener til Forbindelse af ensartede Led, og at derved naas en større Grad af Kontinuitet. Jo større Modstand denne Bestræbelse støder paa, des mere gaadefuldt maa det Fænomen siges at være, som vi stanse ved. —

I sit filosofiske Testamente, Skriftet om Bevidsthedens Enhed, udtaler Ardigò sin Beundring for Kants geniale Anelse i Læren om Bevidsthedsenheden. Vel har han fejlet ved at antage for stor Modsætning mellem Erkendelsens Stof og dens Form. Men han har grebet Psykologiens videnskabelige Grundtanke. Der foregaar i Bevidsthedslivet en uafbrudt Sammensætnings- og Forbindelsesproces, hvorved alle nedarvede eller erhvervede Dispositioner og alle nye Elementer virke sammen i bestemte Retninger. Der er fra først til sidst en Solidaritet mellem alle psykofysiske Funktioner, en stadig Tendens til at forenes i én Strøm.

Denne Tendens til »aandelig Samstrømmen« (confluenza mentale) ligger bl. A. til Grund for Forestillingernes Association. Ofte opdages den kun, naar man tager Hensyn til ubevidste Begyndelsespunkter eller Mellemled, og det er særligt dette, der gør, at Fysiologiens Hjælp er saa uundværlig for Psykologien. Den Enhed, der er Bevidsthedslivets Særkende, kan ikke forklares som blot Produkt af mangfoldige Elementers Samvirken, ti disse Elementer opdage vi først ved en Di-
[40] stinktion, der stedse forudsætter en forud given Helhed. Og det er fra Iagttagelsen af Bevidsthedslivet, vi overhovedet hente vore Begreber om Enhed og Flerhed. Overalt, hvor vi tale om Enhed og Mangfoldighed i Verden, have vi abstraheret disse Begreber og Ideen om deres Forbindelse fra Bevidsthedslivet. Mikrokosme og Makrokosme belyse gensidigt hinanden.

5. Ardigòs *Etik* er baaren af de samme Grundtanker, som karakteriserer de andre Dele af hans Filosofi. Individet udvikler sig indenfor Samfundet, og staar i samme Forhold til dette, som det sondrede Element (distinto) stedse staar til Helheden (indistinto). Og Samfundet udvikler sig — ligesom Solsystemet og ligesom Tanken — ved en naturlig Proces (formazione naturale), som det er Sociologiens Opgave at beskrive, og som Etiken forudsætter. Det er Etikens Opgave (som nomologia, i Modsætning til Sociologien som nomografia og nomogonia) at skelne mellem de Elementer i Samfundslivet, der have mistet deres Betydning, og dem, der kunne gøres frugtbringende paa samme eller ny Maade. Derved baner den Vejen for Fremtidens praktiske Moral.

Gennem den oprindelige og stadige Sammenhæng med Samfundslivet vil der hos Individet udvikle sig en antiegoistisk Følelse. (Ardigò foretrækker dette Ord for Ordet Altruisme). De menneskelige Forestillinger faa deres første Indhold fra de sociale Omgivelser. Disses Domme og Interesser blive foreløbigt gældende for Individet. Og alle Forestillinger have fra først af en impulsiv Karakter, en Tendens til umiddelbart at gaa over til Handling; det skyldes en senere Differentiation (distinzione), naar Tanke og Handling skilles ad. Begge Dele, det uvilkaarligt optagne sociale Forestillingsindhold og Forestillingernes oprindelige impulsive Karakter, sammenfatter Ardigò i Begrebet social Idealitet (idealità sociale). Ved Idealitet forstaar han Evne til at bestemmes ved Tanker, der pege ud over Øje-

blikket. Den sociale Idealitet udvikles allerede i Familien som varigt Samfund, der plejer og beskytter Spirerne til Fremtidens Slægt. Familiefølelsen bliver en Arneild, fra hvilken Varmen kan straale ud i større Kredse. Den sociale Idealitet har mange Grader og Former. Den indøves ved Efterligning og Gentagelse. — I hele denne Lære udvikler Ardigò en Tankegang, der i Oldtiden især fandtes hos *[41]* Stoikerne, i nyere Tid hos Adam Smith, og i Nutiden hos Tarde, Leslie Stephen og Baldwin. Denne sidstes Begreb social Arvelighed vilde passe godt ind i Ardigòs Filosofi.

Den sociale Idealitet er ikke i lige Grad udviklet hos Alle, skønt Evnen til uegoistisk Handlen maa siges at ligge i den menneskelige Natur. Familiekærligheden vidner herom, ligesom den uvilkaarlige Medfølelse, — Ærestrangen, der egentligt er meningsløs hos en Egoist, — og Harmen over Overgreb og Retskrænkelser. Paa sit Højdepunkt bliver det etiske Sindelag en Art helligt Raseri (furore santo), som fører til Selvopofrelse uden Tanke om egen Fordel, i Troen paa, at der af det Menneskeliges tragiske Undergang vil hæve sig et Evigt og Guddommeligt (eterno divino che sorge delle ruine tragiche dell' umano, et Udtryk, Ardigò laaner fra en aandsbeslægtet italiensk Forfatter). Det Sande i den teologiske Forestilling om Naaden er, at der gives en uvilkaarlig Trang, en lidenskabelig Higen, som fører Mennesket til uinteresserede Handlinger.

En saadan heroisk Handlen er mulig uden Religion, ligesom Etiken idethele er uafhængig af Religionen, naar man ved Religion ikke forstaar et Forhold til det Uendelige (efter Max Müllers Definition), men et Forhold til det Overnaturlige. Det videnskabelige Begreb om det Uendelige staar i skarp Modsætning til det Overnaturlige: det betegner den kontinuerlige Funktion, hvis begrænsede og enkelte Form det Endelige er. Det Uendelige er Loven, ved hvilken Individets egef Væsen betinges; derved forstaas den dybe Tilfredsstillelse, Individet føler, naar dets Higen mod det Uendelige tilfredsstilles. Positivisten finder saaledes det Uendelige i sig selv, naar han bliver sig Loven for sit Væsen bevidst. Atter her gentager Forholdet mellem Element (distinto) og Helhed (indistinto) sig. Forestillingen om det Overnaturlige bliver derimod til, naar Tingenes Lov gøres til en fra selve Tingenes Virken forskellig Ting, der saa kun paa udvortes Maade

kan sættes i Forhold til det, der foregaar i Naturen.

Dog betegner Begrebet det Overnaturlige kun den teoretiske Side ved Reli-
[42] gionen, udgør ikke hele dens Væsen. Det Væsentlige er det Afhængighedsforhold, i hvilket Mennesket med Hensyn til sit hele Ve og Vel føler sig at staa til det Overnaturlige. Det Hellige var fra først af det Frygtelige; det er Frygten, der skaber Guder. I hvert Tilfælde er Følelsen ved det Hellige ikke, som man har paastaaet, en aldeles enkelt og uopløselig Følelse[18]). Gradevis udskilles Frygtelementet ved Overgangen fra Religion til den videnskabelige Bevidsthed, som overalt sætter Loven i Stedet for Forestillingen om et hemmelighedsfuldt Væsen som det, der bestemmer Menneskets Skæbne. Religionen forefinder stedse en vis social Idealitet og optager den i sig; deri ligger, at Moralen er uafhængig af Religionen. Mange Overgangsformer ere her mulige; men tilsidst gælder det et Enten-Eller. Kunstig Opretholdelse af Religionen fører kun til, at Folket staar uforberedt, naar dens Tid for Alvor er forbi. —

Det er en vel elementær Religionspsykologi, Ardigò bygger paa, og en omfattende Drøftelse af det religiøse Problem har han ikke anstillet. Hans Standpunkt er væsentligt bestemt ved hans intellektuelle Interesse, og vel ogsaa ved en Kontrastvirkning, som den skarpe Modsætning mellem hans tidligere og hans senere Livsanskuelse naturligt maatte medføre. Forundring maa det dog her vække, hvorledes Religionen efter hans Omslag kunde staa for ham som en »poetisk Erindring«, naar han anser Frygten, som Kærnen i al Religion — fra de laveste til de højeste Former. Den energiske Tænker har sikkert her ikke benyttet sine egne virkelige Erfaringer.

III.

FRANCIS BRADLEY.

[43] 1. Agter man paa Aand og Retning i den seneste Tids engelske Filosoferen, kan man ikke undgaa at komme til det Resultat, at den klassiske engelske Skole — den, der begynder med Locke, og hvis seneste Repræsentant Spencer er, — har ophørt at existere. Den kan siges at have fuldført sin Mission, som bestod i at hævde

Erfaringens Ret, at fordre Problemerne stillede paa Virkelighedens Grund, og at forberede praktisk, reformatorisk Stræben. Den begyndte hos Locke med at lægge Individets Erfaring til Grund, og den ender hos Spencer med at lægge Slægtens Erfaring til Grund. Hvad der her er indskærpet, er blevet overleveret til andre filosofiske Retninger og har virket til at berigtige og omforme disse. Det er ikke længere den enkelte Retnings Særkende[19]). Men den engelske Skole havde paa sin Side visse Mangler, der traadte grelt frem, jo mere den kom i Vexelvirkning med andre Retninger. Herhen hører den mekaniske atomistiske Opfattelse, som den fra Naturvidenskaben overførte til Aandsvidenskaben, og som førte den til at betragte Sjælelivet som Produkt af selvstændige psykiske Elementer og Samfundet som ydre Forbund mellem selvstændige Individer. I Modsætning hertil er i den seneste Tid, dels som Reaktion, dels ved Indflydelse fra tysk Tænkning, Helhedsproblemet kommet stærkere frem. Der spørges om den sidste Sammenhæng mellem Elementerne, der maa forudsættes, forat de kunne komme til at danne en *[44]* Helhed. Der var vel ogsaa tidligere i det 19. Aarhundrede en Bevægelse, der gik imod den »insulære« Filosofi; Navne som Coleridge, Carlyle og Hamilton vidne derom. Men et metodisk Studium af den tyske Tænkning bliver først i den sidste Fjerdedel af det 19. Aarhundrede for Alvor foretaget. Det er her Oxforderuniversitetet, som gaar i Spidsen. Her havde der stedse tidligere været Modstand mod den nationale engelske Filosofi (mod Hobbes, mod Locke, mod Hume); dog havde det mere været af teologiske end af filosofiske Grunde; det er først nu, at en virkeligt filosofisk Modsætning gør sig gældende.

Som den, der først vakte en større aandelig Bevægelse af denne Art maa nævnes Thomas Hill Green (f. 1836, fellow of Balliol College 1860, Professor i Moralfilosofi 1878, død 1882). Stærkt paavirket af Wordsworth og Carlyle udviklede han en ejendommelig religiøs Idealisme, hvis filosofiske Grundlag skyldtes Studiet af Kant og Hegel. Han havde en overordentligt stor Indflydelse paa den studerende Ungdom i Oxford, især ved sin Personligheds Idealitet og Begejstring. Han virkede ikke blot i videnskabelig, men ogsaa i socialreformatorisk og i fri religiøs Retning. Næsten hele den yngre Generation af sociale Tænkere i Oxford skylder ham sin Vækkelse. Hans Hovedværker ere *Introduction to Hume* (1874). en skar-

psindig Kritik af den ældre engelske Skoles Principer, og *Prolegomena to Ethics* (1883), en ejendommelig Kombination af Erkendelsesteori og Etik, hvorved der tilstræbes en ikke-empirisk Begrundelse af det Etiske.

2. Englands betydeligste Tænker i den nyeste Tid er utvivlsomt Francis Herbert Bradley, der er født 1846 og lever som fellow i Merton College i Oxford. Under sin Studiegang paavirkedes han af Green og af Hegels og Lotzes Skrifter. Hans Hang til Ensomhed og hans Tilbageholdenhed forstærkedes ved Svagelighed. Han er en spinozistisk Natur; kun mangler han Spinozas realistiske Blik paa psykologiske og sociale Fænomener. Med stor Tankeenergi fordyber han sig i en eneste Ide, der atter og atter sætter hans Reflexion i Bevægelse og snart mere
[45] nærmer ham til Skepticismen, snart til Mystiken. Selv skarpe Kritikere anerkende den Vækkelse og den Tanketugt, som især Studiet af hans Hovedværk bevirker. Dog bliver hans Skarpsindighed i det Enkelte ofte Spidsfindighed, og ved hans specielle Analyser føles ofte Manglen af empirisk Materiale. I energisk og utrættelig Reflexion staar han maaske øverst blandt vor Tids Tænkere, i hvert Tilfælde, hvad de yderste Grænseproblemer angaar. Han danner et Modstykke til Wundt. Medens denne forsigtigt nærmer sig Tankegrænserne, men slutter noget hastigt og dogmatisk af paa Grænsen, iler Bradley for hastigt til den yderste Grænse, men bevæger sig saa der med aarvaagen Kritik og drøfter Problemerne fra alle Sider.

Det første betydelige Skrift af Bradley er hans *Ethical Studies* (1876). Han optræder her mod den engelske Psykologis Atomisme. Bevidstheden, hævder han, kan ikke beskrives som en blot Samling (collection) af Elementer; ti det vilde være umuligt at forstaa, hvorledes en saadan Samling kunde blive sig selv bevidst (aware of itself). Dette Problem havde (hvad Bradley ikke har lagt Mærke til) Stuart Mill selv opstillet i en af de senere Udgaver af »Examination of Sir William Hamiltons philosophy«. Det førte Bradley til Studiet af den tyske Filosofi, som jo særligt har betonet Bevidsthedens Enhed og indre Sammenhæng. Han dømmer strengt om den engelske Tankegang, idet han dadler den for Ensidighed og Dogmatisme og for Mangel paa Dristighed, især hvad det religiøse Problem angaar. »Vi bo paa en Ø, og vor nationale Tænkemaade vil, hvis vi ikke udvide den, faa

en øagtig (insular) Karakter«. — Denne Dom er dog selv ensidig; Bradley glemmer, at den kritiske Filosofi egentligt allerede er grundlagt af Locke, og at den engelske Erfaringsfilosofi med sin Fordring om Paavisning af Forestillingernes Udspring har været et mægtigt Vaaben mod Dogmatismen.

Menneskets etiske Stræben gaar ifølge Bradley ud paa at virkeliggøre dets Selv, udvikle sig til en Helhed, et harmonisk og afsluttet Hele. Ti det er Selvets Væsen at være Totalitet, — paa én Gang afsluttet og rigt. Paa lignende Maade gaar den teoretiske Stræben ud paa at tænke Tilværelsen som et sammenhængende og afsluttet Hele (a consistent whole). Naar vi ikke kunne blive et Hele selv, maa *[46]* vi gøre os til Del af et mere omfattende Hele, ligesom vi, hvor en mindre Helhed frembyder Modsigelse, maa forme Tanken om en større Helhed. Der er altsaa Overensstemmelse mellem vor praktiske og vor teoretiske Natur. Og vi have i vor egen Natur en Maalestok for, hvad der skal kaldes højere og lavere: det beror paa Graden af Selvvirkeliggørelse, altsaa paa den Harmoni og den Selvstændighed, der er i vor Tanke og i vort Liv. Smerter ved Modsigelse kunde Mennesket ikke føle, hvis det ikke selv var et Hele og anede, at det var det. Modsigelse fremkaldes dels ved Mangel paa Harmoni i det Indre, dels ved Mangel paa Overensstemmelse med de ydre Forhold.

Den Maalestok for teoretisk og praktisk Fuldkommenhed, som Bradley her havde opstillet, giver Grundtanken i hele hans Filosofi. Den indeholder Spiren til en hel Livs- og Verdensanskuelse, saaledes som han senere (1893) udviklede den i sit Hovedværk *Appearance and Reality,* efterat han i sine *Principles of Logic* (1883) havde givet en Fremstilling af Erkendelsens Principer[20]).

Skriftet om »Fænomen og Realitet« betegner Bradley som en metafysisk Afhandling, og han forklarer dette Udtryk ved, at der tilsigtes en Undersøgelse af de Principer, der ligge til Grund ved Anerkendelse af Realitet i Modsætning til Fænomen eller Tilsyneladelse (appearance), eller den Maalestok, ved hvis Hjælp vi kunne skelne mellem højere og lavere Grader af Realitet. Et System vil han ikke give.

Bradley tænker sig forskellige Indvendinger mod det Forsøg, han her vil gøre. — Man anser maaske Forsøget for haabløst. Men paa Forhaand kan dette ikke

vides — uden netop i Kraft af en metafysisk Indsigt, d. v. s. en Indsigt i, hvilken Maalestok der maa anvendes for at kunne skelne mellem Realitet og Tilsyneladelse. — Eller man mener, at Resultatet vil være værdiløst. Men selv om Resultatet er ufuldkomment, vil det have sin Værdi, naar det tjener til Belysning af, hvad Realitet er. Ja, selv om vi endte i fuldstændig Skepticisme, saa vilde derved tilvejebringes en gavnlig Modvægt mod de dogmatiske Retninger — den teologiske
[47] Ortodoxi paa den ene Side, den vulgære Materialisme paa den anden Side, der ellers dele Sindene mellem sig. — Efterat have fremført disse Bemærkninger føjer Bradley til: »Der er endnu en Grund, som for mit eget Vedkommende maaske har den største Vægt. Jeg tror, at vi alle mere eller mindre føle os dragne ud over de sædvanlige Faktas Omraade. Hver paa sin Maade mene vi at staa i Berøring og i Samfund med Noget, der ligger ud over den synlige Verden. Paa forskellig Vis finde vi noget Højere, der baade bærer os og ydmyger os, baade revser og begejstrer os. Og for nogle Naturer er den intellektuelle Stræben efter Forstaaelse af Tilværelsen den vigtigste Vej, ad hvilken de erfare Guddommen. Ingen, der ikke har følt dette, hvor forskelligt han end udtrykker det, har bekymret sig meget om Metafysik. Men hvor det føles stærkt, er det sin egen Retfærdiggørelse.« Til nærmere Forstaaelse af denne Ytring, som aabner et Indblik i hans indre Liv, og for at undgaa Misforstaaelse, tilføjer Bradley: »Jeg har været nødt til at tale om Filosofien som en Tilfredsstillelse af, hvad man kunde kalde den mystiske Side af vor Natur, en Tilfredsstillelse, der af nogle Individualiteter ikke kan naas paa anden Maade. Det kunde maaske se ud, som om jeg mener, at Metafysikerne indvies i Noget, der er langt højere, end hvad den store Hob kan besidde. En saadan Lære vilde dog hvile paa en beklagelig Vildfarelse, nemlig paa den Overtro, at den blotte Forstand er den højeste Side af vor Natur, og paa den falske Forestilling, at det intellektuelle Arbejde, der anvendes paa højere Genstande, derfor er højere Arbejde ... Intetsomhelst Kald, ingensomhelst Bestræbelse er en privat Vej til Guddommen, og den Vej, der fører gennem Spekulation over de sidste Sandheder, staar ikke over andre Veje. Der er ingen Synd, som Filosofien saa lidet kan retfærdiggøre, som aandeligt Hovmod, hvor tilbøjelig Filosofen end maatte være til den.«

Ved disse Udtalelser har Bradley ikke blot givet Bidrag til sin egen Karakteristik, men ogsaa til Forstaaelse af den inderste Kærne i al filosofisk Stræben, naar denne er i den store Stil. Den inderlige Trang til Forstaaelse og den stadige Erfaring om Tankens Grænse, — den lidenskabelige Anspændelse af Tankeenergi *[48]* og den stadige Følelse af, at det ikke er os, der tænker, men at »det tænker i os«, — den intensive Hengivelse i Tankelivet, som om det var det eneste værdifulde Liv, og den stadige Erfaring om, at der ogsaa er anden Livstrang i os, der kræver Tilfredsstillelse, — alt dette kan læses ud af den engelske Tænkers Ord. Disse Ord ere værd at mærkes overfor den haandværksmæssige Karakter, det videnskabelige Arbejde paa mange Omraader synes i Færd med at antage.

Efter at have betragtet Bradleys almindelige Forhold til Filosofien, gaar jeg nu over til at fremdrage Grundtankerne i hans Hovedværk.

3. Det gælder en kritisk Undersøgelse af de Forestillinger, ved hvis Hjælp man har søgt at forstaa Tilværelsen.

Saadanne Begreber som Materie, Rum, Tid, Energi, med hvilke Naturvidenskaben arbejder, egne sig fortræffeligt til at bestemme begrænsede Fænomeners indbyrdes Forhold, men føre til Modsigelser, naar de skulle udtrykke Tilværelsens sande Væsen. De ere Forholdsbegreber, som karakterisere Tingene i Sammenligning og Sammenhæng med hverandre, men ikke sige Noget om selve de enkelte Ting, der staa i disse Forhold. De føre ind i uendelige Rækker, idet der stedse kan spørges om Forholdet mellem selve Leddene og de Forhold, hvori de staa, og idet Undersøgelsen af selve Ledelsen fører til at konstatere Forhold indenfor ethvert af dem. Saadanne Begreber ere intellektuelle Konstruktioner, som kunne være hensigtsmæssige og nødvendige indenfor den enkelte Videnskab, men ikke oplyse Tilværelsens inderste Væsen. De ere Arbejdstanker (working ideas), hvis Betydning er teknisk, ikke rent teoretisk. Derfor kan Naturvidenskab ikke være Metafysik; men derfor kan der heller ikke være nogen Strid mellem Naturvidenskab og Metafysik. Grunder man en Metafysik udelukkende paa de naturvidenskabelige Grundbegreber, faar den Materialismens Præg.

Hvis man nu tager sin Tilflugt til Aandsvidenskabens Grundbegreb, Begrebet Sjæl, har man den Fordel, at vi paa dette Omraade finde en inderligere Sam-

menhæng af Enhed og Mangfoldighed end paa det Omraade, hvor de naturvi-
[49] denskabelige Grundbegreber finde Anvendelse. Enhed og Mangfoldighed staa i Sjælelivet ikke i det udvortes Forhold til hinanden som i den fysiske Natur. Derfor er psykologisk Erfaring den højeste Erfaring, vi have. Men heller ikke den egner sig til at udtrykke absolut Realitet. Indenfor Selvet viser Erfaring og Analyse os Modsætninger, Forskelle og Relationer, og Selvet som Helhed undergaar Forandringer. Det er derfor umuligt at sammenfatte dets Væsen i en eneste Anskuelse, at danne et afsluttet Begreb om det. Derfor kunne vi ligesaa lidt bygge en Metafysik paa Psykologien alene, som paa Naturvidenskaben alene. Idealismen kan ligesaa lidt som Materialismen udtrykke den fulde Sandhed. Psykologien er en speciel Videnskab, og enhver speciel Videnskab finder kun Halvsandheder og opererer med hensigtsmæssige Fiktioner. Begrebet Sjæl er en Abstraktion, ligesaa vel som Begrebet Legeme. Realiteten kan hverken være »Sjæl« eller »Legeme«. Hvad vi have givet, er stedse kun Begivenheder, der for Betragtningen frembyder to Sider. —

Men Forudsætningen for hele denne Tankegang, der fører til at afvise baade Idealismen og Materialismen, er dog, at vi have en Maalestok (standard) for, hvad Realitet og Sandhed er. En saadan Maalestok ligger i *Begrebet Erfaring*. I dette Begreb ligger to Ting i nøje indbyrdes Forbindelse: et Omfang og en Harmoni. Erfaring forudsætter en given Mangfoldighed og en indre Overensstemmelse, et konsekvent og harmonisk Forhold mellem de mangfoldige Elementer. Den fuldkomne Erfaring vilde bestaa i et altomfattende Indhold forbundet med fuld Konsekvens og Harmoni til en Helhed. Enhver Erfaring, vi virkeligt have, indeholder en Tilnærmelse i Retning af dette Ideal.

Maalestokken for Realitet og for Værdi er den samme. I vort praktiske Ideal maa enhver Side i vor Natur være tilfredsstillet i Harmoni med de andre Sider. Enhver utilfredsstillet Drift er en ufuldbyrdet Tanke; i enhver Smerte ytrer der sig en Disharmoni og ligger der en Spore til at arbejde sig ud af denne Disharmoni.

[50] Denne Maalestok viser os, hvorvidt vi staa i Forbindelse med Realiteten. Vi kunne ikke danne os nogen Forestilling om det, der fuldstændigt tilfredsstiller Maalestokken. »We cannot construe the one absorbing experience to ourselves«.

Det Højeste maa være altomfattende og absolut samstemmende. Men for os er der en stadig Modsætning mellem Omfang (extension) og Samstemmen (harmony) eller Selvoverensstemmelse (self-consistency). Og Grunden er, at vort Omfang er for ringe og vor Harmoni for ufuldstændig. Indre Disharmonier skyldes Begrænsning og kunne kun ophæves gennem et mere omfattende Indhold, der ophæver Afhængigheden af ydre Forhold og derved gør det muligt at opnaa indre Sammenhæng. Det er Forstyrrelserne udefra, der volde den indre Uorden. Derfor kan kun et uendeligt Væsen være fuldstændigt harmonisk. De to Bestanddele i vor Maalestok for Realitet (og for Værdi) hænge saaledes nøje sammen. Paa det teoretiske Omraade viser det sig deri, at vi kun kunne ophæve de Modsigelser, Erfaringen frembyder, ved at udvide vor Erfaring. Tidsforholdet staar især som en Hindring for at opnaa harmonisk Totalitet. Det staar altsaa i Strid med Kriteriet for Realitet, og derfor kan det kun have fænomenal Betydning. Om Fremskridt og Tilbagegang kan der kun være Tale ved begrænsede og ufuldkomne Realiteter; det Absolute kan ingen Historie have, skønt det indeholder historiske Processer uden Tal; det har ingen Aarstider. Intet Fuldkomment, intet sandt Realt forandres.

Vor Tanke stræber derfor stedse efter Noget, som er Mere end Tanke, vor Personlighed efter Noget, som er Mere end Personlighed, vor Moralitet efter Noget, som er højere end al Moral. Der er ingen Modsigelse i, at et Væsen attraar en Fuldendelse, i hvilken det selv taber sig. Floden strømmer til Havet, og Selvet taber sig selv i Kærligheden. Det Højere maa stedse være mere omfattende end det Lavere, maa indbefatte eller være dette og Mere til. —

Filosofien fører efter Bradley til en sund Skepticisme, for hvilken Videnskaben er en ringe Ting i Forhold til Tilværelsens Rigdom. Selv den højeste Sandhed, vi kunne finde, betinges ved Noget, vi ikke kende. Vi vide ikke, hvilke andre Arter af Erfaring der kan existere foruden vor egen. Hvad vi kunne naa, er kun en *[51]*
Begrundelse af vor Ret til at kalde Noget højere eller lavere end noget Andet.

Det gaar overfor de sidste Gaader Religionen, som det gaar Filosofien. Ogsaa den er nødt til at udtrykke det Højeste ved Forestillinger, der ere hentede fra Erfaringen. Og den anstiller end ikke, saaledes som Filosofien gør det, en nøjagtig Undersøgelse af saadanne Forestillingers Væsen og Gyldighed. Fra denne Side

set, som Erkendelse, staar Filosofien over Religionen. Men i en anden Henseende — som Stræben efter at lade Anerkendelsen af det Godes Realitet gennemtrænge enhver Side af vort Væsen (the attempt to express the complete reality of goodness through every aspect of our being) — staar Religionen højest. —

Er dette Resultat nu ikke utilfredsstillende? Paa dette Spørgsmaal svarer Bradley med det Modspørgsmaal: Hvem siger, at vi skulle have fuld Tilfredsstillelse af al vor Trang? Ufuldstændighed, Uro og utilfredsstillet Idealitet er nu engang det Endeliges Lod! Og han føjer til, at ethvert Forsøg paa at forestille sig en fuld Tilfredsstillelse stedse foretager et Udvalg af vore Fornødenheder, et Udvalg, hvis Berettigelse ikke kan godtgøres.

4. Bradley's Filosofi er en Gennemtænken af det Problem, Wundt og Ardigò nærmede sig til, men ikke tog op til udtrykkelig Behandling, — det, som Kant havde stillet ved sin Lære om »Ideerne« som Totalitetsbegreber, og som har sit Udspring i selve Tankens Væsen som sammenfattende Virken (Syntese). Selv mener Bradley at staa i stor Gæld til Hegel, og han er, som flere engelske Filosofer i den nyeste Tid, imponeret af Hegels dristige Dialektik. Men i Virkeligheden vilde han, hvis han endeligt skulde klassificeres, langt snarere være at kalde Kantianer end Hegelianer. Paa enkelte Punkter minder han om William Hamilton. Med fast Haand drager han paa selve Tankens Grænse Konsekvensen af Tankens egne Love. Det er især to Love, han støtter sig til: Forholdsloven (the relational way of thought) og Virkelighedskriteriet (complete experience som standard of reality). De føre ham begge til samme Resultat, — til Umuligheden af at stanse paa
[52] noget Punkt, skønt vi Skridt for Skridt kunne naa frem til nærmere Bestemmelse af Realiteten.

En vis Skepsis karakteriserer Bradley, idet han lægger mere Vægt paa Umuligheden af en Afslutning end paa de nærmere Bestemmelser af Realiteten, som ere mulige. Derved kommer han til at tillægge den specielle og empiriske Viden for ringe positiv Betydning for Verdensanskuelsen. De Synspunkter, med hvilke der arbejdes paa de specielle Erfaringsomraader, affærdiger han som »unyttige Fiktioner«, »blotte praktiske Kompromiser«, uden at tage Hensyn til, at de dog ingen »Nytte« vilde være til, hvis de ikke i nogen Forstand førte os nærmere til

Realiteten. Han glemmer Goethes Ord, at Naturen hverken har Kærne eller Skal.

Han er ogsaa Skeptiker i den Forstand, at der er flere enkelte Problemer, han erklærer for uløselige. Vi kunne ikke udlede Tilværelsens Mangfoldighed, de mange endelige Centra, udfra hvilke der gøres Erfaringer, alt det Fragmentariske, ved hvilket vi maa stanse, af ét Princip, selv om Mangfoldighedens Faktum ikke strider mod, at der gives en omfattende Enhed. Hvorfor der skulde være »Tilsyneladelser« (appearances) og ikke blot »Realitet«, kunne vi ikke sige, men det hindrer os ikke i at fastholde Realitetsbegrebet. Særligt er det Uorganiske en Grænse for vor Erkendelse. Det Organiske tilfredsstiller med stor Tilnærmelse vort Begreb om sand Realitet som Harmoni og Sluttethed, skønt der ogsaa paa det organiske Omraade findes Delthed og Disharmoni; men det Uorganiske staar dette Begreb om Realitet langt fjernere. Bradley er tilbøjelig til at mene, at Antagelsen af et absolut Uorganisk i Naturen kun skyldes vor Uvidenhed. Han indrømmer, at den specielle Videnskab af praktiske Hensyn maa skelne mellem Organisk og Uorganisk, men tør ikke tillægge denne Distinktion absolut Betydning. Her fremtræder tydeligt hans Afstand fra Hegel; ti den romantiske Naturfilosofi arbejdede dristigt med Tanken om hele Naturen som en stor Organisme. — Ogsaa Problemet om Forholdet mellem Sjæl og Legeme anser han for uløseligt. Det er umuligt at danne et Begreb om, hvorledes disse to Existensformer forholde sig til hinanden. Men heri finder han en Bekræftelse paa sin almindelige Teori *[53]* om Realiteten; ti Vanskeligheden stammer fra, at vi ved at stille Sjæl og Legeme i Modsætning til hinanden, gøre to Abstraktioner til virkelige Væsener og altsaa behandle »appearances«, som om de vare Realiteter.

Dog vilde Skepticisme ikke være det rette Ord om Bradleys Standpunkt. Han stanser ikke ved et Svælg mellem Arbejdet og Maalet, Fænomenet og Realiteten. Paa ethvert Trin er det Højeste til Stede, og ethvert Trin har sin Sandhed; der gives mange Grader og Stadier, men de ere alle uundværlige. Vi kunne ikke finde nogen Provins i Verden saa ringe, at det Absolute ikke skulde ibo det. — Snarest bliver han at kalde Mystiker, og han er det afgjort, naar hans Tanke hviler, og naar han polemiserer mod Tidsbegrebet, og mod Aktivitetens Betydning. Han gaar her over til en ubevægelig Skuen, et hvilende Blik, en Betragten sub specie

æterni. Det er gaaet ham her, som det gik Spinoza. Ti Spinozas »Substans« er jo egentligt den som et fuldendt Væsen anskuede Maalestok for Realitet, Virkelighedskriteriet som existerende Ideal.

Jeg kan ikke se, at vi her kunne komme ud over den stadige Mulighed af nye Processer, ny Aktivitet. Og hvorfor skulde det ikke være det Højeste at udvikle sig igennem Tiden? Tilmed, da det stedse vil vise sig umuligt at eliminere Tidsbegrebet af en Virkelighedserkendelse. Af den stadige Inkongruens mellem Tanken og Realiteten og af den stadige Nødvendighed af nyt Tankearbejde — for den Enkelte og for Slægten — kunde man maaske være berettiget til at drage den »metafysiske« Konsekvens, at Tilværelsen selv ikke er afsluttet, ikke er færdig. Og den *kan* ikke være færdig, naar Tanken, der jo dog er en Del af Tilværelsen, ikke er færdig. Denne Opfattelse fører til et inderligere Forhold mellem Tanken og Realiteten end det, som Bradley havner i. Ti naar Tid og Aktivitet ikke ere Former, der blot høre Fænomenerne, »Tilsyneladelsen « til, saa vil Tanken netop som stræbende og arbejdende kunne føle sig Et med det Inderste i Tilværelsen[21]).

[54] — Men jeg vil ikke her gaa nærmere ind paa, hvad jeg har udviklet i det erkendelsesteoretiske Parti af min Religionsfilosofi og i mine »Filosofiske Problemer«.

I England selv er Bradley dels bleven kritiseret fra et empirisk og kritisk Synspunkt (saaledes af James Ward i »Mind« 1894), dels fra et Standpunkt, der betoner vore Grundbegrebers økonomiske og tekniske Karakter og grunder en idealistisk Verdensanskuelse paa personlig Trang (saaledes i det af otte Oxforder Akademikere udgivne Skrift *Personal Idealism.* London 1902). Denne sidste Retning mener at være en Fortsættelse af den Tankeretning, der i de sidste tredive Aar har raadet i Oxford. Den har mest Ret i sin Kritik, hvor den bestrider Bradleys negative Holdning overfor Sandheder, der gælde indenfor bestemte Betingelser, og hævder, at vi kunne have gyldig Erkendelse, selv om vi ikke kunne naa en udtømmende Forstaaelse af Tilværelsen. Derimod forekommer det mig ikke, at den engelske Kritik tilstrækkeligt har anerkendt den virkelige Dybsindighed og Tankeenergi i Bradley's Værk.

IV.

ALFRED FOUILLÉE OG DEN FRANSKE FILOSOFI I VORE DAGE.

1. I den franske Filosofis Historie staar Auguste Comte († 1857) som den stør- *[55]*
ste Skikkelse i det 19. Aarhundrede. Den Indflydelse, han har havt videnom, fik Udtryk ved Afsløringen af hans Statue i Maj 1902. Positivismen er den mest ejendommelige og betydningsfulde Tankeretning, som Frankrig i det sidste Hundrede Aar har frembragt. Den havde i den største Del af Aarhundredet til Modstander en populær Spiritualisme, der repræsenteredes af Victor Cousin og hans Disciple og begunstigedes af Regeringerne. Dog øvede omtrent fra Midten af Aarhundredet Taine og Renan en stor Indflydelse paa den yngre Slægt, ikke blot i filosofisk, men ogsaa, og nok saa meget i literær Henseende. Ved Siden af dem, men som en mere ensom Skikkelse staar Charles Renouvier, Repræsentant for en streng kritisk Filosofi. — Der er paa dette Punkt et Hul i min Fremstilling af den nyere Filosofis Historie, idet jeg for Frankrigs Vedkommende er stanset ved Comte. Dette Hul ser jeg mig heller ikke nu i Stand til at udfylde. Jeg kan kun give en kort Karakteristik af Taine og Renan som Indledning til den franske Form for Udviklingsfilosofi, der repræsenteres af Fouillée, og senere en lignende Karakteristik af Renouvier i Sammenhæng med den Rolle, Diskontinuitetsprincipet kommer til at spille i den nyeste franske Tænkning. En Monografi (eller flere) *[56]*
om disse tre Mænd som Filosofer vilde være af ikke ringe Interesse til Belysning af den aandelige Udviklings Gang fra det 19. Aarhundredes Midte af. Det danske Videnskabernes Selskab har gjort Forsøg paa at fremkalde en Monografi over Renouvier, hvis omfattende Forfattervirksomhed frembyder særegne Vanskeligheder for Overblik og Karakteristik; men der kom ingen Besvarelser af den stillede Opgave.

Hippolyte Taine (1828—1893) er mest bekendt som Literatur- og Kunsthistoriker og som Kritiker i »realistisk« Aand. Vor Literatur besidder en værdifuld Karakteristik af ham fra dette Synspunkt i Georg Brandes' Afhandling *Den franske Æstetik i vore Dage* (1870). Taine stræbte som Kritiker først og fremmest at forstaa Kunstværkerne og deres Frembringere ved at efterforske de ydre Forhold (le milieu), under hvilke de udviklede sig, den Situation (le moment), i hvilken de

arbejdede, den Race, af hvilken de vare fremgaaede, den herskende Evne, der ytrede sig i deres Værk. Dette sidste Element var væsentligt betinget ved de første tre Elementer.

Fra sin første Ungdom arbejdede Taine under Tryk og Modstand, men med usvækket Energi og Begejstring. Nyligt udgivne Breve fra hans unge Dage give et smukt Billede af ham fra denne Tid. Senere fik han som Professor i Kunsthistorie ved École des beaux-arts Lejlighed til at virke paa større Kredse og kom til at arbejde under gunstigere Forhold, en Lejlighed, han benyttede med den Jernflid, som var hans Særkende hele hans Liv igennem. Karakteristisk for Taine som Taler, Forfatter og Forsker var især hans Evne til at frembringe et Helhedsbillede gennem Ophoben af enkelte Træk. Paa hans Forelæsninger kunde man — efter min personlige Erfaring — til en Begyndelse føle sig frastødt ved den tørre, objektive Beskrivelse, der gik fra Del til Del, fra Egenskab til Egenskab. Men der var en saadan Rigdom i det Stof, der stod til hans Raadighed, og en saadan Energi i den Maade, hvorpaa det blev ført frem, at Totalbilledet inden Timens Slutning stod klart og levende for Fantasien. Jeg erindrer saaledes en Forelæsning over
[57] græsk Skulptur. Den var ikke ledsaget af Billeder, men Taine sad under den lange Beskrivelse, han gav, og tegnede i Luften, og tilsidst var det, som om der stod en Billedstøtte foran ham paa Bordet. Hans Fremstillingskunst gik i modsat Retning af Julius Langes, hvis Styrke bestod i at analysere et Helhedsbillede, som fremkaldtes ved Afbildning eller ved strax at vække Tilhørernes Fantasi. Taine gik fra Del til Helhed, Lange fra Helhed til Del.

Et rent filosofisk Værk ydede Taine i *De l'intelligence* (1870), en Psykologi i den engelske Skoles Aand. Den røber stærk Indflydelse af St. Mill, Bain og Spencer. Af særlig Interesse i denne glimrende skrevne Bog er for det Første Forklaringen af Erkendelsens Udvikling gennem en Kamp for Tilværelsen mellem de enkelte psykiske Elementer. Der opstaar stadigt Elementer med Virkelighedspræg, en Slags normale Hallucinationer; de brydes med hverandre, og det sejrende er en Fornemmelse, en Sansning, som derfor kan defineres som une hallucination vraie. Under denne Brydning medvirker dernæst Erkendelseselementernes oprindelige Bevægelsestendenser. Enhver Fornemmelse eller Forestilling er forbun-

den fra først af med en Tilskyndelse til Bevægelse. Efterhaanden afslibes denne motoriske Tendens, og først da bliver rent teoretisk Sansning og Forestilling til. Endeligt er det ogsaa karakteristisk for Taines Psykologi, at han i saa stor Udstrækning gør Brug af sygelige Tilstande til at oplyse Bevidsthedslivets Natur. — Dette sidste Træk er siden vedblevet at være karakteristisk for den franske Psykologi, maaske fordi den franske Nervepatologi, især hos Charcot og hans Skole, ydede saa stort Materiale. Ribot, hvis første Skrift, *La psychologie anglaise contemporaine,* udkom 1870, er i sine senere Skrifter især gaaet denne Vej; ligeledes Alfred Binet og Pierre Janet. Den moderne franske Psykologi har herved faaet sit Særpræg, ligesom den engelske Psykologi (hos Ward, James og Stout) har sit i Analysen og den tyske (hos Fechners og Wundts Disciple) sit i Experimentet.

Tidligere (især i Skriftet *Les philosophes français du 19e siècle)* havde Taine skarpt kritiseret den herskende Spiritualisme (Cousins Skole) og vist hen til Comte. Positivist var ban dog kun i dette Ords videre Betydning. Positivismen var for *[58]* ham, ligesom for Ardigò, Udgangspunkt, men ikke Slutning. Dels fordrede han Analyserne af Begreber og af Tilstande førte videre, end Positivisterne af den strenge Skole fandt nødvendigt, dels fastholdt han Problemet om en afsluttende Verdensanskuelse og troede forsaavidt paa en Metafysik. Han ender med Henblik paa dette Problem sit Skrift De l'intelligence saaledes: »Je vois les bornes de mon esprit; je ne vois pas les bornes de l'esprit humain«. I Taines berømte literatur- og kunsthistoriske Arbejder spiller Psykologien en stor Rolle, ofte for stor en Rolle, idet han er tilbøjelig til at gaa deduktivt frem og udlede et kunstnerisk Fænomen udelukkende af et enkelt Element (en herskende Evne eller et milieu). Det hindrer ham undertiden, f. Ex. i hans Behandling af Shakespeare, i at faa de finere Nuancer og de inderligere Sjæleytringer med, som kun aabenbare sig ret for længere fortsat Iagttagelse og taalmodigere Analyse. Disse Arbejder ligge alle forud for 1870. Det havde nu været hans Hensigt at fortsætte sit rent psykologiske Arbejde og supplere Bogen om Erkendelsen med en Bog om Villien. Men hans Fædrelands forfærdelige Ulykker førte ham ind paa historiske Studier. Han vilde forstaa sit Lands Skæbne af dets Fortid og gennem Forstaaelsen vinde

nyt Haab. Deraf udsprang det store Værk *Les origines de la France contemporaine* (1876—1894). Af filosofisk Interesse ere især det første Bind (L'ancien régime), hvor han dog paa væsentlige Punkter følger Tocqueville, og de to sidste Bind (Le régime nouveau), som Ingen, der vil forstaa det 19. Aarhundrede, maa lade ulæste. Det er vigtige Bidrag til Sociologien. Om hans Behandling af den franske Revolution (i de mellemliggende Bind) har man med Rette sagt, at den har grundlagt den videnskabelige Betragtning af denne Begivenhed, i Modsætning til den deklamatoriske og agitatoriske. Der er derimod indvendt imod den, at han for meget holder sig til de almindelige Aarsager og undervurderer Indflydelsen af den specielle og øjeblikkelige politiske Situation. Hans Had til Frasen har tillige
[59] ført ham saa vidt, at han miskender den Begejstring, de store Forhaabninger vakte. Man forstaar efter hans Fremstilling ikke, at det var den Tid, da Marseillaisen blev til.

Taines Livsanskuelse var bestemt ved hans Temperament. Han var efter sit eget Udsagn un homme naturellement triste. Statskupet 1851 og Nederlaget 1870 maatte forøge hans Mismod overfor de ydre Forhold. Sit bedste Liv levede han i Arbejdet og i Tankens Verden. Han følte Trang til at fordybe sig i Tilværelsens store, nødvendige Sammenhæng. Marcus Aurelius og Spinoza vare hans Yndlingsforfattere. I religiøs Henseende sympatiserede han med Protestantismen, og efter sit Besøg i England haabede han paa en fri religiøs Bevægelse. Men han forblev Stoiker til det Sidste og læste endnu i sine sidste Dage Marcus Aurelius »som en Slags Liturgi«[22]).

Ernest Renan (1823—1892) frembyder i sin Udviklingsgang en usædvanlig lang Række af Stadier, og den biografiske Kunst, der skal kunne finde den indre Sammenhæng her, er endnu ikke bleven anvendt. Sin Barndoms- og sin Ungdomstid har han selv skildret i den af hans Bøger, som staar højest ved Stemningens Inderlighed og Dybde *(Souvenirs d'enfance et de jeunesse).* Det var efter hans egen Paastand historisk Kritik, der førte ham til at forlade Præsteseminariet og den katolske Tro. Imidlertid udviklede der sig snart hos ham en begejstret Tro paa Videnskaben og paa den Betydning, dens Resultater vilde faa for den store Mængde. Denne filosofiske og demokratiske Optimisme udtalte han i et Skrift

om »Videnskabens Fremtid« *(L'avenir de la science),* som han forfattede i Aarene 1848 og 1849, men som han først udgav langt senere, efterat han havde mistet det Haab, der udtaltes deri. Det var Statskupet og Reaktionen, der indgød ham en Pessimisme, som han aldrig forvandt. Senere kom Nederlaget og Kommuneopstanden til: Som Videnskabsmand blev han især berømt ved sine sprog- og religionshistoriske Værker, som det ikke her er Stedet at omtale nærmere. Under den tredie Republik fik han en høj videnskabelig Stilling, som Direktør for Collège de France, og alt imedens han lagde den sidste Haand paa sine Arbejder, syslede hans Reflexion paa en let og spøgende Maade med de store Problemer, der havde optaget ham saa stærkt i hans unge Dage. Man lyttede i store Kred- *[60]*
se til den skeptiske Causeur, om hvem man — idetmindste paa tredie og fjerde Haand — vidste, at han var en fremragende Mand. Han var i sine Udtalelser og Skrifter fra denne Tid snart stemningsfuld, snart kaad, — snart sublim, snart blaseret; og for Mange var denne stadige Svingen, — en Svingen, hvis Midtpunkt ikke var let at opdage, om der var noget, — et Udtryk for den sande Aandsfrihed og Aandsrigdom. Tankearbejdet var vel nu for ham selv snarest en Leg, hvorved han adspredte sig fra sine strengere Studier. Og han var bleven betænkelig ved enhver bestemt Stilling overfor Grænsespørgsmaalene, fordi han selv havde indtaget saa mange forskellige Stillinger. Derved bedrog han sig selv og Andre for et værdifuldt Resultat af sin lange Stræben og Forsken. Man har med Rette kunnet sige om ham: Il fut dupe de la peur d'être dupe.

Renans Betydning som Tænker i de senere Aar af hans Liv ligger mere i, at han staar som Symptom paa en vis Retning i Tiden, end i, at han skulde have øvet et virkeligt Arbejde i Problemernes Tjeneste. Hemmeligheden var maaske den, at hans Hjerte hang ved hans Barndoms Religion, den, han havde levet sig ind i, medens han blev »opdragen af Kvinder og Præster« (en Opdragelse, i hvilken han selv mente, at Forklaringen af hans Fortrin og hans Fejl maatte søges). Hvad der senere hen besjælede ham, var en Efterklang deraf — at ligne med Klangen af den i Havet nedsænkede Klokke, der endnu i stille Vejr skal kunne høres ved Bretagnes Kyst. En almindelig idealistisk Tro er vel mulig; men den forslaar kun, saalænge vi endnu leve under de gamle Vaners Herredømme. Dette vil ikke vare

ved. Vi leve — siger Renan flere Steder — af Skyggen af en Skygge; hvad vil man leve af efter os? Til en fast og mandig Stilling overfor dette Spørgsmaal kom Renan ikke: det var kun i visse Stemninger, han følte dets Brod.

Det er to Arbejder af Renan, som især have Interesse for hans filosofiske Karakteristik i hans senere Aar.

Dialogues et fragments philosophiques forfattedes i Foraaret 1871, da Renan
[61] under Kommuneopstanden opholdt sig i Versailles, men blev først udgiven 1876. Det er Samtaler, der føres mellem »tre Filosofer af den Skole, hvis Grundprincipper ere Kultus af Idealet, Negtelse af det Overnaturlige og Udforsken af Virkeligheden«. De drøfte det Spørgsmaal, hvad det ideale Maal for Verdensudviklingen er. Ti et Maal maa der være; Universet er ikke en tom Bølgegang, der ender i Intet. Maalet for Udviklingen kan ikke søges i den store Masse af Væsener, som har et Minimum af Nydelse og af Dannelse, men et Maximum af Arbejde. Maalet maa være Fornuftens Herredømme, og kun en lille Kreds kan blive delagtig i den. Den store Masses Betydning kan kun være den, at den er den Jordbund, af hvilke Genierne voxe frem. Genierne — og de Intelligente, som forstaa at vurdere dem — ere Historiens Endemaal. Det er beklageligt, at den store Masses Uvidenhed er Betingelse for, at dette Maal naas; men Naturen bekymrer sig ikke om Sligt. Det vilde føre til Degeneration, til Sænkning af Niveauet, om man vilde gaa Demokratiets Veje; ad disse Veje frembringes ingen Guder. Demokrati og Videnskab ere Antipoder. Udviklingen betegnes ved, at Instinktet afløses af Reflexionen, Religionen og Kunsten af Videnskaben.

Renan ser heri Noget, som allerede Middelalderen paa sin Maade havde Øje for. Han fandt en Sandhed i den middelalderlige Ordning, at der var Mennesker, der bad for dem, der ikke havde Tid til at bede. Videnskabsmændene skulle være den nye Tids Præster. Og det er aabenbart en Efterklang af Præsten i Renan, der her kommer frem og — i hvert Tilfælde for et Øjeblik — lader ham havne i denne Løsning af Kulturproblemet, der iøvrigt — som vi senere skulle se — omtrent samtidigt udtaltes af en tysk Forfatter med mere Fynd og Klem, skønt med større Inkonsekvens. For Renan stod det dog saaledes, som om de Vidende, der ere Udviklingens Maal, meget vel kunde elske Folket, saa at deres Herredømme

kunde komme dette til Gode. Nietzsche forsøger paa at negte dette.

Nogle Aar før sin Død gav Renan et Slags filosofisk Testamente i sin *Examen de conscience philosophique* (1888). (Trykt i »Feuilles détachées«). En for Renan karakteristisk Udtalelse forekommer strax i Begyndelsen af denne Afhandling. »Det ærlige Menneskes første Pligt«, hedder det, »er ikke at øve Indflydelse paa *[62]* sine egne Meninger, men lade Virkeligheden genspejle sig i ham som i Fotografens Mørkekammer og staa som Tilskuer ved de indre Kampe, Tankerne føre i Dybet af Bevidstheden ... Vi bør være passive overfor de indre Forandringer paa vor intellektuelle Nethinde.« — Det er naturligvis sandt, at naar vi skulle gøre vort intellektuelle Regnskab op, maa vi ikke gribe ind, men se, hvad der virkeligt er tænkt i os. Men ved Tilblivelsen af de enkelte Poster paa Regnskabet medvirker en Stræben efter bestemte Maal, en uvilkaarlig Higen, ligesom vort Øje i hvert Øjeblik rettes saaledes, at det, der tiltrækker sig Opmærksomheden, kan opfattes af den centrale Del af Nethinden. Det vil derfor være en Illusion, naar man mener at være rent passiv Tilskuer af, hvad der foregaar paa den aandelige Nethinde. I hver videnskabelig Hypotese saavel som i hver Livsanskuelse er der Noget af et Vovestykke. Grundtankernes og Grundværdiernes Kamp følge vi ingenlunde som uinteresserede Tilskuere. Og prøve vi det, bliver det ingenlunde til Fordel for Tænkningen.

To Tanker ligge til Grund i Renans filosofiske Testamente. Den ene gaar ud paa, at vi baade, naar vi gaa i det Store, og naar vi gaa i det Smaa, støde paa det Uendelige. Saa bestemt vi end indenfor vor Verden (eller vor Del af Verden) maa holde os til Erfaringen, saa liden Ret have vi dog til at mene, at dens Resultater have absolut Gyldighed. Fra Uendelighedens Synspunkt er Intet umuligt, og den uoverskuelige Fremtid faar mange Vanskeligheder til at forsvinde. Lad os da Intet benegte, Intet bekræfte, men lad os haabe! — Den anden Tanke supplerer den første. Midt i alt det Gaadefulde og Usikre, vi omgives af, fremtræde de fire ophøjede Autoriteter, Kærligheden, Religionen, Poesien og Dyden, som Egoisten negter, og som dog lede Verden fremad. Gennem dem høre vi Universets eller, om man vil, Guds Stemme. Det er de himmelske Sfærers Harmoni, det Uendeliges Toner. I dem ytrer sig den dybe Stræben (le nisus profond), som arbejder sig

frem gennem Verdensudviklingen under Modstand af det stridige Stof (særligt
[63] stridigt maaske i vor Del af Verden). Den vil vinde frem i Klarhed og i Magt i en Grad, vi ikke kunne gøre os nogen Forestilling om. —

Det filosofiske Testamente er mindre legende og skeptisk end de tidligere Udtalelser. Teorien om de store Mennesker som Verdensmaalet forekommer ikke i det. Men om han har taget den tilbage, kan man ikke se. Heller ikke kan man se, om han endnu fastholder, hvad han faa Aar forud havde udtalt i Slutningen af sin Afhandling om Amiel (der ogsaa er trykt i Feuilles détachées). Amiel havde bebrejdet ham den legende og ironiske Maade, paa hvilken han talte om de alvorligste Ting. Renan svarer, at Ironien maa være Filosofiens sidste Ord. Hvad der er Maalet for Verdensudviklingen, vide vi ikke, end ikke, om der er et Maal. Maaske er det Hele une mauvaise farce. Og lad os dog saa for enhver Pris ikke blive narrede! Ved at svinge mellem de to Muligheder — at Livet er Alvor, eller at det er en daarlig Spøg — undgaar man dog at blive *helt* bedragen, hvorimod man ved definitivt at vælge den ene eller den anden, udsætter sig for at lide en fuldstændig Skuffelse. Det er især for Andres Skyld, man maa være forsigtig. For sin egen Skyld kunde man indlade sig paa store Vovestykker; men man har ikke Lov at forlede Andre til at udsætte sig for fuldstændigt Skibbrud. Derfor gælder det at være ad utrumqve paratus, og det opnaar man ved at svinge — svinge mellem Tro og Tvivl, mellem Optimisme og Ironi.

Charles Renouvier har hertil med Rette sagt, at ved saadanne Svingninger mister man let sin Adkomst i begge Retninger, og han har henvist til den Mulighed, at *selve Valget* kunde være det Væsentlige[23]). Det kunde jo være, at den personlige Energi, der vælger og fastholder sit Stade og tager Konsekvenserne deraf, stod den egentlige Realitet i Verden nærmere end de to Muligheder, Renan skildrer.

En psykologisk Forklaring af Renans Standpunkt i hans senere Dage faar man maaske ved hans Forhistorie og hans Race. Kontrasten mellem Barndomstroens Fylde og Kritikens tilsyneladende Tomhed havde grebet dybt ind i hans Liv, og det stod for ham, som om det eneste Positive i ham egentligt kun var en Efter-
[64] klang, hvis Toner han ikke kunde hindre i at dø hen. Ogsaa for Ardigò stod i

hans senere Tid Religionen som en poetisk Drøm; men han byggede sig med al Tankens og Villiens Energi et nyt, fast Stade. Renans Katolicisme har vel ogsaa været af en anden Art end Ardigòs. Som ung Teolog var han bleven vant til at faa sine Livserfaringer paa passiv Maade, udefra, ikke gennem energisk indre Arbejde, ikke gennem aktiv Deltagelse i Livet. Derfor faldt det ham ogsaa senere lettere at staa som blot Tilskuer ved Tankernes Kamp, saavel som ved Livets Kamp. Han lod Stemningerne følge efter hverandre paa kaleidoskopisk Vis; der foregik ingen indre Krystallisationsproces i ham. Og hans galliske Temperament havde ikke Evne til at lade de modsatte Stemninger forene sig til en Helhed med en bestemt Klangfarve.

2. Skulde man nævne en Forsker, som paa det filosofiske Omraade kan siges at fortsætte Taines Arbejde, maatte først og fremmest Alfred Fouillée (f. 1838) nævnes. Taines stærke Fremhæven af den lovbestemte Sammenhæng genfindes hos Fouillée, der tillige træder i bestemt Modsætning til Renans betydningsfulde filosofiske Dilettantisme i hans senere Aar. Men desuden ere Fouillées filosofiske Skrifter Vidnesbyrd om den idealistiske Retning, den filosofiske Tænken gennemgaaende slog ind paa henimod Aarhundredets Slutning.

Fouillée har virket som Professor i Filosofi i Bordeaux og i Paris, men senere af Helbredshensyn trukket sig tilbage til Mentona.

Hans første Skrifter angaa den græske Filosofis Historie. Gennem Studiet af Platon har han arbejdet sig frem til sin filosofiske Opfattelse. *(La philosophie de Platon.* 1869). For Platon stod Ideverdenen og Erfaringsverdenen i en skarp Modsætning til hinanden, saaledes at kun hin var den sande Realitet. Den moderne Naturalisme hævder derimod Erfaringsverdenen, det vil sige: den i Erfaringen givne Natursammenhæng, som den eneste Realitet. Da Fouillée fra Studiet af Platon vendte tilbage til Nutidens Problemer, maatte det blive hans Opgave, »at føre Platons Ideer tilbage fra Himlen til Jorden og derved forsone Idealismen og Naturalismen«. Saaledes betegner han selv sin Bestræbelse. *(Le mouvement idéaliste et la reaction contre la science positive.* 1896. p. XXI). Denne Forsonings Mulighed *[65]* bygger han paa det Faktum, at Tanke (idée) kan føre til Handling. Særligt betoner han, at Tanken om Friheden kan vække Stræben og udløse Kraft, hvad enten vi

ere »frie« i indeterministisk Betydning eller ikke. *(La liberté et le determinisme.* 1872). Her staa vi allerede ved Grundtanken i Fouillée's Psykologi saavel som i hele hans Verdensanskuelse. Denne Grundtanke har han selv udtrykt ved Ordet Tankekraft, *idée-force.* Dette Begreb gør det efter hans Opfattelse muligt at tilvejebringe en Tilnærmelse mellem de forskellige filosofiske Retninger. Han har første Gang brugt Udtrykket i Revue philosophique 1879. Med Tankerne i Bevidstheden ere Bevægelsestendenser i Hjernen umiddelbart forenede. Det er paa én Gang et fysiologisk og et psykologisk Faktum, vi her have for os, saa at der her aabenbarer sig et Ideal, der ytrer sig i selve Naturens Determinisme. Allerede forud for den bevidste Tanke virker det i den organiske Udviklings- og Udvidelsestendens saavel som i den instinktmæssige Sympati. Der rører sig en Villie i hele Naturen, baade i ydre Bevægelse og i indre Fornemmelse. Det Aandelige og det Materielle, Bevidstheden og Livet, det Individuelle og det Sociale, Friheden og Solidariteten virke her som Et. *(La science sociale contemporaine.* 1880).

I det betydeligste af sine Arbejder, *La psychologie des idées-forces* (1893), har Fouillée udviklet sin Grundtanke fra den rent psykologiske Side. Det er den bedste Fremstilling af Voluntarismens Psykologi. Fouillée definerer ligefrem Psykologien som Studiet af Villien. Han ser klart, at vor Villen ikke er Genstand for umiddelbar Iagttagelse; men i Stedet for deraf at drage den Slutning, som Nogle drage, at saa er Villien Intet, drager han — efter min Opfattelse[24]) med fuld Ret — den modsatte Slutning, at vor Villen er Et med os selv. Psykologien har ifølge Fouillée hidtil lidt af Intellektualisme. Man har ikke set, at de sjælelige Fænomener stedse ere Ytringer af Trang eller Drift (appétition), der ledsages af Lyst eller Smerte, alt eftersom de begunstiges eller hæmmes. Det er her ligegyldigt,
[66] om vi betragte Fænomenerne fra den fysiologiske eller fra den psykologiske Side. Naar vi stille disse to Sider i Modsætning til hinanden, maa vi erindre, at vi i dem egentligt kun have to Abstraktioner (deux extraits d'une réalité unique et totale). Enhver Skelnen (discernement), selv den mest elementære, forudsætter allerede et Valg, en Foretrækken (préférence, choix pratique rudimentaire). Skelnen og Foretrækken gaa i simpleste Tilfælde ud i Et, f. Ex. ved Dyrets Skelnen mellem Lystfølelsen ved at spise og Ulystfølelsen ved Sult. Kun det sanses, der

er af Betydning i Kampen for Tilværelsen, og det er Villien (dette Ord taget i videste Betydning), der driver Sansningen fremad og betinger dens mere differentierede Former. Hvad der gælder for Sansning, gælder ogsaa for Genkendelse og Erindring. Hvad der genkendes og erindres, er først og fremmest, hvad der har praktisk Interesse. Skridt for Skridt voxer Interessen — i Vexelvirkning med Erfaringen — ud over det Øjeblikkelige og Nærliggende. Selv de abstrakte logiske Principer have formet sig ad denne Vei. Enhver Tanke eller Ide betegner en mere eller mindre bevidst Retning af vort stræbende og sansende Liv. Der ytrer sig her en stor Kontinuitet mellem alle sjælelige Processer. Enhver Bevidsthedstilstand kan kaldes Tanke (idée), forsaavidt den bestaar i en Skelnen, — Kraft (force), forsaavidt den bestaar i en Foretrækken. —

Fouillées Etik hænger nøje sammen med hans Psykologi. Han betoner særligt, at jeg ikke kan blive mig bevidst uden at have Bevidsthed om andre Væsener: jeg opfatter dem i Analogi med mig selv og opfatter mig i Forhold til dem. Med denne Relativitet i vor Opfattelse er allerede en vis Solidaritet og en altruistisk Tendens given. Det er mig allerede rent intellektuelt umuligt at gøre mig selv til det eneste Væsen. Begrænsningen af det intellektuelle Hovmod medfører en Begrænsning af den praktiske Egoisme. Her have vi atter en Ide, der tillige er Kraft, idet den er Et med en uvilkaarlig Stræben, der — naar den bliver bevidst — optræder som et Imperativ. Idealet ligger i Forlængelsen af den Retning, vor Stræben uvilkaarligt bevæger sig i, og former sig (formedelst Sammenhængen mellem Relativitet og Solidaritet) som Ideen om et Frihedens, Lighedens og Retfærdighedens Rige. — Denne Opfattelse af Etiken har Fouillée ikke hidtil udført i en sammenhængende *[67]* Fremstilling, men fremsat forskellige Steder i sine Skrifter. Den ligger til Grund i et glimrende kritisk Arbejde, af stor Interesse for den moderne Etiks Historie. *(Critique des systêmes de morale contemporains.* 1883). —

I sin almindelige Verdensanskuelse lægger Fouillée især Vægt paa, at der ingen Grund er til at tyde Tilværelsen blot efter de mest elementære Fænomener eller de mest abstrakte Synspunkter. Materialismen gør sig skyldig heri, naar den gør Bevægelsen til Alt; Bevægelse er kun det Synspunkt for Virkeligheden, som støtter sig til Syns- og Berøringsfornemmelserne. Idealismen gør sig skyldig deri,

naar den gør Tanken til Alt; Tanken er ligesaa vel en Abstraktion, som Bevægelsen er det. De enkelte Videnskaber have overhovedet en Tendens til hver for sig at gøre deres Synspunkter til det eneste Udtryk for Virkeligheden. Men ethvert specielt Synspunkt er ensidigt. En Verdensanskuelse maa opfatte Virkeligheden som en Totalitet, indenfor hvilken de specielle Synspunkter hvert for sig have deres Berettigelse og Betydning. Og da den psykiske Existens er den eneste umiddelbart givne Virkelighed, vi kende, er det berettiget at tyde Tilværelsen som Helhed i Analogi med den. Siden Kants Tid har man altfor ofte opfattet Tanken som det, der skiller os fra Virkeligheden, i Stedet for at opfatte den som det, der forener os med Virkeligheden og selv er en Art af Virkelighed. Og Metafysiken er henvist til at bygge paa den eneste umiddelbare Erfaring, vi have. Den Erfaring, at Smerte skys, er mere umiddelbar end den, at Stød bevæger. — Sine metafysiske Ideer har Fouillée især udviklet i *L'avenir de la metaphysique* (1889).

Al Metafysik er hypotetisk og bygger paa Analogi. Den er en højeste Expansion, udsprungen af det personlige Livs Trang til Enhed med det universelle Liv. Dette universelle Liv opfattes som et stort Hele, et Samfund af stræbende Kræfter. Det er altsaa ikke blot psykologiske, men ogsaa sociologiske Analogier, der ligge til Grund ved de metafysiske Ideer. Ordet Gud — der altid mere eller mindre udtrykker en fra menneskelige Forhold hentet Forestilling — betegner den inderste
[68] Grund og Higen i Tilværelsens universelle Samfund. Men udover et hypotetisk Skema kunne vi her ikke naa. Den sidste Syntese, vor Tanke forsøger, kan ikke forestilles af os paa samme positive Maade som en speciel Sammenhæng mellem Fænomener, om hvilke vi have en bestemt og afsluttet Erkendelse. Vi behøve ikke med Kantianerne at indføre nye Dogmer i Moralens Navn; ligesaa lidt ere de afsluttende Ideer Genstand for Ironi eller Spot, som i Renans Dilettantisme. I selve Trangen til at handle efter vore Idealer trods Usikkerheden af deres Sejr ligger der en idealistisk Forudsætning skjult: c'est une spéculative en pensée et en acte sur le sens du monde et de la vie! Formuleringen af denne Forudsætning i bestemte Sætninger er stedse hypotetisk. Der staar en stadig Kamp for Tilværelsen mellem de metafysiske Systemer. Det gælder, hvilket af dem der bedst trives i den raadende videnskabelige Atmosfære. Mulighederne for metafysisk Opfat-

telse ville begrænses mere og mere, alt eftersom Erkendelsen skrider frem. Den Opfattelse, der vil sejre, vil være den, der baade lader Analysen og Syntesen komme til deres Ret paa fuldkomneste Maade. Men Isis' Slør vil aldrig blive hævet, og der vil stedse staa et Spillerum aabent for Fantasien og for den religiøse Symbolisme. — Denne sidste Tankegang er ikke blot rettet mod Renan, men ogsaa mod Albert Lange og mod en Tænker, der iøvrigt staar Fouillée meget nær, og som vi senere komme til at beskæftige os med, nemlig Guyau.

3. Taine og Fouillée, saavel som Wundt og Ardigò ere afgjorte Kontinuitetsfilosofer. Deres Stræben gaar ud paa at finde saa stor Sammenhæng som muligt indenfor Erfaringen, og at supplere Erfaringen, saaledes at Kontinuitetsprincipet saavidt muligt fastholdes. I Modsætning til denne Art Forsøg træder en Række Bestræbelser, der dels af Erfaringsgrunde, dels af etiske Grunde hævde Diskontinuitetens Betydning. Saadanne Bestræbelser ere karakteristiske for den idealistiske Retning ved Overgangen til det 20. Aarhundrede, medens den Idealisme, der raadede ved Begyndelsen af der 19. Aarhundrede, væsentligt var en Kontinuitetsfilosofi. I den franske filosofiske Literatur fremtræder Diskontinuitetsfilosofien paa en særligt interessant og energisk Maade. Der kan skelnes mel- *[69]*
lem tre forskellige Motiver, som ledende for Diskontinuitetsfilosofi. Erfaringen frembyder Kvalitetsforskelligheder, som det hverken var lykkedes Spekulationen eller Udviklingslæren at reducere. Comte's Positivisme havde udtrykkeligt anerkendt den Kløft, der skilte de forskellige Naturomraader fra hverandre. Enhver ny Videnskab betød for Comte en særegen, irreduktibel Gruppe af Fænomener. — Dertil kommer, at selv indenfor hver enkelt Gruppe af Fænomener kan Aarsagssætningen kun ufuldkomment finde sin Bekræftelse. Man drager derfor Hume frem igen og stiller hans Empirisme mod Kants og Evolutionismens Forsøg paa at overvinde den. — Endeligt henviser man til Bevidstheden om Initiativ, om Evnen til i sin Tænken og Handlen at sætte noget Nyt ind i Verden, og man betoner stærkt denne Evnes moralske Betydning. — Hos de to Tænkere, vi ville fremføre som Repræsentanter for Diskontinuitetsfilosofien virke disse tre Motiver sammen paa noget forskellig Vis.

4. Charles Renouvier er Filosofiens Nestor i vor Tid. Han er født 1818, og

endnu 1903, altsaa 85 Aar gammel, har han udgivet et vel gennemtænkt Skrift. Han fik sin videnskabelige Uddannelse som Elev i den polytekniske Skole og var i sin Ungdom ivrig Saint-Simonist og Republikaner. Hele sit Liv igennem har han levet som Privatmand, men har øvet en ikke ringe Indflydelse gennem sine Bøger og gennem et Tidsskrift, han en Tidlang udgav. En energisk og kundskabsrig Tænker og en alvorlig Karakter fremtræder for os gennem hans Skrifter; dog er han, som saa mange franske Filosofer, stærkest som Kritiker. Han optraadte baade i Logikens og i Moralens Navn mod al Art Kontinuitetslære, hvad enten den støttede sig til teologisk Mystik, til metafysisk Spekulation eller til naturvidenskabelig Hypotesedannelse. Hans Virksomhed som Kritiker og Tænker begynder længe før det Tidsrum, som nærværende Skrift behandler. Der er her, som allerede bemærket, et Hul i min Fremstilling af den nyere Filosofis Historie for det moderne Frankrigs Vedkommende, et Hul, jeg heller ikke nu ser mig i Stand til at udfylde. Jeg forbigaar her hans tidligere Værker (af hvilke det vigtigste er *Es-*
[70] *sais de Critique générale.* 1854—1869) og holder mig til hans Skrifter fra det sidste Fjerdedelsaarhundrede. Til Orientering angaaende hans Standpunkt vil det være af Vigtighed at studere *Classification systématique des Doctrines philosophiques* (1885), *Les dilemmes de la métaphysique* (1901) og *Le personalisme* (1903), foruden forskellige Afhandlinger i det af Renouviers Ven og Medarbejder Pillon udgivne Aarsskrift *L'année philosophique.*

Renouvier har selv givet en Fremstilling af sin Udviklingsgang, idet ban lægger Vægt paa, at ethvert System — som Værk af et Menneske, der lever og tænker under bestemte indre og ydre Forhold — er betinget ved personlige Faktorer, der faa Indflydelse paa det Synspunkt, der vælges. (Se Afhandlingen *Comment je suis arrivé à cette conclusion* i anden Del af det store Værk om de filosofiske Teoriers Klassifikation).

I sin Ungdom havde han, som allerede omtalt, en Periode, i hvilken han var ivrig Socialist af Saint Simons Skole, og samtidigt førte hans matematiske Studier ham ind paa Syslen med Uendelighedsbegrebet. Ad begge Veje var han kommen ind paa en Kontinuitetsfilosofi: som Socialist betonede han Solidariteten paa Individualitetens Bekostning, og som Tænker lod han alle endelige Forskelle forto-

ne sig gennem uendelige Overgange og stadigt fortsatte Processer. Men i begge Henseender vaktes Tvivl, som næredes ved ivrigt Studium af Descartes og Kant. Han saa nu, at ethvert Forsøg paa at konstruere et System, der skal gælde for Tilværelsen som Helhed, ender i Modsigelser. Kants Lære om Antinomierne virkede især stærkt paa ham, skønt han ikke kunde give Kant Ret i, at hverken Antiteser eller Teser kunde gendrives; efter hans Overbevisning havde Teserne, der hævde Verdens Endelighed, Ret overfor Antiteserne, der hævde dens Uendelighed. De Modsigelser, Spekulationen tilsidst hilder sig i, hjemsøge ikke blot de rent filosofiske Forsøg, men ogsaa ethvert teologisk Forsøg paa at forene Guds Uforanderlighed med hans Skabervirksomhed og hans Uendelighed og Forudviden med menneskelig Frihed. Renouvier's Tænken er ikke blot baaren af rent teoretisk Interesse, men ogsaa af Bestræbelsen for at bane Vej for en rationel Reform af de religiøse Forestillinger. — Efterhaanden førtes Renouvier til en ejendommelig Form af kritisk Filosofi, der i Frankrig kaldes le néocriticisme, og som jeg nu skal karakterisere i dens Hovedtræk. *[71]*

De første Principer for vor Verdensanskuelse bestemmes ifølge Renouvier ved et Valg mellem de Modsætninger, Tænkningen stiller os overfor. — Der maa saaledes vælges mellem Uendelighed og Endelighed. Begrebet Uendelighed indeholder en Modsigelse, dersom man derved mener Andet og Mere end en Mulighed for Tanken af stedse at gaa videre (f. Ex. af at føje stedse nye Dele til mit Fantasibillede af Rummet). Som virkeligt given maa Verden være endelig, skønt vor Erfaring ikke kan omfatte den. Kants Teser have Ret imod hans Antiteser. — Ved dette Valg er Kontinuiteten allerede brudt; ti med Uendelighedsbegrebet falder Muligheden af uendeligt mange Overgange mellem Fænomenerne. Deraf følger igen, at Aarsagssætningen kun kan have begrænset Gyldighed. Renouvier slutter sig her til Hume og hævder med ham Aarsagssætningens Ubevislighed. Der kan indtræde nye Begyndelser, Aarsager, som ikke ere Virkninger. Det bliver af Betydning for Moralen, idet Villiens Frihed derved bliver mulig. Filosofien kan derfor ikke blive Konstruktion; den kan kun blive en Lære om, hvad der sker forud og efter de rene Begyndelser, og om hvorledes Friheden bruges paa rette Maade. Friheden selv er en første Sandhed i Erkendelsens Verden; den er en

Forudsætning, som egentligt selve Deterministen benytter sig af, naar han vælger at gøre Nødvendigheden til første Princip, — kun at han derved hilder sig i en Modsigelse, som Frihedsfilosofen undgaar[25]). — Det er saaledes en udpræget voluntaristisk (eller »arbitrær«) Erkendelsesteori, Renouvier hylder, — ikke blot fordi Principerne vælges frit, men ogsaa fordi det, der vælges, er Frihedsprincipet, Diskontinuitetens Princip. De Modsigelser og Vanskeligheder, Renouvier støder paa eller forefinder i Tænkningens Historie, føre ham ikke til at høre op at tænke, ej heller til at lege med Tankerne, men til at fastholde den Antagelse, der baade logisk og etisk staar for ham som den rette, med en Villiesakt. Han er Renans afgjorte Antipode. — Sin Kamp mod Kontinuiteten fører Renouvier ik-
[72] ke blot, hvad Individets, men ogsaa hvad Slægtens Udvikling angaar. Der gives, paastaar han, ikke nogen altomfattende historisk Lov, men mange Love, hver gældende for sin Fase i Historien, idet hver enkelt Fase indledes ved en ny Begyndelse, en Frihedsakt, der havde kunnet falde anderledes ud, end den faktisk gjorde. I de store Menneskers Optræden ser han saadanne nye Begyndelser, og han bestrider den Opfattelse, der betragter saadanne Personligheders Opstaaen som Produkt af lange Tiders langsomme Udvikling. Det Skabende hos dem forstaas derved ikke. Han ser en stor Fare i den historiske Betragtningsmaade, der betragter Alt, hvad der faktisk sker, som det eneste Mulige; derved kommer man til at retfærdiggøre Alt. Han hekæmper Romantiken, som især har indført denne historiske Opfattelse, der rehabiliterer al Fortid uden Hensyn til de Muligheder for en helt anden Udviklingsretning, som paa ethvert Punkt ere til Stede. I sit Skrift *Uchronie* (L'Utopie dans l'histoire) (1901) har han forsøgt at vise, at den antike Kultur ingenlunde behøvede at gaa til Grunde for at afløses af Overtro og Barbari, og han har skildret en Reformation af Romerriget og af den antike Religion, som laa indenfor Mulighedernes Grænser og vilde have ført os udenom Middelalderen. Ved denne »europæiske Civilisationshistorie, saaledes som den ikke har været, men som den har kunnet være«, vil Renouvier styrke Frihedsbevidstheden og Ansvaret og modarbejde de reaktionære Tendenser, der støtte sig til en Kultus af Historien.

Gennem sin Kritik af Uendelighedsbegrebet og af Kontinuitetsprincipet kom

Renouvier til at indse Forholdslovens eller Relativitetsprincipets Betydning. Begrebet Forhold (relation) blev nu for ham Grundlaget i vor Erkendelse, Grundbegrebet, der lægger sig for Dagen i alle de Kategorier, hvormed Erkendelsen arbejder. Han slutter sig her til William Hamilton, der først havde paavist dette. Enhver Erkendelse naas gennem at udfinde de Forhold, i hvilke Tingene staa, og enhver Genstand, vi kende, staar derfor ogsaa for os som et System af Relationer. Relativitetsprincipet er en Metode (la méthode des relations), som udspringer af selve vor Bevidstheds Væsen. Bevidstheden selv er et Forhold, men forskellig fra alle andre Forhold derved. at den er et Forhold mellem mit Jeg som Subjekt og *[73]* mit Jeg som Objekt (relation de soi à soi), altsaa et Forhold mellem identiske Led. Derved er den Grundlaget for alle andre Forhold, der kun blive tydelige ved at henføres til dette Grundforhold. — Af Forholdsloven følger, at al Erkendelse kun angaar Fænomener, idet Alt, hvad vi skulle erkende, maa fremtræde for Bevidstheden og bestemmes ved dens Love. Vi kende kun Tingene som Genstande for Forestillen. Vil man ud over Fænomenerne, kan det kun ske ved religiøse Postulater. Heller ikke Postulaterne kunne dog frigøres fra Forholdsloven; Gud kan ligesaa lidt være uendelig, som Verden kan det. Men ad Postulatets Vej komme vi dog ud over Erfaringens Grænser. — I sin tidligere Tid var Renouvier tilbøjelig til at overføre sin Republikanisme paa Teologien og mente, at Pluralisme (i religiøs Form Polyteisme) var en Konsekvens af Relativismen. Senere fandt han dog saa megen Sammenhæng i Verden, at Monoteismen stod for ham som nødvendig, skønt han ikke kunde antage Gud for et uendeligt Væsen. Det fulgte — mente han nu — netop af Forholdsloven, at man maa ende ved en første Aarsag, altsaa ved en Skabelse, som et Punkt, hvor Tanken stanser (le point d'arrêt de la pensée). Ellers komme vi ind i en uendelig Proces, der ingen Løsning af Gaaderne giver os. Renouvier mener, at mange Tænkere forvexle den stadige Forskydning af Problemerne (le reculement indéfini des problèmes) med deres virkelige Løsning. Men naar man saaledes ender i Forestillingen om en Verdensaarsag, der selv er endelig, saa er — da nu det definitive Slutningspunkt for Tanken skal være naat — enhver Grublen over denne Verdensaarsags Oprindelse resultatløs. Her begynder den absolute Uvidenhed.

Det sidste Valg, som bestemmer vor Erkendelses Resultater, staar mellem Begreberne Ting og Person, mellem en Verdensanskuelse, der underordner det Personlige og Subjektive under det Upersonlige og Objektive, og en Verdensanskuelse, der opfatter Alt i Analogi med det Personlige. Det har kostet et langt og stort Arbejde for Mennesketanken at naa til en objektiv Betragtningsmaade fra Mytologiernes kaotiske Personifikationer. Det gjaldt om at gennemføre Tanken
[74] om den lovmæssige, objektivt givne Sammenhæng, som danner Forudsætning og Genstand for de personlige Væseners Arbejde. Men Begrebet om Objekt (Tingen, Naturen, Substansen, »Ideen«) faar da let en saa overvældende Magt over Tanken, at denne glemmer, at hvad der er realt, kun er givet som Genstand *for den* som Fænomen, og ikke indser, at en forstaaelig Verdensopfattelse kun faas ved at lægge vore umiddelbare Erfaringer til Grund ved Tydningen af den objektive Sammenhæng. Ad disse to Veje, den erkendelsesteoretiske Paavisning af Subjektets logiske Prioritet og den paa Analogi grundede metafysiske Tydning af Naturen, kommer Renouvier til en Monadelære, han har fremstillet i sine to seneste Værker, *La nouvelle Monadologie* (1901) og *Le personalisme* (1903). Det er hans Overbevisning, at efterat den videnskabelige Forstaaelse af Natursammenhængen er sikret gennem streng og metodisk Videnskab, er Tiden kommen for en ny Anvendelse af Personlighedsbegrebet i Verdensanskuelsen, en Anvendelse, der nu kan ske med større Kritik og med klarere Bevidsthed end i de mytologiske Fantasier og i de teologiske Spekulationer. Det er her særligt Villiesbegrebet, han støtter sig til. Medens han er enig med Hume i, at Aarsagsforholdets objektive Gyldighed ikke kan godtgøres, saa at vi maa lade os nøje med paa saa mange Punkter i Naturen som muligt at paavise uforanderlig Rækkefølge, skiller han sig fra Hume ved at hævde Aarsagsbegrebets uopløselige Sammenhæng med vor Bevidstheds Natur som en af de Kategorier, hvormed den ifølge sit Væsen maa arbejde. Og han skiller sig endnu mere fra Hume ved at lære, at Aarsagsbegrebet tilsidst har sit Grundlag i vor Bevidsthed om vor Villen. Intet Forhold mellem Aarsag og Virkning er os forstaaeligt (pénétrable), naar det ikke tydes som noget med vor Villiesvirksomhed Analogt. Begrebet Villie gør os Begrebet Kraft forstaaeligt, men kan selv ikke defineres ved at føres tilbage til noget mere Pri-

mitivt, Ved dette Begreb maa Tanken stanse — i Kraft af Forholdsloven.

Det bliver under disse Forudsætninger let for Renouvier at tænke sig Sjælelivets Opstaaen og Udvikling i Verden. Spirerne til Sjælelivet maa — i Kraft af Monadologien — have været til Stede fra først af, saa at der blot behøves gun- *[75]*
stige Betingelser for deres Udfoldelse. For at forklare sig det Ondes Opstaaen antager han en meget tidligt opstaaet Disharmoni, en Art Syndefald i Monadernes Verden, som Guddommen, der selv er begrænset og har begrænset sig, ikke har kunnet hindre. I sine teologiske Forestillinger lægger han Vægt paa Nødvendigheden af at tænke Guddommen i Analogi med Mennesket og derfor som endelig og begrænset. Kun da kan en etisk Verdensanskuelse fastholdes, medens Uendelighedslæren fortoner alle Modsætninger, ogsaa de etiske.

Medens flere Tænkere (Bruno, Böhme, Spinoza) overfor den Udvidelse af Verdensanskuelsen, som den kopernikanske Lære gav Stødet til, fandt Tilhold i Ideen om Uendeligheden og omfattede den med Begejstring, indskærper Renouvier, at man, hvis man vil fastholde de etiske Ideers ubetingede Betydning, maa gøre Mennesket til Verdens Centrum, ligesaa vel som Aristoteles og Bibelen gjorde det: l'anthropocentrisme est le point de vue moral de l'univers. Den ydre Verden er i Størrelse og fysisk Kraft os langt overlegen. Men vor Jord kunde dog maaske være Sædet for noget i aandelig Henseende langt Betydeligere end den øvrige Verden, og naar det gælder aandelig Magt, vilde det da snarere være os, der med vor Overlegenhed (supériorité d'agents intelligents) kunde knuse Universet, end omvendt. Fuldkommenhed bestaar stedse i Begrænsning, og det er derfor et Fantasteri, som fører bort fra den sande Storhed, naar man fortaber sig i den materielle Verdens Ubegrænsethed. — Denne Hentydning til en bekendt Udtalelse af Pascal er karakteristisk for Renouviers Standpunkt, og den fremkommer unegteligt hos ham med større Konsekvens end den tilsvarende Sætning hos Pascal. Overhovedet er det karakteristisk for Renouvier, at selv hvor han mere optræder som Mytolog eller Teolog end som Filosof, former han sine Anskuelser med skarp Logik og gaar ikke paa Akkord. Han er tillige klar over, at han bevæger sig paa de dristige Gisningers og Hypotesers Omraade. »Jeg dogmatiserer ikke«, siger han, »men søger at begribe. Hvad jeg i Virkeligheden har til Øjemed i mine

[76] dristige Gætninger er at belyse de ophøjede Muligheder . . . . Hvor det gælder at efterspore Sandheder, som ligge ud over Erfaringen, ja, som først skulle forklare selve Erfaringen, er Hypotesen, uden anden Kontrol end Logiken og Moralen, Filosofens eneste Udvej. Naar han forbliver i Overensstemmelse med den rene Fornufts Love, har han Ret til at hævde Sandsynligheden af de Sætninger om vor Verdens Oprindelse og Natur, der stemme med hans Forstands Lov og med hans Følelse ved Livet«. —

Kun en enkelt, men ganske vist meget indgribende kritisk Bemærkning har jeg at gøre, inden jeg forlader vor Tids filosofiske Patriark. Han støtter Antagelsen af en første Aarsag, og dermed hele sin ejendommelige Religionsfilosofi, til Forholdsloven (loi de relativité). Denne Lov kræver, mener han, at vi sætte en Grænse for den stadige Tilbageskriden fra Virkning til Aarsag. Men det Led, vi stanse ved, kommer saa til at betegne en Grænse for Forholdsloven. Det skal vel staa i Forhold til det, der udledes af det, men ikke selv paa den anden Side være udledet af noget Andet, saaledes som det dog gælder om alle de tidligere Led i Rækken. Forholdsloven ophæves altsaa, naar vi ere komne tilbage til det første Led. Dette er en afgjort Selvmodsigelse, naar man som Renouvier opfatter Forholdsloven som en for vor Tanke nødvendig Lov, dybt grundet i selve Bevidsthedens Natur. Forholdsloven kræver, at vi paa ethvert Punkt knytte Led til Led, og hvor vi høre op med det, hører ogsaa vor Forstaaelse op. Forholdsloven fører forsaavidt snarest til en Uendelighedslære, idet det ikke paa noget Punkt kan tillades os at mene, at vi have naat et absolut Udgangspunkt. Renouvier har Ret i at sige, at Henvisningen til en uendelig Proces ikke giver nogen Forklaring. Men Sagen er, at vi, hvor vi staa overfor en Række, der i Kraft af sin Lov stadigt kan fortsættes, ingen anden Forstaaelse kunne naa end den, der ligger i selve Loven[26]). Der er her en mytologisk Tendens hos Renouvier, som faar Overhaand over hans Kriticisme. I Stedet for at fordybe sig i den indre Sammenhæng mellem Fænomenerne vil han havne i en første Begyndelse og giver os saa kun Valget mellem at antage en »Ting« eller en »Person« som denne første Begyndelse. I
[77] Kraft af selve Forholdsloven maa den kritiske Filosofi afvise dette Dilemma. Kontinuitetsfilosofien vil, netop naar Trangen til Forstaaelse betones, stedse beholde

et Fortrin for Diskontinuitetsfilosofien.

5. Medens Renouvier arbejder med skarpt tilskaarne Postulater og med Energi forkynder de store Brud paa Kontinuiteten, søger Emile Boutroux (f. 1845, Professor ved Sorbonne) mere en rent teoretisk Begrundelse af Diskontinuitetsfilosofien og vender især sin Opmærksomhed mod de smaa Differencer. I Boutroux's Filosoferen spores Fortsættelsen af en Retning, der i en tidligere Periode af fransk Filosofi repræsenteredes af Maine de Biran (som er omtalt i andet Bind af den nyere Filosofis Historie).

I to betydningsfulde Afhandlinger *(De la contingence des lois de la nature* 1875, og *De l'idée de la loi naturelle dans la science et dans la philosophie contemporaines* 1895) drøfter Boutroux Aarsagssætningen i de forskellige Former, i hvilke de forskellige Videnskaber formaa at anvende den. Hans Hovedformaal er at godtgøre, hvor Meget der mangler i dens Gennemførelse, naar den opfattes i den strenge Form, i hvilken den mekaniske Naturopfattelse anvender den. Især ved Overgangen fra et Erfaringsomraade til et andet staa vi overfor Diskontinuitetsforhold — saaledes ved Overgangen fra Logik og Matematik til Mekanik, fra Mekanik til Fysik, og saaledes videre gennem Kemi, Fysiologi, Psykologi, Sociologi. De mere konkrete Videnskabers Grundlove kunne ikke reduceres til de mere abstraktes; hvert nyt Erfaringsomraade kræver nye, specielle Principer, der ikke ere indeholdte i det foregaaendes. Boutroux er her i mærkelig Overensstemmelse med Comte, der allerede stærkt havde betonet Principernes Diskontinuitet ved Overgangen fra en Videnskab til en anden og bestemt havde advaret mod at forsøge at udlede en mere konkret Videnskabs Principer af en mere abstrakts. Boutroux har selv været opmærksom paa, hvorledes han her i en vis Forstand mødes med Positivismens Grundlægger. I en aandfuld Karakteristik af Comte, der tjente som Indledning til en Diskussion i det franske filosofiske Selskab, har han desuden særligt fremdraget de Elementer i Comtes Filosofi, der pege ud over det strengt *[78]* empiriske Standpunkt, det var Comtes Bestræbelse at indtage. *(Bulletin de la société française de philosophie.* Janvier 1903).

Ejendommeligt for de konkrete Videnskaber er det ifølge Boutroux, at de angaa Helheder, der tænkes at bestaa af Elementer, uden at der dog kan paavises

et Ækvivalensforhold mellem en saadan Helhed og de Elementer, af hvilke den antages at bestaa. Der er f. Ex. intet Ækvivalensforhold mellem et Menneske som Helhed og de Elementer, der kunne paavises i dets Natur. Derfor ere vi her stedse henviste til Erfaring; kun den kan belære os om, hvilke Helheder der dannes ved Elementernes Vexelvirkning. Her fremtræder det da klart, at Aarsagssætningen er en abstrakt Lov, der ikke udtømmer hele den konkrete Realitet. Under den faktiske Udvikling optræder der uforudseelige, og forsaavidt tilfældige Forandringer (variations contingentes). Tingenes Historie indeholder for os Nøglen til deres Væsen, men kan ikke udledes af deres Natur. Det dynamiske Synspunkt faar, jo mere vi gaa fra de abstrakte til de konkrete Videnskaber, Overvægten over det statiske, og Kvaliteterne raade i Stedet for Kvantiteterne. Naturlovene angive kun de konstante Forhold, i hvilke Forandringerne finde Sted, saa at sige de Vaner, Tingene lægge for Dagen. Forandringen er Principet, Permanensen er kun et Resultat. Det Konstante i Naturen, de saakaldte Naturlove, er Flodlejet, i hvilket Begivenhedernes Strøm flyder, — og som Strømmen selv har uddybet, skønt den nu følger det. Dersom der i selve Tingene indtraadte dybere gaaende Variationer, vilde dette Flodleje kunne ændre sin Form og sin Retning; selve de objektive, logiske Forhold vilde da undergaa Forandring.

Naar Ændringerne, gennem hvilke Udviklingen fra de elementære til de højere Tilværelsesformer foregaar, ikke kunne bringes i Ækvivalensforhold til de forudgaaende Tilstande, raader forsaavidt Tilfældigheden. Men denne kan tydes som det ydre, empiriske Tegn paa Frihed. Friheden selv kan ikke umiddelbart erfares, men den ytrer sig i den menneskelige Handlen, hver Gang en Vane overvindes. Paa det psykologiske Omraade angaa Lovene kun det, Sjælen overlader
[79] Vanen at udrette. Vanen har her, som overalt i Naturen, den Betydning, at der ved Mekaniseringen af de mest nødvendige Funktioner kan frigøres Kraft til nyt Arbejde.

Det er altsaa for Bontroux den frie Udvikling gennem Nydannelser, der er det egentligt Arbejdende og Virkende i Tilværelsen, den egentlige Existens. De konstante Former og Love ere kun saakaldte Resultater. Hvis han, da han skrev sine aandfulde Afhandlinger, havde kendt Hugo de Vries' »Mutationsteori«, vil-

de han have kunnet tage den til Indtægt for sin Anskuelse, idet den nævnte Teori antager springvis Varieren og Opdukken af nye Typer. Lamarcks Teori sympatiserer han øjensynligt med, idet den jo antog en indre Trang og Stræben hos de levende Væsener, der føre dem til at tillempe sig efter Forholdene og saaledes udvikle faste Former.

Men i sit Skrift om Begrebet Naturlov i den moderne Videnskab lægger Boutroux dog ogsaa Vægt paa et andet Synspunkt for det Konstante i Naturen. Erkendelsesteoretisk set er det, vi kalde Naturens Love, Indbegrebet af de Metoder, vi have fundet til at gøre Tingene tilgængelige for Forstanden (assimiler les choses à notre intelligence) og benytte dem til at opnaa vore Formaal. Og hvad der saaledes gælder Begrebet Naturlov, gælder alle de Begreber, vi danne forat forstaa Tingene, særligt de Distinktioner, vi foretage forat kunne se klarere. Naar vi saaledes skelne saa skarpt mellem Tanke og Bevægelse, og maaske antage disse to Omraader adskilte ved en Afgrund, saa have vi ingen Ret til at tillægge denne Distinktion absolut Betydning. Vore Begreber og Begrebsforskelle udtrykke snarere vor Maade at betragte Tingene paa end Tingenes egen Maade at være paa. — Ved disse sidste Bemærkninger nærmer Boutroux sig til den økonomiske Erkendelsesteori, vi ville støde paa indenfor det følgende Afsnit. Havde han gennemført den erkendelsesteoretiske Betragtningsmaade, han her antyder, vilde han maaske være bleven overbevist om, at det »Tilfælde«, som han tyder som Udtryk for »Frihed«, egentligt kun betegner en negativ Grænse for Forskningen, der maaske ikke er definitiv, men stiller nye Opgaver. Diskontinuitetsfilosofien bliver dogmatisk, naar den antager de Forskelle eller Spring, ved hvilke vi fore- *[80]*
løbigt stanse, for absolute. Det maa bestandigt staa som et Problem, hvorledes de nye Variationer ere blevne til. At de for vor Iagttagelse indtræde pludseligt, have de fælles med mange Begivenheder, — maaske endog, naar man ser nøje til, med alle Begivenheder i Verden.

[81]

ANDEN GRUPPE.

ERKENDELSESTEORETISK-BIOLOGISK RETNING.

Erkendelsesteoretiske Overvejelser vare ingenlunde fremmede for den Gruppe af Tænkere, vi i det Foregaaende beskæftigede os med. Det drejede sig dog for dem tilsidst om det Spørgsmaal, hvorvidt noget af de specielle Synspunkter, de enkelte Videnskaber anvende hver paa sit Omraade, egne sig til at være Princip for en sammenhængende og foreløbigt afsluttende Verdensanskuelse. Men de Vanskeligheder dette Spørgsmaals Besvarelse stødte paa, maatte naturligt vække Trangen til en fornyet Undersøgelse af de videnskabelige Synspunkter og Principer, deres Udspring og Betingelserne for deres Gyldighed. Karakteren af det Bidrag, Naturvidenskaben kan give til en almindelig Verdensanskuelse, blev — ikke mindst indenfor selve Naturforskernes Kreds — tagen op til fornyet Drøftelse. Den saakaldte mekaniske Naturopfattelse, der er grundlagt af Galilei og Descartes, og som førte Alt tilbage til Tryk, Stød og Tiltrækning, havde man været tilbøjelig til at betragte som en højeste Sandhed, som Mere end en Hypotese. Der kom nu nye Fænomener frem (navnligt ved den elektromagnetiske Lysteori), som det var vanskeligt at bringe ind under den mekaniske Naturopfattelse, og desuden blev det ogsaa indskærpet, at en Teori ikke tør anses for absolut rigtig,
[82] fordi den bekræftes ved Erfaring, saalænge Muligheden af en anden Teori, hvis Konsekvenser ogsaa kunde bekræftes ved Erfaring, ikke er udelukket.

I samme Retning virker den Vægt, der lægges paa Udviklingen, paa den stadige Udvidelse af Erfaringens Grænser og en mulig Ændring i vor Aands indre Struktur. Det Dynamiske faar derved Overhaand over det Statiske, og vor Erkendelseslære vil kun kunne have Gyldighed for et vist Udviklingstrin.

Naar endeligt Villieselementet saa stærkt betones, særligt ved selve Erkendelsen af Principerne, saa ligger det nær at drøfte det Spørgsmaal, hvilket Maal det egentligt er, vi stille os i vor Erkendelse, og hvilke Midler vi raade over til at nærme os det. —

Ad disse forskellige Veje føres vi over til den Gruppe af Tænkere, vi have betegnet som den erkendelsesteoretisk-biologiske. Til denne Gruppe regner jeg først nogle berømte Naturforskere, der dels ved deres specielle Forskninger, dels ved Studiet af deres Videnskabs Historie ere førte til Eftertanke over Erkendelsens Forudsætninger, dels en Filosof, som har foretaget en mere gennemført Undersøgelse af Problemernes Opstaaen og Forsvinden under Livets og Udviklingens Gang.

I. FILOSOFERENDE NATURFORSKERE.

1. Den udmærkede Fysiker James Clerk Maxwell (f. i Edinburgh 1831, død som Professor i Fysik i Cambridge 1879), især berømt som den, der i matematisk Form har udviklet den elektromagnetiske Lysteori, faar Betydning for Filosofiens Historie ved den Interesse. han har næret for at gøre sig klart Rede for sin Videnskabs første Principer. Det var William Hamilton, hvis Forelæsninger han hørte som Student i Edinburgh, der grundlagde hans filosofiske Interesse; han fik her (efter hvad hans Biografer sige) en Impuls, der aldrig tabte sin Virkning. Hamilton fra sin Side følte ogsaa stor Interesse for den unge skarpsindige og videbegærlige Student. Maxwells Opfattelse af Tænkningens Væsen og Betydning minder endnu senere hen, da han kunde bygge den paa sin egen dybtgaaende Forsken, paa afgørende Punkter om Hamiltons Filosofi. De Arbejder af Maxwell, *[83]* som især ere af Betydning, findes i andet Bind af hans *Scientific Papers,* som samledes og udgaves efter hans Død.

Man har paastaaet, siger Maxwell, at metafysisk Spekulation kun skulde høre Fortiden til, og at Fysiken skulde have udryddet den. Der er dog ingen Fare for, at Drøftelsen af Tilværelsens Grundbegreber skal afsluttes vor Tid. Øvelse af den spekulative Evne vil vedblive at være ligesaa tiltrækkende for enhver frisk Aand, som den var det i Thales' Tid! — Men det gælder om at udvikle Tanker, med hvilke vi kunne arbejde. De exakte Videnskabers Fremskridt beror paa Opdagelse og Udvikling af hensigtsmæssige (appropriate) og nøjagtige Forestillinger, ved hvis Hjælp vi kunne give en aandelig Genfremstilling (representation) af Kendsgerningerne, — en Genfremstilling, som paa den ene Side er tilstrækkeligt almindelig

til at kunne repræsentere (stand for) ethvert specielt Tilfælde, og paa den anden Side tilstrækkeligt nøjagtig til at danne Grundlag for matematiske Slutninger. Denne Vej er det, man er gaaet, lige fra Euklid til Faraday.

Naar der spørges, hvorledes vi fra først af falde paa at opstille og anvende et Princip paa et bestemt Omraade, henviser Maxwell til Analogiens Betydning for Videnskaben. Ved *fysisk Analogi* forstaas den partielle Lighed mellem to Erfaringsomraaders Love, der gør det muligt, at det ene Omraade kan belyse det andet. Al Anvendelse af Matematik i Videnskaben er saaledes grundet paa en Analogi mellem de fysiske Størrelsers Love og Tallenes Love, og de exakte Videnskabers Bestræbelse gaar ud paa at føre Naturens Problemer tilbage til Bestemmelse af Størrelser formedelst Taloperationer[27]). Og af lignende Beskaffenhed er egentligt hele den saakaldte mekaniske Naturopfattelse. Den hviler paa en Analogi mellem Lovene for de kvalitative Forandringer i Naturen og Lovene for Bevægelse. Derved bliver det muligt at beskrive Legemernes Forandringer, som om de blot bestod i Smaadeles Bevægelser. En saadan Beskrivelse af et Fænomen, der gør det muligt at se dette som Exempel paa et Princip, der ogsaa kan
[84] anvendes paa andre Fænomener, er en Forklaring, og Erfaring viser, at der med enhver saadan Forklaring følger en ejendommelig aandelig Tilfredsstillelse. Naar blot Analogien gælder, behøver man ikke at gøre sig bestemte Forestillinger om hine Smaadeles Natur, end ikke tillægge dem Udstrækning, Form, Haardhed eller Blødhed. Hvad man maa forudsætte om Materiens sidste Dele, er kun Konstans og Lovmæssighed af deres Bevægelser. Det er Bevægelsens Konstans og Kontinuitet, der ligger til Grund for Materiens Begreb.

Paa dette sidste Punkt slutter Maxwell sig til Tanker, der tidligere vare gjorte gældende af Faraday og W. Thomson (Lord Kelvin). *Kun ved Bevægelse,* hævder han, *forstaar man Hvilen og Ligevægten;* derfor maa Kinematiken (Læren om Bevægelsen, afset fra Beskaffenheden af det, der bevæger sig) gaa forud for Statiken (Læren om Ligevægtsforhold). Kinematiken adskiller sig blot fra Geometrien ved, at Tiden udtrykkeligt indføres som maalelig Kvantitet. Dog er i Grunden selve Geometrien afledet i Forhold til Bevægelseslæren, eller er en Del af denne; ti Geometrien handler egentligt om den Proces, hvorved Figurer i Rummet frem-

bringes. En Linie er ikke fra først af en Streg paa Tavlen, der ligesaa godt kan kaldes A B som B A, men er Banen for en Bevægelse fra A til B. Forestillingen om Bevægelse ligger til Grund for Forestillingen om Form. At dette er saa, viser ogsaa den psykologiske Lære om Opmærksomheden: denne er til enhver Tid begrænset til en enkelt udelt Forestilling, men bevæger sig frem gennem en kontinuerlig Række af Forestillinger. Man holder sig i Reglen for meget til de færdige Tegn og Figurer og overser Sansningens og Tænkningens genetiske Proces.

Erkendelsens Principer udspringe altsaa af Analogi og anvendes paa Forandring før end paa Hvile. Et tredie Punkt er allerede antydet: Principernes Sandhed bestaar i deres Gyldighed, og deres Gyldighed i deres *Anvendelighed,* deres Evne til at sætte Forskningen i Bevægelse. Et Princips Betydning bestaar i, at det fører til at stille aldeles bestemte Spørgsmaal. Saaledes bestaar Energisætningens Betydning i, at alle fysiske Fænomener kunne betragtes som Exempler paa Energiomsætning, saa at man ved etvert nyt Fænomen kan spørge: hvilken Ener- *[85]*
giomsætning foregaar her? hvorfra og hvortil? hvilke ere Omsætningens Betingelser? Saaledes har Antagelsen af Fjernvirkning, selv om den — hvad Maxwell selv tror — skulde være urigtig, havt den store videnskabelige Betydning, at man, forat besvare det Spørgsmaal, hvorledes Legemer kunne virke paa hverandre i Afstand, med Iver har undersøgt det mellemliggende Mediums Egenskaber. — Man mindes her William Hamiltons Sætning, at en levende Usandhed er bedre end en død Sandhed. — Maxwell anvender endogsaa denne Synsmaade paa selve Atomlæren, den mekaniske Naturopfattelses Forudsætning. Efterat have vist, at ingen af de Aarsager, vi kalde naturlige, kunne forklare Atomernes Existens og navnligt deres Ensartethed, udtaler han: »Er det da saa, at vore videnskabelige Spekulationer allerede nu ere naaede ned under Tingenes synlige Fremtræden, hvor Opstaaen og Forgaaen raade, og staa ved Indgangen til den Verden af Orden og Fuldkommenhed, der den Dag idag er, som den skabtes, fuldkommen i Tal, Maal og Vægt? Vi tage maaske fejl. Ingen har endnu set eller befølt et Atom, og vor Atomhypotese vil maaske blive fortrængt af en ny Teori om Materiens Konstitution. Dog er Forestillingen om utalte enkelte Ting, der ere ens og uforanderlige, ikke opstaaet i den menneskelige Bevidsthed uden at bære Frugt.«

Altsaa: selv om Atomlæren ikke er »rigtig«, kan den meget vel for et langt Tidsrum have været nyttig. Paa analog Maade udtaler Maxwell sig om den Slutning, at da der stadigt foregaar en Spredning af fysisk Energi, maa der have været en Begyndelsestilstand, som ikke kan være bleven til paa naturlig Maade. Det er ikke sagt, bemærker han, at denne Hypotese er Videnskabens sidste Ord, — og desuden betyder spredt Energi egentligt kun Energi, vi ikke kunne tænke os nogen Brug for. Det gaar her, tilføjer han, som naar vi tale om Forstyrrelser (disturbations), der hindre en Naturlov i at træde klart frem: det er i Virkeligheden Omstændigheder, vi ikke kende, eller have overset, eller maa gemme til senere
[86] Undersøgelse; »Forstyrrelse« er en Indbildning, ikke et Naturfaktum; i Naturens Virken er der ingen Forstyrrelse. — Man tror her at høre Spinoza tale.

Dog er der andre Steder, hvor Maxwell ikke er saa metodisk og konsekvent. Som hos ikke faa Naturforskere ligge undertiden hos ham de teologiske Forestillinger saaledes paa Springet, at de træde op, naar han mener at staa ved en absolut Grænse, eller maaske rettere, at de forlede ham til at mene at staa ved en saadan Grænse. Ligesom Descartes udledte de højeste Naturlove af Guds Villie, — ligesom Newton erklærede. at Solsystemets Sammenhæng ikke kunde have nogen naturlig Oprindelse, — og ligesom Linné og Cuvier erklærede det Samme om de organiske Typer, og Lord Kelvin i den nyeste Tid om selve Livets Opstaaen[28]), saaledes lærer Maxwell nogle Steder (som ikke kunne forenes med det ovenfor anførte Sted), at de ensartede og uforanderlige Atomer, der ganske have Præget af Fabrikata, maa være skabte; vi ere da her ved Grænsen for al Videnskab, tilføjer han, ti Videnskaben kan ikke diskutere Skabelsen af Intet. Tilblivelsen af et Atom er en Begivenhed, der ikke kan have fundet Sted indenfor den Naturorden, vi nu leve under. Men en saadan Begivenhed maa have fundet Sted, da det vilde være absurd at tænke sig absolut ensartede Elementer existerende fra Evighed af. — Hvori dette Absurde egentligt skulde ligge, siger Maxwell ikke, og hans Atomlære har her aabenbart en mere dogmatisk Karakter end i andre Udtalelser, der bedre stemmer med denne fine Forskers intellektuelle Energi.

Ogsaa paa et andet Punkt fandt Maxwell en Grænse for Videnskaben.

Skønt man, siger han, længe har kaldt Sjælen immateriel, laa dog lige til den

nyeste Tid den Forudsætning til Grund, at man vel ikke ad anatomisk eller kemisk Vej (ved Dissektion eller ved Vejning) vilde kunne støde paa Sjælen ved en Undersøgelse af Hjernen, men dog ved at gaa tilstrækkeligt langt tilbage vilde støde paa en materiel Bevægelse, der ikke havde nogen materiel Aarsag, men direkte var bevirket af en Sjæl. Denne Antagelse strider ifølge Maxwell mod Loven om Energiens Bestaaen, og han paastaar, at man ikke vilde stole paa et Expe- *[87]*
riment, der viste en betydelig Forskel mellem det af et levende Væsen udførte Arbejde og den modtagne og forbrugte Energi. Men hvorledes kan Bevidstheden da være bleven til? Det nytter ikke at tillægge Atomerne psykiske Egenskaber, ti Bevidstheden kan ikke forklares som et Produkt af psykiske Atomer. Naar vi komme til Personlighedens Dybder, ere vi ude over Videnskabens Grænse. De objektive Fakta høre op. Den allerførste Sætning, som gælder om Subjektet: »Jeg er !« kan ikke tages af to Personer i ganske samme Betydning og kan derfor slet ikke blive Genstand for Videnskab.

Til denne sidste Udtalelse maa bemærkes, at naar man kan opdage Forskellen mellem to Personers Brug af samme Tanke, maa man kunne iagttage og sammenligne deres Tanker, og derved bliver da allerede en empirisk Psykologi indledet. Ogsaa her stanser Maxwell for tidligt, hvad der er saa meget des mærkeligere, som han selv i en tidligere anført Udtalelse beraaber sig paa psykologisk Iagttagelse.

2. Hos Ernst Mach (f. 1838) virkede en meget tidligt vakt filosofisk Interesse sammen med naturvidenskabelig Forsken og især med Studiet af Naturvidenskabens Historie til at stille Erkendelsesproblemet paa en ny og ejendommelig Maade. Denne Udviklingsgang lægger sig i det Ydre for Dagen i hans Lærervirksomhed, idet han først en Aarrække var Professor i Fysik (i Prag) og senere blev Professor i Filosofi (i Wien). Hans Værker angaa især Naturvidenskabens Historie *(Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit.* 1872. — *Die Mechanik in ihrer Entwickelung.* 2. Aufl. 1889. — *Die Principien der Wärmelehre.* Historisch-kritisch erläutert. 1896). I *Die Analyse der Empfindungen* (1886, 4. Aufl. 1903) har han givet et rent filosofisk Værk.

Mach var ikke mere end 15 Aar, da han i sin Faders Bibliotek fik fat i Kants'

»Prolegomena«. Dette Skrift gjorde, efter hvad han senere har udtalt, et vældigt Indtryk paa ham, og han betragtede det som en Lykke, at han saa tidligt var bleven bekendt med dets Tankegang. Fuldstændig Kantianer vedblev han ikke at være; saaledes fandt han »Ding an sich« overflødig. Desuden virkede senere
[88] Studiet af Spinoza, Herbart og Fechner paa ham. Det gjaldt for ham, som han har udtrykt det, at indtage *et Standpunkt, han ikke behøvede at opgive, naar han gik over fra Fysiken til Psykologien.* Alle Videnskaber maa jo dog tilsidst udgøre et Hele. Og Mach saa klart, at Atomlæren, saaledes som den i Almindelighed opfattes, ikke muliggør Bevarelsen af samme Standpunkt ved Overgangen fra Fysik til Psykologi. Heldigere stillet er man, naar man fra første Færd opfatter alle Legemer som Tankesymboler for Fornemmelseskomplexer. Verden bestaar da ikke af gaadefulde Væsener i Vexelvirkning med et gaadefuldt Jeg; Farver, Toner, Rums- og Tidsforhold o. s. v. ere kun de sidste Elementer, hvis Sammenhæng det gælder at udforske, og som vi sammenfatte og afgrænse paa den i praktisk og teoretisk Henseende mest hensigtsmæssige Maade. Der gives kun en stor sammenhængende Masse af Fornemmelser, stærkest forbunden i det, vi kalde vort Jeg, som derved staa i Modsætning til det, vi kalde Verden. Men Jeg, Verden, Aand, Materie og lignende Begreber ere kun Tankesymboler, som betegne Grænser og Forskelle, det har vist sig mere eller mindre hensigtsmæssigt at fastholde.

Denne Opfattelse har Mach allerede udtalt i sine Forelæsninger over Psykofysik i 1863. Sansefysiologiske Studier fik overhovedet en stor Indflydelse paa hans Tankegang. De overbeviste ham saaledes om, at Rumsanskuelsen er bunden til Sanserne og derfor kun gælder for, hvad der kan sanses, saa at man ikke har Ret til at tillægge Atomerne, der ikke kunne sanses, rumlige Egenskaber.

Videnskabens Opgave er at give en *økonomisk* Fremstilling af Kendsgerningerne, d. v. s. en Fremstilling, i hvilken man kun benytter de strengt nødvendige og de mest hensigtsmæssige Forestillinger. I denne Opfattelse af Videnskabens Opgave erkender Mach, at han har en Forgænger i Maxwell, hvorimod han mener at have Prioritet for Kirchhoff, der hyldede en beslægtet Opfattelse[29]).

Denne Betragtningsmaade af Videnskabernes Natur stemmer godt med Udviklingshypotesen. Mach gør opmærksom paa, at Spencer allerede før Darwin

betragtede de sjælelige Processer som *Tillempelser* efter det Givne. Selv har han, støttet til Videnskabernes Historie, udviklet dette biologiske Synspunkt for Er- *[89]*
kendelsen i sin Tale *Ueber Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftlichen Denken* (1884). Tillempelsen bestaar dels i Sammenfatten, dels i Reduktion: dels i en Forbindelse af det Mangfoldige under ét Synspunkt, dels i en Udskillelse af det, der ikke er nødvendigt til Forstaaelse. Hvilke Kendsgerninger der lægges til Grund, beror paa Bekvemmelighed, Overlevering eller Vane. Men selve de Kendsgerninger, der lægges til Grund for Orienteringen, kunne ikke »forstaas«. Naar f. Ex. mekaniske Forhold synes os mere indlysende end andre, kommer det blot af, at vi ere mere vante til dem. Vor Forstaaelse bestaar stedse i, at usædvanlige Uforstaaeligheder føres tilbage til sædvanlige Uforstaaeligheder. Naturligvis skal i Videnskaben enhver tilvant Dom, vi tillægge Gyldighed paa et andet Omraade end det, hvor den oprindeligt dannedes, prøves med Hensyn til, om den passer paa det nye Tilfælde; ellers bliver den en Fordom. Vor Erkendelse arbejder sig stadigt frem gennem Kamp mellem Domme og Fordomme. Ligesom de levende Væsener ikke strax danne et nyt Organ til en ny Funktion, der er bleven nødvendig (som naar et Hvirveldyr skal flyve eller svømme), men forsøge at benytte de Organer, de allerede have, — saaledes benytter Videnskaben en Omdannelse af de ældre Ideer til Fremstilling af nye Erfaringer. I Newtons »Tiltrækning« stikker der endnu Noget af den gamle Forestilling om at søge det naturlige Sted. Hvad det gælder om, er at tænke det Nye paa simpleste Maade og efter Sparsommelighedens Princip.

Aritmetiken sparer den direkte Tællen, idet selve Tallet udtrykker, at to Ordningsmaader kunne være identiske, selv om det, der ordnes, er forskelligt. Allerede Maxwell havde, som Mach selv gør opmærksom paa, lært, at Talbegrebets Gyldighed beror paa Analogi. — Geometrien undersøger forskellige Maalestokkes indbyrdes Forhold og spare os derved direkte Maaling. Synsrummet og Berøringsrummet ere forskellige; men en Forskydning i det ene svarer til en Forskydning i det andet. — Kvantitative Ordninger ere simplere og mere omfattende end kvalitative Ordninger, og de lette Oversigten og Behandlingen af store Grupper *[90]*
af Erfaringer. Saadanne Ordninger muliggøres i Naturvidenskaben ved Hjælp af

Begreber som Kraft, Masse, Atom. Disse Begreber ere kun Tankemidler, hvis Betydning ene bestaar i at genkalde økonomisk ordnede Erfaringer, skønt de fleste Naturforskere tillægge dem Realitet udenfor Tænkningen. — Aarsagsforholdet betyder kun den nøjeste Forbindelse. nogen Beskrivelse kan udtrykke. Det har kun logisk, ikke fysisk Betydning. Det Samme gælder Kontinuitetsprincipet: vi statuere Kontinuitet, hvor det viser sig, at Forskelligheden voxer med Afstanden mellem Leddene i en Række, medens den aftager, jo mere Leddene nærme sig til hverandre, og tilsidst forsvinder for os. Fordelen ved at anvende Kontinuitetsprincipet overalt, hvor det er muligt, er, at vi endnu ved de mindste skelnelige Dele af vedkommende System kunne anstille lignende Betragtninger som ved de større Dele. Kun Erfaring kan afgøre, hvor langt dette kan fortsættes.

Tænkningens Økonomi under Tillempelsen efter Erfaringen medfører, som det let ses af det Foregaaende, en stadig Anvendelse af *Analogier.* I sin Afhandling *Die Aehnlichkeit und die Analogie als Leitmotiv der Forschung* (i første Bind af Ostwalds »Annalen der Naturphilosophie«) behandler Mach dette Begreb. Analogi betegner et saadant Forhold mellem to Begrebssystemer, at baade Forskellen mellem to tilsvarende Begreber i de to Systemer og Overensstemmelsen i deres indbyrdes Forhold tydeligt træder for Dagen. Den gør en enhedsmæssig Opfattelse af uensartede Kendsgerninger mulig og er derfor af stor biologisk og erkendelsesteoretisk Betydning, en Betydning, om hvilken hele Naturvidenskabens Historie vidner. Men Analogi er ikke Identitet, og Forskningens Midler maa vel sondres fra Forskningens Resultater.

Den mekaniske Naturopfattelse hviler paa en omfattende Analogi mellem Massernes Bevægelse i Rummet og Tingenes kvalitative Forandringer (i Temperatur, Elektricitetsforhold o. s. v.). At denne Analogi i saa stor Udstrækning kan gennemføres, giver ikke Ret til at antage, at alle fysiske Processer »egentligt« ere
[91] mekaniske. De mekaniske Love kunne tjene som formale Mønstre og Fingerpeg. Legemernes Bevægelser i Rummet ere de simpleste og anskueligste Processer, — de, som det er lettest at forfølge i vor Fantasi. Desuden har enhver fysisk Proces, hvad enten det nu er Varme, Elektricitet, Klang o. s. v., en mekanisk Side, der fremtræder som Udvidelse, Zitren, Tiltrækning o. s. v. Derfor kan man klart frem-

stille og tydeliggøre fysiske Processer ved Hjælp af mekaniske Analogier, skønt man ikke har Ret til at sige (med Wundt f. Ex.), at alle fysiske Aarsager ere Bevægelsesaarsager. Rent mekaniske Processer gives der slet ikke, da magnetiske og elektriske Virkninger og Varmeprocesser stedse gøre sig gældende foruden den blotte Bevægelse. Enhver Proces hører egentligt til alle Fysikens Omraader. —

Denne Opfattelse af vor Erkendelse er ingen Opløsning af Videnskaben. Den berøver os ingen virkeligt værdifulde Synspunkter, kun de overflødige. Og den fjerner det Dogmatiske, der har indsneget sig hos mange Forskere.

Den Verdensanskuelse, som bliver mulig paa Grundlag af en saadan Erkendelsesteori, kan ikke være Materialisme. Fornemmelsernes kvalitative Beskaffenhed kan ikke afledes af rent kvantitative Forhold og Forbindelser, det Psykiske ikke af det Fysiske. Fysik og Psykologi angaa i Virkeligheden det Samme, nemlig Fornemmelseskomplexer; — kun behandle de det fra forskellige Synspunkter.

Men Verden er ikke blot en Sum af Fornemmelser. Der gælde bestemte Funktioner mellem disse, og Erkendelsen af disse Funktionsforhold er en Erkendelse af Virkeligheden. Forskellen mellem Idealisme og Realisme er teoretisk set ligegyldig. Tilværelsens Elementer kalde vi Fornemmelser, naar vi betragte dem som Elementer i en psykisk Verden. Videnskabens Opgave er kun den at finde den lovmæssige Sammenhæng i Alt, hvad der sker; den tilstræber derfor nødvendigvis en *Monisme.* —

Maaske kommer Mach her for let fra store Vanskeligheder. De for Fysik og Psykologi fælles »Elementer« staa noget ubestemt og mystisk, som en Taagemasse, der ikke er formet og artikuleret. Det er vel saa, at Forskellen mellem Fysik og Psykologi skyldes en Arbejdsdeling, der har vist sig hensigtsmæssig. *[92]* Men en saadan Arbejdsdeling er ikke let at ophæve igen; den faar Karakteren af en »Fordom«, der gør Modstand, saalænge ikke aldeles bestemte Erfaringer nødvendiggøre en ny intellektuel Tillempelse. Og selve den Kendsgerning, at Arbejdsdelingen har vist sig nødvendig og hensigtsmæssig, tyder paa kosmologiske Betingelser. Tilværelsen kan neppe være saa simpel, som Mach forudsætter, naar forskelligartede Synspunkter ere nødvendige for at forstaa den. Monismen maa vindes gennem Kamp med større Modsætninger end dem, Mach anerkender.

Dertil kommer, at Forholdet mellem Elementerne og deres funktionelle Relationer henstaar uklart. Det kan neppe være ligegyldigt for Elementerne, at de netop staa i disse bestemte Forhold, og omvendt maa vel Relationerne være betingede ved de Elementer, for hvilke de gælde. Men hvori bestaar saa Virkeligheden? I de blotte Funktionsforhold alene kan den ikke bestaa. Her rejser sig da en hel Række Spørgsmaal om det Enkeltes Forhold til Sammenhængen, Spørgsmaal, hvis Besvarelse bliver af Betydning for den hele Verdensanskuelse.

At Mach ikke har forfulgt Problemerne saa langt, forringer ikke Værdien af hans Arbejde, der har virket vækkende og frugtbringende i sjælden Grad og synes at tiltrække sig stigende Opmærksomhed.

3. I sine erkendelsesteoretiske Ideer slutter Heinrich Hertz (f. 1857 i Hamburg, d. 1894 som Professor i Fysik i Bonn) sig til Mach. Den geniale, saa tidligt bortgangne Forsker er især berømt ved sin experimentale Paavisning af Identiteten af Lys og Elektricitet, en Opdagelse, der bekræftede Ørsteds Anelse, Faradays Ideer og Maxwells Beregninger. I en Tale ved det tyske Naturforskermøde 1889 har han i klar og tilgængelig Form gjort Rede for sine Opdagelser *(Ueber die Beziehungen zwischen Licht und Elektrizität).* Hans Lærer Helmholtz har i Indledningen til tredie Bind af Hertz's Skrifter givet en Karakteristik af den udmærkede Forsker og af hans videnskabelige Udviklingsgang. Her have vi kun at gøre med
[93] den Maade, paa hvilken Hertz opfattede sin Videnskabs første Grundsætninger, og den Karakteristik, han giver af Erkendelsesarbejdet. Han har udtalt sig herom i en klar og tankevægtig Afhandling, Indledningen til hans »Principien der Mechanik« (Werke III).

Videnskabens Opgave er at udlede det Fremtidige af det Forbigangne. Forat kunne gøre dette danne vi os Billeder eller Symboler (Scheinbilder oder Symbole) af den Beskaffenhed, at deres tankenødvendige Følger stedse igen ere Billeder af de forestillede Genstandes *naturnødvendige* Følger. Erfaring viser, at dette er muligt, hvad der tyder paa en Overensstemmelse mellem Naturen og vor Aand. Men det maa vel fastholdes, at vore Billeder kun i denne ene Henseende, nemlig Overensstemmelsen mellem Tankenødvendighed og Naturnødvendighed, behøve at stemme med det Virkelige. Om de ellers stemme med det, kunne vi aldrig

faa at vide.

Dersom det nu er muligt at danne flere, lige logiske og konsekvent anvendelige Billeder, foretrække vi det simpleste. Ganske vist vil det — da vor egen Aands Natur stedse lægger sig for Dagen i Billeddannelsen — ikke være muligt at udelukke unødvendige og uanvendelige Elementer. Simpelheden kan stedse blive større, og Anvendeligheden maa stedse prøves paany. Om Naturen selv følger de simpleste Veje, kan ikke godtgøres.

Til sin Fremstilling af Mekaniken mener Hertz ikke at behøve andre Symboler end Tid, Rum og Masse, hvorimod saadanne Begreber som Kraft (Energi) og Atom ere overflødige. Hverken Kræfter eller Atomer kunne vi iagttage. Hvad vi se, er stedse Masser i Bevægelse. Nu frembyder det, vi se, ikke fuld Lovmæssighed og Sammenhæng. Vi maa derfor antage, at den virkelige Verdens Mangfoldighed er større end Mangfoldigheden af den Verden, der aabenbarer sig for vore Sanser. Ville vi have et afrundet, lovmæssigt Verdensbillede, maa vi bag de Ting, vi se, formode andre, usynlige Ting. Men det Simpleste vil da være at forestille os dette Skjulte som Masser i Bevægelse, kun forskellige fra de synlige Masser ved at være utilgængelige for vore Sanser og vore sædvanlige Iagttagelsesmidler. Om Kraft (Energi) tale vi kun, naar det gælder at bestemme Forholdet mellem to Bevægelser; ved Kraft forstaas dels Aarsag til en Bevægelse, dels Virkning af en Bevægelse: det er altsaa et afledet Begreb. Ogsaa Begrebet Atom er en ren Abstraktion; hvad der er givet, er stedse kun et materielt System, aldrig det enkelte Massepunkt. — *[94]*

Det maa selvfølgeligt være Mekanikens Sag, om den kan nøjes med de Forudsætninger, Hertz stanser ved. Her interesserer det os at se, hvorledes en fremragende Naturforsker har søgt at gøre sig Rede for sit intellektuelle Arbejde. At denne Redegørelse er bestemt ved hans eget specielle Arbejdsomraade, kan jo ikke være Andet. Hertz's store Opdagelse var, at de elektriske Svingninger frembyde ganske samme Forhold som Lyset og Varmestraalerne, saa at der i Rummet maa foregaa langt flere Bevægelser, end vore Sanser direkte vise os. De usynlige Masser og Bevægelser kom derved ganske naturligt til at spille en Hovedrolle i Hertz's videnskabelige Fantasi; i denne Henseende havde han en stor Forgænger

i Faraday, der allerede stræbte at udelukke Alt, hvad der ikke kunde anskues, og derfor tvivlede om det tomme Rums og Fjernkraftens Realitet. — Om det er muligt ganske at udelukke Kraftbegrebet (Energibegrebet), er tvivlsomt; og egentligt vil Hertz ogsaa kun nedsætte det til et underordnet, afledet Begreb. Maaske vilde han være kommen til at se anderledes paa Sagen, dersom han var gaaet nærmere ind paa Aarsagsproblemet. Aarsagssætningen opstiller han blot som en nødvendig Forudsætning, — i Form af den Grundantagelse, at der bestaar faste, lovmæssige Forhold mellem materielle Systemers forskellige Stillinger. Men skarpt og punktuelt stilles Aarsagsproblemet først, naar vi stanse ved det enkelte Øjeblik, i hvilket den forudgaaende Tilstand er ved at forsvinde og den følgende endnu ikke indtraadt. Her betegner Begrebet Kraft en Forventning om, hvad der vil ske, en Tillid til, at det Tilkommende vil staa i et lovmæssigt Forhold til det Forbigangne. Hertz siger ogsaa selv, at vi tale om Kraft, *medens* den Proces, ved hvilken vi udlede de fremtidige Erfaringer af de forudgaaende, staar paa. (Einleitung p. 14). Men i en vis Forstand leve vi stedse i saadanne Øjeblikke — og
[95] »Hjælpebegrebet« er der saaledes stadigt Brug for, netop jo mere intensivt det intellektuelle Arbejde er[30]).

Fra Mach adskiller Hertz sig ved mere at betone det Symbolske end det Økonomiske i vore Grundbegreber. Det er Trangen til anskuelige Billeder, der især gør sig gældende hos ham, og naar han helst vilde undvære Begreber som Kraft og Atom, var det maaske, fordi de ikke gjorde klar Anskuen mulig. Enten har Hertz været udpræget visuel, eller ogsaa har det for ham været bestemmende, at visuelle Symboler have det Fortrin for de motoriske (muskulære) Symboler, at de tilstede direkte Maaling. Kraft er et Symbol, der viser tilbage til Erfaringen om Muskelanspændelse; men denne kan kun maales gennem selve Bevægelsen, den frembringer[31]).

Af størst Interesse forekommer det mig at være, at Hertz's Definition af de videnskabelige Symbolers Sandhed nøje stemmer med den eneste Definition, man kan give af vore Sansekvaliteters Sandhed, og som hans Lærer Helmholtz klart havde fremsat i sin »Physiologische Optik« (§ 26) i følgende Ord: »Forsaavidt vor Fornemmelses Kvalitet underretter os om Ejendommeligheden af den ydre

Indvirkning, ved hvilken den er fremkaldt, kan den gælde som *Tegn* paa denne, men ikke som *Afbillede* af den ... Et Tegn behøver ikke at have nogen Art af Lighed med det, hvis Tegn det er. Forholdet mellem dem er kun det, at samme Objekt under samme Betingelser fremkalder samme Tegn.... Vi kalde vore Forestillinger om Yderverdenen *sande,* naar de give os tilstrækkelig Anvisning om Følgerne af vore Handlinger i Yderverdenen, og lade os drage rigtige Slutninger om de Forandringer, der kunne ventes i denne.«[32])

4. I en ejendommelig Modsætning til Hertz staar Wilhelm Ostwald, den berømte Kemiker, idet han netop vil gøre Energien, det Begreb, Hertz vil udskyde, til Grundbegrebet. Maaske hænger denne Modsætning sammen med, at Ostwald er motorisk, medens Hertz synes at være visuel. Men det kan ogsaa hænge sammen med deres Studiefag, idet Kemikerne have større Anledning end Fysikerne til at tænke paa Energiforholdene, medens Fysikerne have lettere ved at gennemføre visuelle Skemaer end Kemikerne, for hvem de faa en mere udpræget hypotetisk *[96]* Karakter.

Ostwald (f. 1853, fra 1887 Professor i Kemi i Leipzig) fører en Krig mod al Materialisme, idet han vil reducere al Materie til Energi. Denne Tanke kommer første Gang frem i hans Tale paa det tyske Naturforskermøde 1895 *(Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus),* og den er udførligt udviklet i hans, til Mach dedicerede *Naturphilosophie* (1902). Ostwald har fremdeles søgt at virke for Drøftelse af de Spørgsmaal, der ligge paa Grænsen mellem Naturvidenskab og Filosofi, ved at grundlægge et nyt Tidsskrift *Annalen der Naturphilosophie.*

Alt er Energi, og der existerer ikke Andet end Energi! Det er Ostwalds Hovedsætning. Alle Materiens Egenskaber kunne opløses til Energi: Masse er Kapacitet for Bevægelsesenergi; Rumsopfyldelse er Volumenergi; Vægt er en vis Art Stillingsenergi; de kemiske Egenskaber ere forskellige Arter af den Energi, som fremtræder ved Stoffernes Forvandlinger. Energi er Arbejde, eller Alt, hvad der opstaar af Arbejde eller forvandles til Arbejde. Det er det mest omfattende Begreb, Videnskaben hidtil har dannet. Det omfatter baade Bestaaen (Substantialitet) og Virken (Kausalitet). Hvis man ved Substans mener det, der bestaar, er Energien den sande Substans. Den udstrømmer fra Solen over Jorden, anvendes

umiddelbart eller ophobes som kemisk Energi for siden at forbruges i Livsvirksomheden.

Begreber som Materie og Legeme have vi kun Anledning til at danne, naar forskellige Energiens Forbindelser bevirke en sammensat Ligevægtstilstand. Skal der *ske* Noget, maa der være Styrkeforskelligheder til Stede mellem de forskellige Energier. I Virkeligheden gives der kun Tilnærmelser til fuldstændig Ligevægt. — Sætningen om Materiens eller de materielle Elementers Bestaaen betyder kun, at Elementerne stedse kunne frembringes paany efter enhver Sammensætning, i hvilken de ere indtraadte.

Da Ostwald har villet give en Naturfilosofi, ikke blot en Erkendelsesteori, søger han at bringe Bevidsthedslivet ind under samme Synspunkt, som det, fra
[97] hvilket han betragter hele den organiske og uorganiske Natur. Ogsaa Bevidsthed er efter ham Energi. At vi forestille alt Ydre som Energi, finder netop sin Forklaring ved, at alle Bevidsthedsprocesser ere af energetisk Art. Dette søger Ostwald at godtgøre ved en Undersøgelse af Opmærksomhed, Erindring, Sammenligning og Villen. Og han henviser til Bevidsthedens syntetiske Karakter, som Kant saa stærkt fremhævede, og som ytrer sig i, at alle psykiske Oplevelser staa i indre Sammenhæng som opstaaede i en og samme Hjerne eller Aand. Bevidsthedsenergien ytrer sig i denne Sammenfatten. Da vore Forestillinger om Yderverdenen ere bestemte ved vor Bevidstheds Natur, er det intet Under, at de bære et lignende Præg som Bevidstheden selv. Bevidsthedsfænomenernes Betydning bestaar i, at de gøre Opsamling af Erfaringer mulig, saa at tidligere Oplevelser kunne benyttes til Sammenligning med nye.

Hermed mener Ostwald at have løst Problemet om Forholdet mellem det Fysiske og det Psykiske. Men naar han definerer aandelig Energi som »ubevidst *eller* bevidst Nerveenergi«, er det klart, at Problemet stedse stiller sig paany, idet der maa spørges, hvorledes Overgangen sker fra ubevidst til bevidst Nerveenergi. Det nytter ikke at svare, at det sker ved Opmærksomheden, ti dersom denne forudsættes forbunden med Bevidsthed, bevæge vi os i en Kreds, og dersom den ikke forudsættes bevidst, er det ikke godt at forstaa, hvorledes Bevidsthed kan opstaa ved Samvirken af to ubevidste Processer. Begrebet Nerveenergi henstaar

hos Ostwald som et rent mystisk Begreb.

Dette hænger sammen med, at Ostwalds Energilære først og fremmest er bygget paa Erfaringer fra Omverdenen. Energien definerer han som det, der følger af Arbejde og omsættes til Arbejde. Men det Arbejde, her er Tale om, er Overvindelse af Modstand mod en Bevægelse. Kun tilsyneladende kan Ostwald derfor udelukke de geometriske Egenskaber fra sit Energibegreb; de ere ligesaa oprindelige som de rent dynamiske. Masse og Energi ere korrelative Begreber, der gensidigt maa bestemmes ved hinanden. Massen kendes ved det konstante Forhold mellem Energi og Hastighedsforøgelse, og Energien kendes, naar man forudsætter Mas- *[98]*
sen og Hastighedsforøgelsen kendte. Hastighedsforøgelsen kendes ved Maaling af Rums- og Tidsforholdene. Vi komme altsaa ved det fysiske Energibegreb ikke ud over det Rumlige. Ligesaa lidt som det lykkedes Hertz og Mach at udelukke Kraftbegrebet, lykkedes det Ostwald at udelukke Materiebegrebet. — Det er hidtil hverken lykkedes ham eller nogen Anden at opstille et Energibegreb, der kunde lægges til Grund baade for Begrebet om den psykiske Energi, der ytrer sig i Sammenfatten og Udsondren af Bevidsthedselementer, og for Begrebet om fysisk Energi, der ytrer sig i Overvindelsen af en Modstand i Rummet.

II. PROBLEMERNES NATURHISTORIE.

Ad filosofisk Vej kom Richard Avenarius til en Opfattelse af Erkendelsen, der er beslægtet med den, som Maxwell og Hertz kom til ved at tænke over deres Videnskabs Principer, og som Mach kom til ved Studiet af Naturvidenskabens Historie.

Avenarius (f. 1843) studerede i Leipzig, hvor han af Fysiologen Ludwig indførtes i den strenge mekaniske Naturopfattelse i dens Anvendelse paa de organiske Fænomener, og af Filosofen Drobisch i den herbartske Filosofi med dens Lære om Forestillingerne som Udtryk for Sjælens Selvopholdelsestrang. Studiet af Spinoza fik stor Betydning for ham ved at stille ham overfor et storartet Forsøg paa streng systematisk Reduktion af alle Tanker til en eneste. Hans første Skrift behandlede Spinozas Filosofi (*Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus.*

1868). Han søgte her paa skarpsindig Maade at vise, hvorledes Spinozas System er blevet til ved Sammensmeltning af tre forskellige Tankerækker, en religiøs, der udtrykkes i Gudsbegrebet, en naturvidenskabelig, der udtrykkes i Naturbegrebet, og en abstrakt metafysisk, der udtrykkes i Substansbegrebet. De tre Begreber udtrykke tilsidst for Spinoza Et og det Samme (deus = natura = substantia). — Ved Reduktionen af det Organiske til Mekanik, ved Opfattelsen af Forestillingerne
[99] som Udtryk for Selvopholdelse og ved Studiet af det mest gennemførte Forsøg paa en Identitetslære forberedtes hos Avenarius den Opfattelse af Erkendelsen, han første Gang udtalte i sin Afhandling *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses.* Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. (1876). Til Grund ligger her det Faktum, at Bevidstheden ikke raader over en uendelig Forestillingskraft; derfor maa den anvende Økonomi i sin Tænkning. Den stræber da at føre det Ubekendte tilbage til det Bekendte; det sker i al Genkendelse og i al Begriben. Og den stræber overhovedet efter at reducere Forskelle og Mangfoldighed til det mindst Mulige. Filosofi er netop den videnskabelige Stræben efter at tænke Indbegrebet af det i Erfaringen Givne med den mindst mulige Kraftanvendelse. Den stræber efter at naa til en ren Erfaring ved at udelukke alle de Forestillinger fra Erkendelsen, som ikke ere indeholdte i selve det Givne; kun naar dette er naat, anvendes der ikke mere Kraft paa at tænke det Givne, end dette selv fordrer.

1877 blev Avenarius Professor i Filosofi i Zürich, og her udarbejdede han sit Hovedværk *Kritik der reinen Erfahrung* (1888—1890). Det er en Problemlære, der ad rent biologisk og psykologisk Vej søger at paavise Betingelserne for Problemers Opstaaen og Forsvinden. Avenarius vil overfor Problemerne stille sig paa den psykofysiske Experimentators eller Sindssygelægens Standpunkt og altsaa studere Problemerne rent naturhistorisk. Han mener at kunne konstatere en stadig Tilnærmelse til »ren Erfaring« ved stigende Udrensning af alle Tankeelementer, som ikke indeholdes i selve det Givne. Det er en Tilnærmelse til et rent empirisk Verdensbegreb. Hvorledes et saadant Verdensbegreb vilde være beskaffent, har han udviklet i sit Skrift *Der menschliche Weltbegriff* (1891), som dog især supplerer Hovedværket ved at søge Grunden til Erfaringens »Urenhed« i

Animismen og overhovedet i Trangen til at opfatte Tingene i Analogi med os selv.

Avenarius' Værk er Frugt af alvorlig Tænkning og bygget paa en Fylde af Iagttagelser og Exempler. Men han har skadet dets Virkning ved Indførelsen af en meget kunstig og unødvendig Terminologi, der virker afskrækkende paa mange *[100]* Læsere. Der er noget Tragisk i, at hans betydelige Tankearbejde derved hindres i at vinde den Anerkendelse, det fortjener. Hans Helbred nedbrødes under hans ivrige Studier. Forgæves søgte han Lindring paa Kursteder, saaledes paa Skodsborg, hvor jeg — efterat jeg tidligere havde besøgt ham i Zürich — paa Spadsereture med ham i Dyrehaven første Gang indviedes i »den rene Erfaring«. Et Par Aar efter døde han (1896). En sjelden Tankeenergi i Forening med kunstnerisk Interesse og et aabent, vennesælt Sindelag er Hovedtrækkene i det Billede, de, der kom i personlig Berøring med ham, bevare i deres Erindring.

I Karakteristiken af Avenarius' Filosofi vil jeg ikke følge hans egen Fremstilling, ej heller anvende hans Terminologi. Ved gentaget Studium af hans Hovedværk er det blevet mig klart, at hans Grundtanker kunne fremstilles paa en langt simplere Maade, end han har gjort det, — og at de kun derved komme til deres fulde Ret.

Det er Problemernes Naturhistorie, Avenarius vil give, idet han ad fysiologisk, psykologisk og historisk Vej vil vise, under hvilke Betingelser de opstaa, skærpes, løses eller forsvinde. Stoffet til denne Undersøgelse kan hentes allevegne fra, ti Barnet, den Vilde, det praktiske Menneske, den religiøst Troende have ligesaa vel deres Problemer som Videnskabsmanden og Filosofen. Alle staa her ens, da det gælder om Noget, som følger af de naturlige, almenmenneskelige Forhold. Forskellen er kun den, at den videnskabelige Problemstilling og Problemløsning nærmer sig mest til ren Erfaring, d. v. s. til Genfremstilling af det Givne uden subjektive Tilføjelser.

Et Problem er altid — hvor det saa opstaar — Tegn paa et Spændingsforhold (en »Vitaldifferens«) mellem Individet og dets Omgivelser, et Spændingsforhold, der opstaar ved, at de Paavirkninger, der komme fra Omgivelserne, enten kræve større eller mindre Energi, end Individet raader over. — Naar Paavirkning (P) og

Energi (E) ganske svare til hinanden (hvad vi kunne udtrykke ved P=E), er den højeste Grad af Livsopholdelse (»vitales Erhaltungsmaximum«) til Stede. Der fin-
[101] der Genkendelse af Omgivelserne Sted; Individet føler sig hjemligt til Mode og har Tillid til sine Iagttagelser og sine Forestillinger. — Naar der nu formedelst Forandringer i Omgivelserne kræves nyt og større Arbejde af Individet end før, uden at Energien er forøget eller dens Anvendelsesmaade ændret, opstaar der et Problem. (Dette Forhold kan udtrykkes ved P > E). Individet finder Afvigelser, Undtagelser og Modsigelser i det Givne; dette staar som »noget Andet«, end det var før, maaske som noget »Vidunderligt«; Trygheden er ophævet, og Individet føler sig fremmed i Verden; Genkendelse er foreløbigt umulig. Ethvert ægte Problem er en Art Hjemve og udløser en Higen efter at ophæve Fremmedheden. Med stigende Kultur, Dannelse og Kundskab stiger Muligheden for saadan Fremmedhed. — Hvis omvendt Energien stiger mere end Paavirkningerne, eller disse tage af (hvad der kan udtrykkes ved E > P), opstaar et Problem af den modsatte Grund: der mangler Anvendelse for Energien; denne udløses da frit, i usædvanlige Retninger, som ikke helt bestemmes ved det Givne; den higer mod det Fjerne; Fare og Lidelse opsøges; det bliver Emancipations- eller Stormog Trængselstider, overhovedet den praktiske Idealismes Tider. — Denne sidste Form har Avenarius meget lidet dvælet ved. Som Repræsentanter kunde Rousseau og andre »subjektive« Tænkere være anførte. Hume har i sin psykologiske Erkendelseslære lagt stor Vægt paa dette Punkt, og — som vi ville faa at se — Guyau's og Nietzsche's hele Filosofi er bygget paa dette Forhold.

Det Forhold, Avenarius især holder sig til, er det, hvor Paavirkningerne kræve en anden eller større Arbejdsydelse, end der idetmindste foreløbigt svarer til Individets Energi (P > E). I den nærmere Undersøgelse af, hvad dette Forhold medfører, anser Avenarius det for mest videnskabeligt, d. v. s. mest nærmende sig til ren Erfaring, at anlægge en fysiologisk Betragtningsmaade, altsaa betragte de Processer, Problemstillingen udløser, som Processer i Centralnervesystemet. Hvad et Individ udsiger om sine Tilstande under Problemstilling, Problembehandling og Problemløsning, betragtes da som Symptomer paa, hvad der
[102] foregaar i Centralnervesystemet. Vi faa saaledes to Rækker (»Vitalrækker«), en

subjektiv: Individets Tilstande, udtrykte i det Udsagte, og en objektiv: Forandringerne i Centralnervesystemet. Hin er en matematisk Funktion af denne, og den subjektive Række kan derfor betegnes som den afhængige Vitalrække, den objektive Række som den uafhængige Vitalrække. Det er blot af Hensigtsmæssighedsgrunde, at den objektive Række staar som den »uafhængige«. Forholdet mellem de to Vitalrækker kunde i og for sig vendes om, og Avenarius' definitive Standpunkt er betegnet ved en mundtlig Ytring af ham: »Ich kenne weder Physisches noch Psychisches, sondern nur ein Drittes«. — Ved nøjere Undersøgelse af hans Fremstilling viser det sig dog at være en Illusion, naar han mener at lægge den objektive Vitalrække til Grund. Første Bind af hans Værk skal fremstille den, og andet Bind den subjektive Række. Fremstillingen i første Bind har nu den Ejendommelighed, at der ingen specielle Exempler findes; disse komme først i andet Bind og ere alle af »subjektiv« Art. Den største Rigdom af Kendsgerninger findes altsaa i den subjektive Række, og det er kun en meget mager og rent skematisk Fremstilling, der kan gives af den objektive Række; selve dette magre Skema bliver endda kun forstaaeligt, naar de psykiske Korrelata opsøges. Dette Forhold er karakteristisk for Forholdet mellem Psykologi og Fysiologi og indeholder en Advarsel mod at antage, at man naar større »Videnskabelighed« ved at proklamere den »biologiske« Metode som den ene rette ved Behandlingen af Spørgsmaal som dem, der her er Tale om[33]). —

En Vitalrække er en Proces, ved hvilken der opnaas en ny Ligevægt, efterat en tidligere Ligevægtstilstand er ophævet ved en Problemstilling. Den har tre Stadier, der (naar vi holde os til den subjektive Række) kunne betegnes som Trang, Arbejde og Befrielse. Det første Stadium kan igen ytre sig paa forskellig Maade: som Savn og Længsel, som Begær, som Tvivl, som Angst, Smerte, Anger eller Skuffelse. Det maa erindres, at der her er Tale om det praktiske Livs Problemer og Spændingsforhold, saavel som om den rene Teoris. Det andet Stadium kan fremtræde som Handlen eller Stræben, som Kamp eller jevn Virksomhed, *[103]* som en Voven, hvor Personligheden sættes ind, eller som en taalmodig Udreden af Betingelserne for at løse en Opgave. Det tredie Stadium er Sejrsfølelsens og Tilfredsstillelsens Tid.

Det tredie Stadium (Løsningen, Deproblematisationen) kan naas paa forskellig Maade. Dersom Spændingen er mindre betydelig, kan den ophæves ved Restitution, idet der enten igen sker en Forandring i Omgivelserne, ved hvilken den gamle Tilstand paany indtræder, eller Individet foretager en momentan Tillempelse. Hvis Spændingen er større, maa der ske en Substitution ved Vanens eller Øvelsens Hjælp eller ved Udvikling af nye Tilstande eller Evner. Den fuldstændige Løsning kræver, at der udvikles Funktioner, som svare til det Konstante og Universelle i de Forhold, Omgivelserne kunne frembyde, saaledes at Individet for Fremtiden bliver uafhængigt af de væsentligste Forandringer. Ved Restitutionen fører Hjemveen tilbage til det gamle Hjem; ved Substitutionen fører den til, at der bygges et nyt Hjem. Det kan være, at denne Løsning er rent individuel (som i en Livsanskuelse, den enkelte Personlighed er ene om); men den kan ogsaa være social (som i en Folkereligion), eller universel (som i Videnskaben). Den formelle Logiks Indhold er de Former, i hvilke det har vist sig, at Vitalrækker kunne komme til universel Løsning. Forskellighederne ere her reducerede til det mindst Mulige, og det saakaldte Identitetsprincip angiver egentligt blot en Fordring om en saadan Reduktion, saa at der naas et »heterotisk Minimum«, ɔ: den mindst mulige Forskelligartethed i Erfaringens Indhold. Det gælder om en Udsondring af de Elementer, der kun have individuel og forbigaaende Betydning, og som skrive sig fra Arvelighed eller Tradition, med Fastholden af de Elementer, som stadigt finde Anvendelse. Kaldes hine Elementer α, disse a, saa gælder det i y = f (α, a) at faa α til at blive o. Derved gaar den individuelle eller sociale Løsning over til at blive universel, og vi nærme os til den rene Erfaring. Dette sker, jo flere Iagttagelser der foreligge, og jo mere de gennemtænkes. Logisk holdbare ville tilsidst kun de Elementer være, der have universel Betydning (altsaa a, ikke α).

[104]

Men der er Forskel paa logisk og biologisk Holdbarhed. Det kan være, at Individer, Folkeslag og Tidsaldre ikke kunne undvære visse Forestillinger, skønt disse ikke have universel Gyldighed (altsaa afgjort høre til Klassen α, ikke til Klassen a). Der vil da bestaa »Beskyttelsesformer«, som unddrages Erfaringens Kontrol. Herhen høre mange Elementer i individuelle Livsanskuelser, i Folkere-

ligioner, i filosofiske Systemer og i naturvidenskabelige Hypoteser og Principer. Saadanne Beskyttelsesformer ville naturligvis ikke være uforanderlige; det biologisk Uundværlige vil variere med Forholdene. Maaske støttes deres Berettigelse ligefrem paa deres Uundværlighed; deres Gyldighed »postuleres« da.

Hvad der er Problem for den Ene, er det ikke altid for den Anden, enten fordi denne mener at have en Løsning, eller fordi Betingelserne for Problemets Opstaaen ikke ere til Stede hos ham. Og hvad der er Problem for den Ene, er maaske netop Løsning for den Anden (f. Ex. Skabelsen af Intet). Det rent subjektive Symptom (»Vished«, »Selvfølgelighed«) er ingen Garanti for, at en virkelig Løsning (en absolut Deproblematisering) er naat, og at en ny Problemstilling (Problematisering) ikke vil indtræde. Der kan stedse udløses nye Vitalrækker, indtil de stadigt gentagne Paavirkninger føre til fuldstændig Udskillen af de unødvendige og uholdbare Biforestillinger (α), saa at der ikke udløses anden og mere Energi, end der netop behøves (a). Der foregaar stadigt en saadan Udskillelsesproces, ved hvilken vi nærme os til et heterotisk Minimum. Den rene Erfarings Standpunkt vil være karakteriseret ved, at Erkendelsen væsentligt bestaar i en Beskrivelse, saavidt muligt ved Hjælp af kvantitative, ikke kvalitative Bestemmelser, med stadig Paavisning af Ækvivalenter og med Udledning af det Følgende fra det Foregaaende. I praktisk Henseende foregaar en analog Udvikling, idet det fasteste Samfundsliv viser sig at være det, indenfor hvilket de sociale Forskelligheder ere reducerede til det mindst Mulige. Derved bliver det muligt, at den enkelte Del af Samfundet kan hævde sig — ikke paa de Andres Bekostning, men netop ved at arbejde for deres Opholdelse. —

Avenarius indrømmer selv, at den rene Erfaring kun tilnærmelsesvis kan *[105]* naas. Han burde sikkert have lagt langt større Vægt paa dette Approximative; derved vilde hans Opfattelse af Problemerne være bleven mere frugtbar. Ti det kommer hos Avenarius let til at se ud, som om det er en Fejl hos os, at vi ikke staa paa den rene Erfarings Standpunkt; og det kan det dog ikke være, naar det er et Standpunkt, der aldrig fuldt kan naas. Den rene Erfaring staar hos Avenarius som den rene Ide hos Platon. Vor virkelige Erkendelse er stedse i Arbejde paa at naa den rene Ide eller den rene Erfaring. Men vi maa gaa et Skridt videre. Kan

selv den rene Erfaring undvære Hjælpebegreber (α), naar den dog skal vedblive at være Erfaring? Vi kunne dog ikke gøre os til Et med »Omgivelserne«; disse vedblive, selv om vor Erfaring bliver nok saa »ren« for subjektive Elementer, dog at »omgive« os; Forskellen mellem dem og os falder ikke bort. Og allerede det, at Noget er *givet,* indeholder, at der er subjektive Elementer til Stede. Avenarius har oprindeligt betegnet sin Opgave som Forsøg paa at give en Filosofi som Tænken af Verden med mindst muligt Kraftforbrug; det er et saadant Forsøg, der efter hans Mening fører til »ren Erfaring«. Men Tænkningens Økonomi fører nødvendigvis til Symbolisme, da man ikke kan godtgøre, at det økonomiske Hensyn (Simpelhedens Princip) er et Princip af rent universel, ikke delvis subjektiv Gyldighed. I hvert Tilfælde fører Principet om Tænkningens Økonomi ikke uden videre til slet ingen Hjælpebegreber at bruge, ligesaa lidt som en økonomisk Husholdning er en saadan, der slet ingen Gryder og slet intet Brændsel bruger. Her er et Punkt, hvor Avenarius ikke til sin Fordel afviger fra de filosoferende Naturforskere, som ovenfor ere omtalte; disse saa klart Sammenhængen mellem Økonomi og Symbolisme, skønt de lagde forskellig Vægt paa disse to Sider ved Erkendelsen. — Hermed hænger det ogsaa sammen, at Avenarius indtager et noget dogmatisk Standpunkt i Forholdet mellem Fysiologi og Psykologi. Han ser ikke, at erkendelsesteoretisk kende vi stedse den »uafhængige Vitalrække« gennem den »afhængige Vitalrække«: vi vilde ingen Forestilling have om Centralnervesystemet og dets Tilstande, naar vi ikke overhovedet havde Evne
[106] til at danne Forestillinger; og selv vore nuværende Forestillinger om Centralnervesystemet skyldes Problemstillinger og Problemløsninger, der endnu ikke tilfredsstille den »rene Erfarings« Fordringer.

Ogsaa i en anden Henseende lægger Avenarius ikke tilstrækkelig Vægt paa, at vi ere stedte i en Udvikling, og at Forestillingen om en ideal Afslutning kun kan have Betydning som Maalestok for Udviklingens Gang og Retning. Han holder sig overvejende til Tilfældet P > E, altsaa til saadanne Tilfælde, hvor Arbejdskravet stilles udefra. Men en Betingelse for Livets — baade Erkendelses- og Villieslivets — Fremgang er det, at Arbejdskravet ogsaa kan blive stillet indefra, idet der er et Overskud af Kraft, der søger Anvendelse (E > P). I hele Naturen begyn-

der Livet med et saadant Overskud; det er det, der gør Vext mulig og fører til nye Spirer. Netop naar Livet rører sig kraftigt, higer det ud over det Givne, opsøger eller fremkalder nye Erfaringer, sætter nye Begyndelser[34]). Det sker, naar der voves, og det sker særligt, naar der vurderes. Dersom Avenarins, til hvis Planer det hørte at skrive en »Friluftsetik«, var kommen til at behandle Vurderingsproblemet, vilde han sikkert have lagt Vægt paa, at der i al Vurdering gaas ud over det blot Givne. Her kunne de subjektive Elementer allermindst udskilles, selv om de stadigt maa berigtiges gennem objektive Kriterier. Hos Guyau og Nietzsche ville vi komme til at beskæftige os med dette Spørgsmaal. —

Disse kritiske Bemærkninger skulde kun bidrage til at udskille nogle af de subjektive Biforestillinger (α), der have hindret den energiske Forsker i at se klart paa Sagerne. Hans udmærkede Ide om en Problemernes Naturhistorie[35]) vilde uden dem — og uden den afskrækkende Form, i hvilken den i hans Bøger er fremstillet — ganske sikkert have gjort større Indtryk paa Tidsalderen. Det er en Ide, der vil blive tagen op igen, og det Arbejde, der er sat ind paa den, vil ikke være spildt.

[107]

TREDIE GRUPPE.

VURDERINGSFILOSOFIEN.

De tre Forhold mellem Erkendelsens indre og ydre Betingelser, som Avenarius skelnede imellem, kunne bruges til at karakterisere Forskellen mellem de tre Grupper af filosofiske Forsøg, der fremtræde i den nyeste Tid. Den systematiske Gruppe er væsentligt karakteriseret ved, at der forudsættes Ligevægt mellem Trang og Tilfredsstillelse eller mellem Evne og Arbejde (altsaa E = P). Den erkendelsesteoretisk-biologiske Gruppe lægger Hovedvægten paa, at der fra Tilværelsen kan stilles andre og større Fordringer til vor Evne, end denne fuldt ud kan tilfredsstille (altsaa E < P). Den tredie Gruppe betoner endeligt, at der kan være et Overskud af Trang og Evne (altsaa E > P), hvad der fører til en Vurdering af Tilværelsen og til en Higen ud over det Givne. Som Repræsentanter for denne sidste Synsmaade vil jeg her betragte Guyau og Nietzsche. Det vilde være berettiget ogsaa at nævne andre moderne Vurderingsfilosofer her, navnligt William James og Rudolph Eucken; men dem har jeg nyligt i et andet Skrift *(Om nogle religionsfilosofiske Arbejder fra den nyeste Tid.* Universitetsprogram 1903) havt Lejlighed til at omtale.

Guyau og Nietzsche staa begge paa Udviklingslærens Grund og haabe paa højere Livsformers Opstaaen. De bygge dette Haab paa Livets Kraft og Sundhed, — paa den Overbevisning, at der er en overstrømmende Fylde af Energi, som ikke
[108] finder Udtryk og Afløb i vor nuværende Erfaring og vore nuværende Livsforhold. De stille et stort Ja mod Pessimismens Nej, — den Ene i inderligt bevæget Stemning og mild Resignation overfor Værdiernes Skiften og Forgængelighed, den Anden i Trods og Foragt overfor Fortiden og i ubændigt, tilsidst krampagtigt Haab om Fremtiden.

Et Hovedproblem hos begge er Forholdet mellem Instinkt og Reflexion, — mellem Livets udelte Energi paa dets tidligere Trin og dets delte Virken under Kulturens og Reflexionens Fremskriden. Siden dette Problem først toges op mod Slutningen af det 18. Aarhundrede, af Rousseau, Lessing og Kant, er det ikke blevet stillet saa energisk som af de to Forfattere, vi her beskæftige os med. De

polemisere begge mod den ensidige Intellektualisme og støtte sig til Følelses- og Villieslivet som det, der aldrig ganske kan udformes i klare, rationelle Forestillinger. Medens det hos den anden Gruppe er den udefra givne Fylde, der kan true med at overvælde Tanken, er det her den indefra, fra Sindets indre Verden opstigende Fylde, der driver Tanken til dens Grænse.

Hermed hænger det sammen, at deres Fremstillinger staa paa Grænsen af Filosofi og Poesi. Stemning og Lidenskab virke med paa ethvert Punkt, ikke altid til Fordel for Undersøgelsens Klarhed og Konsekvens, men til Fordel for den literære, eller endog agitatoriske Virkning, deres Skrifter øve. Deres Tanker faa for en stor Del mere Betydning som Symptomer paa, hvad der bevæger sig i Sindet hos dem, der ere stærkest grebne af Livet i vore Dage, end som aktive Bidrag til Behandling af Problemer. Dette gælder i ganske særlig Grad for Nietzsches Vedkommende.

Endnu et Lighedspunkt er der: de ere begge syge, og deres Tanker og Værker ere for en stor Del blevne til under stadig Kamp med Sygdom. Dette afgør Intet med Hensyn til Tankernes Værdi. Der kunde jo være Tanker, der kaste Lys over Livet, og som netop kun kunde blive til under saadanne Forhold. Grænseterritoriet mellem Sundhed og Sygdom kunde jo være ganske særligt frugtbart. Vi maa da først og fremmest drøfte Betydningen og Gyldigheden af deres Tanker, og først naar denne Prøvelse er foretagen, kunne vi benytte, hvad vi vide om *[109]* deres individuelle Forhold, til at forklare os deres Aandsretning.

I. JEAN MARIE GUYAU.

Guyau er et Exempel paa tidlig Modning. Allerede tyve Aar gammel (han blev født 1854) vandt han det franske Videnskabsselskabs Præmie for et Arbejde over Nyttemoralens Historie fra Epikur til vore Dage. Hans første Studier angik især Platon og Kant, og han paavirkedes tillige stærkt af sin Stedfader Fouillée. En glimrende Fremstillingsevne og en indtrængende kritisk Energi vakte Opmærksomhed for hans Arbejde, og lod det finde Anerkendelse selv hos dem, der bleve stærkt kriticerede i det, som f. Ex. Spencer. Under de fortsatte Studier nærmede

han sig noget mere til de Synsmaader, han havde angrebet, og han har i sine positive Fremstillinger ikke sjeldent Vanskelighed ved at slippe forbi Indvendinger, han selv havde opstillet overfor den engelske Skole. Det er æstetiske, etiske og religionsfilosofiske Problemer, han især har beskæftiget sig med. Nagende Tvivl om vore Værdiers Betydning i Tilværelsen forfølge ham fra hans Ungdom og faa Udtryk ikke blot i filosofiske Skrifter, men ogsaa i Digte *(Vers d'un philosophe).* Hans oprindelige, platoniserende Tro paa Verdens Rationalitet blegnede under Reflexionens og Brystsygdommens forenede Indflydelse. Vel synes det, at han senere igen fastholdt Muligheden af Tilværelsens ideale Betydning, men det klare, filosofiske Blik for Problemets Vanskelighed mistede han ikke. Man har fundet et fransk Træk i den Maade, paa hvilken hos ham Stemningens Inderlighed og Tankens Klarhed saa ofte gaa sammen. Han véd, hvor mange af hans Syner og Forhaabninger der ere Illusioner; men han fastholder dem, naar de blot ere frugtbare Illusioner, der formaa at sætte Tanken og Villien i energisk Arbejde. (Digtet Illusion féconde). Han ser Undergangen klart for Øje, da hans Sygdom er skreden frem; men han ønsker at lægge al sin Kærlighed til Mennesker ind i sin sidste *[110]* Sang (La cicade). Neppe er der nogen anden Forfatter, der som han har vist, hvilken Inderlighed og Højhed Livet kan have, selv om alle Dogmer betragtes som Illusioner. Han levede iøvrigt — afset fra Sygdommen — under lykkelige Forhold. Forskende og digtende, elskende og elsket nærmede han sig Døden med fuld Bevidsthed om Sygdommens Udfald. Han døde i Menton 1888. Paa hans Grav blev der sat følgende Linier af et af hans Skrifter: »Vore højeste Bestræbelser synes netop at være de mest unyttige; men de ere at ligne med Bølger, der have kunnet naa til os og derfor ogsaa nok ville kunne naa længere. Jeg er sikker paa, at det Bedste, jeg ejer, vil overleve mig. Nej, ikke en af mine Drømme maaske vil være spildt; Andre ville tage dem op, ville drømme dem igen efter mig, indtil de engang gaa i Opfyldelse. Det er ved de stadigt hendøende Bølgers Hjælp, at Havet formaar at forme sin Bred og det uhyre Leje, i hvilket det bevæger sig.«

A. KRITIK AF DEN ENGELSKE ETIK. *(La morale anglaise contemporaine.* 1879).

Allerede i Guyaus kritiske Arbejde finde vi Antydninger af hans definitive Opfattelse. Hvad han indvender mod den engelske Skoles Etik, er især tre Ting.

Englænderne lære, at Moralen væsentligt skyldes klog Beregning (Bentham), eller Forestillingsassociation (Hartley, de to Mill'er), eller naturlig Udvælgelse (Darwin), eller Tillempelse efter Livsforholdene (Spencer). De bygge Moralens Gyldighed og Bestaaen paa bestemte indre og ydre Udviklingsforhold. Den moralske Følelse er et Naturfænomen, som Mennesket kun betragter som en objektiv Magt, fordi det ikke har mærket, hvorledes det er blevet til. Den uvilkaarlige og ubevidste Vext af den moralske Følelse er den engelske Etiks Hovedemne. Men her indvikler den sig nu, mener Guyau, i en Selvmodsigelse og arbejder sig selv imod. Ti selve disse engelske Teorier maa jo aabne Menneskets Øje for, hvorledes det hænger sammen med den hemmelighedsfulde og moralske Følelses Natur. Den kommer til at staa som et Bedrag, man søger at befri sig for. Reflexionen vil *[111]* opløse, hvad der rent uvilkaarligt har formet sig.

Men — er der nu her foregaaet en virkelig Udvikling? Englænderne forudsætte som sidste Grundlag den egoistiske Selvopholdelsestrang, og bliver den ikke ved at være den samme, om der saa kommer nok saa mange Beregninger, Associationer og Tillempelser til? Evnen til uinteresseret Hengivelse kan ikke forklares gennem saadanne Faktorer. Derfor er det ikke sagt, at uinteresseret Sympati er en oprindelig Tendens. Men hvad Englænderne opfatte som oprindelig Egoisme, er ifølge Guyau noget Andet og Mere, som ligger dybere end baade Egoisme og Sympati. Det er en Trang til Virksomhed, til Udfoldelse og Udvidelse, som er til Stede overalt, hvor Livet er sundt og kraftigt. Denne Trang behøver ikke at gaa ud over Andre, men kan tvertimod føre til Forbindelse med Andre og til Arbejde for dem. Det er da ikke først gennem mange Mellemled, men allerede i sin første Spire, at den menneskelige Trang indeholder en Mulighed for Hengivelse til et mere omfattende Liv end det rent individuelle. — Guyau udvikler her en Tanke, der allerede var kommen frem hos Vauvenargues og Rousseau, uden at han dog synes at have den fra dem. —

Naar der saaledes lægges Vægt paa den indre, af ydre Foranledninger til Dels uafhængige Trang til Virken og Udvikling, saa faar vor Stræben ikke — som det

i Nyttemoralen bliver Konsekvensen — Karakteren af at være et blot Middel. Det kan da gælde, at vi leve for at ville og handle, ikke blot omvendt. Il faut vivre pour vouloir et agir! Nutiden skal hverken ofres for Fremtiden eller for Fortiden. I selve Villiesakten ligger der et Formaal: il y a dans la volonté quelque chose de définitif! —

B. ETIK. *(Esquiss d'une morale sans obligation ni sanction.* 1885).

Til Grund for sin Etik lægger Guyau Begrebet Liv i Ordets videste Betydning, hvorefter Modsætningen mellem det Bevidste og det Ubevidste og mellem det
[112] Egoistiske og det Sympatiske falder bort. Livet ytrer sig som en Trang til Vækst, Bestaaen, Forplantning, Udvidelse. Det er Biologien, ved hvis Hjælp han vil raade Bod paa de Vanskeligheder, i hvilke Englænderne indviklede sig ved deres psykologiske Begrundelse: dog indrømmer han, at Darwin og Spencer egentligt allerede have paavist et biologisk Grundlag. En Hovedsag er det for ham, at Formaalene tilsidst ikke frembringes af Bevidstheden, naar denne sætter sig Formaal: hvad der sker, er, at man bliver sig bevidst eller gør til Genstand for sig, hvad der allerede ubevidst har gjort sig gældende. Formaalene komme altsaa ikke helt udefra.

Etiken bliver da Læren om de Midler, ved hvilke det af Naturen selv satte Maal Livets Vækst og Udfoldelse — kan naas. Og det etiske Hovedbud bliver: Udfold dit Liv i alle Retninger! Vær saa rigt et Menneske som muligt, baade hvad Inderlighed og hvad Omfang af dine Bestræbelser angaar! Og derfor — lev i Samfund med Andre og uddan din Evne til at leve i Samfund saa meget som muligt! — Pligten er kun en Overstrømmen af Liv, der kræver at blive brugt og at give sig hen. Den skyldes ikke Tvang og ydre Nødvendighed, men er Udtryk for en Kraft. I Sympati eller Altruisme træder denne overstrømmende Kraft især frem. Egoismen derimod er Tegn paa en Indsnevring, en Isolation, og den beror tilsidst paa en Illusion. Den højeste og tilmed den i Naturen mest grundede Dyd er Højsindet (générosité). —

Guyau har søgt at undgaa at falde for den Kritik, han selv har rettet mod Englænderne, ved at gaa tilbage til det Ubevidste og Uvilkaarlige. Men han overser de forskellige Muligheder — og dermed de forskellige Problemer — der ligge ved Overgangen fra det Ubevidste til det Bevidste og fra det Uvilkaarlige til det Vilkaarlige. Det er ikke sagt, at det Bevidste udtømmer eller ganske svarer til det Ubevidste, og et lignende Forhold er der mellem det Vilkaarlige og det Uvilkaarlige. Midler forudsætte et Formaal, og Etiken kan ikke søge Midler, naar den ikke véd, hvilket Formaal de skulle tjene. Hvad vi gøre til Formaal, beror igen paa, hvad vi tillægge Værdi. De middelbare Værdier (Midlerne) forudsætte de umiddelbare Værdier. Med disse maa man derfor begynde, og de kunne ikke findes *[113]* uden Psykologiens Hjælp. En empirisk Lære om Værdier maa danne Grundlaget, og dersom der er flere fundamentale Værdier, der ikke kunne reduceres til en enkelt, saa ligger her en Vanskelighed for al Etik lige ved den første Begyndelse. Det er kun, saalænge man holder sig i vag Almindelighed, at en Appel til Biologien er tilstrækkelig. Saasnart der stilles bestemte Spørgsmaal, dukker Værdibegrebet op. Det har Guyau selv afgivet et Exempel paa. Overfor Bourgets Paastand, at det er vilkaarligt og dogmatisk at skelne mellem naturlige og unaturlige Følelser og Drifter, hævder Guyau (i sit Skrift *L'art au point de vue sociologique.* p. 375), at der meget vel kan være en Forskel i Værdi, selv om de forskellige Tilstande opstaa med lige stor Nødvendighed. Der gives, siger han, et Kriterium for naturlig Værdi (valeur naturelle), som maa søges i Livets Kraft og Omfang og i den Bevidsthed og den Lystfølelse, som er den indre Aabenbaring deraf. — Det er klart, at selv om »Livet« var nok saa kraftigt og omfattende, — naar der ingen »Bevidsthed og Lystfølelse« var knyttet til det, vilde der intet Værdibegreb kunne opstilles, og ingen etisk Diskussion finde Sted[36]).

Men den Trang, der fyldestgøres ved Livets Tiltagen i Kraft og Omfang, er jo uvilkaarlig og instinktsmæssig; vil den da ikke svækkes ved at drages frem som Genstand for Opmærksomhed og Eftertanke? — Det var den Hovedvanskelighed, Guyau havde fundet hos Englænderne, og som han derfor maa se at befri sin egen Teori for. Han udtaler, at Fornuften kun lammer et Instinkt, naar den gaar i en anden Retning end dette, eller naar det er en Fordel, at den træder i dets

Sted. Men ingen af Delene er Tilfældet her. Den uvilkaarlige Hengivelse og Udfoldelse har sin store praktiske Betydning. Lysten til at vove udspringer af Livets Overskud paa Kraft, der føder Haab og Tro, og derved gør Noget muligt, som ellers ikke vilde være muligt. I dristig Tankebevægelse, i begejstret Opofrelse ytrer denne Livets Kraft og Sundhed sig. Den eneste Sanktion, som Fremtidens Etik anerkender, vil være Tilfredsstillelsen ved at vove (le plaisir de risque). — Jeg
[114] kan ikke se, at Englænderne ikke ligesaa vel kunde beraabe sig paa disse Grunde; faktisk gøre de det ogsaa, og i højere Grad end Guyau, da deres Etik er mere empirisk end hans. Hvis Klogskab, Association og Tillempelse ikke kunde føre til noget Værdifuldt, vilde de ikke være de stadige Veje, ad hvilke Udviklingen skrider frem. Og desuden: hvis Reflexionen kan opløse Instinktet, kan den saa ikke ogsaa hæmme Expansionen?

C. ÆSTETIK. *(Les problèmes de l'estétique contemporaine.* 1884).

Guyaus Æstetik frembyder et interessant Exempel paa, hvorledes et Problem kan stille sig forskelligt efter de forskellige Tiders Vilkaar. For tidligere Forskere, som Kant og Schiller, og endnu langt senere for Spencer, stod det som Opgaven at skaffe Plads for Kunsten midt i Livets Kamp og trods denne. De toge deres Tilflugt til den samme Tanke, der spiller saa stor en Rolle hos Guyau, idet de henviste til, at naar der kommer et Overskud af Energi, benyttes det naturligt til lignende Funktioner som dem, der anvendes i Livskampen, kun at det nu er Billede og Leg, det gælder, ikke selve Livets Virkelighed. Guyau indvender mod hele denne Retning i Æstetiken: vi søge i Kunsten netop mere og fyldigere Liv, end det sædvanlige Liv kan bringe; Kunsten er en Udvidelse af Livet, og det er kun Skade, at vi maa ty til Billedet og Legen forat opnaa den. Det Uvirkelige er ingenlunde en Betingelse for Kunstskønheden, men netop en Begrænsning, den maa finde sig i. Under kunstnerisk Skuen opstaar Ønsket om at blive til det, vi betragte, og det er Digterens Sorg, at han ikke kan gøre sig til Et med Livets hele Fylde (Digtet Le mal du poète). Derfor staar efter Guyaus Opfattelse Naturskønhed over Kunstskønhed.

Hermed hænger det sammen, at Guyau paastaar, at alle Sanserne virke med ved det Skønne. En Drik Mælk ved en Bjerghytte kan virke som en hel Pastoralsymfoni. Alle Sider i vort Væsen virke med — gennem Sansning, gennem Erindring, gennem Fantasi. Skøn kalder Guyau en Paavirkning, der paa én Gang sætter Følelse, Tanke og Villie i Bevægelse og vækker Lyst ved denne samlede Virken. Mere og mere vil al Nydelse og Lystfølelse faa Skønhedens Præg, saa at den Forskel, der paa et Mellemstadium af Udviklingen maa gøres mellem det Behagelige og det Skønne, vil falde bort; denne Forskel betinges kun ved, at det Dyriske endnu er saa stærkt i Mennesket. Da ville ogsaa det Æstetiske og det Etiske falde sammen i Hævdelsen af Livets naturlige Værdier. Tilsidst vil det vise sig, at ingen Kunstner egentligt kan fremstille Andet end sit eget Liv — og Værkets Værdi vil bero paa Værdien af dette Liv! — Læserne af Guyaus Skrifter ville ved denne sidste Ytring tænke, at den passer paa Guyaus egen Forfattervirksomhed, besjælet som denne er af den store Eros, der var Sjælen i hans Liv. *[115]*

D. RELIGIONSFILOSOFI. *(L'irreligion de l'avenir.* 1887).

Guyaus mærkeligste og betydeligste Bog er den, der handler om »Fremtidens Irreligion«. Denne Bog er paa én Gang skreven med den mest indgaaende Kritik og med den inderligste Følelse, med den fuldeste Forvisning om, at Religionens Tid er forbi, og med den frejdigste Forhaabning om, at en høj og ideel Livsanskuelse aldrig vil mangle Betingelser for at udvikle sig. Den er i sin Titel rettet mod Forsøgene paa at konstruere en Fremtidsreligion, men tillige mod »Antireligionen«, idet den vil hævde den indre Sammenhæng mellem det religiøse Standpunkt og det, der skal afløse det.

Det religiøse Problem hænger for Guyau nøje sammen med det etiske og det æstetiske. Alle tre Omraader mødes for ham i Livets Begreb. I det koncentrerede personlige og sociale Liv fremtræde alle tre Elementer, og først derved komme de hvert for sig til deres Ret. Religionen begynder vel som en Slags mytologisk Fysik; men de intellektuelle Elementer ere dog ikke de overvejende. Hvad der ligger til Grund, er Menneskets Erfaringer i det Livsfællesskab, i hvilket det lever. Dette Livsfællesskab udstrækker han uvilkaarligt til hele Tilværelsen, saa Guder

og Mennesker danne et stort Samfund. Religionen er ikke blot Antropomorfisme, men særligt Sociomorfisme. Religionernes Forskel beror især paa, hvilken Art af
[116] Samfund man tænker sig Universet at være, en Familie eller et Rige? — og i sidste Tilfælde: styret af en Fader eller en Tyran? — Religionens sociale Karakter faar sit mest udprægede Udtryk i Kultus, gennem hvilken Mennesket træder i Samfund med Guderne.

Efterhaanden sublimeres og idealiseres baade den religiøse Kultus og de religiøse Forestillinger. Indre Kultus tenderer til at afløse ydre Kultus, og Mystiken afløser Mytologien. Højdepunktet er naat, naar Gud staar som det personificerede moralske Ideal. — Som væsentlige Træk i al Religion fremhæver Guyau: mytologisk Naturforklaring, der i de højere Religioner fortsættes i Antagelsen af Mirakler, — en Kreds af Dogmer som absolute Sandheder, — og Kultus som en Kreds af Handlinger med overnaturlige Virkninger. Hvor disse tre Ting ikke findes, vil Guyau ikke tale om Religion.

En Religions Opløsning sker ikke direkte og udefra, men sker ved, at dens indre Livsbetingelser falde bort. Og dette sker igen langsomt, alt eftersom Industri, Videnskab, Individualisme og selvstændig Etik udvikle sig. Af disse Faktorer lægger Guyau mest Vægt paa den uafhængige individuelle Overbevisning: det er denne Faktor, der især har ført til en Religions Sejr over en anden; den vil tilsidst føre til den gradevise Opløsning af ethvert dogmatisk System, og derved til Religionens sluttelige Ophør. Denne Opløsningsproces kan vare længe; men Ideerne virke uafbrudt og umærkeligt; — de skride frem, selv om de — ligesom trætte Soldater — undertiden sove paa Marschen.

Men den sluttelige Mangel af Religion (l'absence finale de religion), Irreligionen, er ikke det Samme som Antireligion, Religionens fuldstændige Modsætning. Den skal tvertimod blive en højere Grad af Religion og af Civilisation, idet det Bedste i det religiøse Liv efter Dogmets Bortfalden vil voxe i Styrke og i Omfang. Det Evige i Religionen er selve den Stræben, der har frembragt den, — Trangen til at gaa ud over det nøgne Faktum og finde en større Sammenhæng. Den menneskelige Aand er som Svalen: dens lange Vinger egne sig ikke til en Flugt langs Jorden, men til høj og dristig Flugt i den frie Luft; det gælder blot om, at den kan

hæve sig op fra Jorden, og det falder ofte svært, men den uforgængelige Higen mod Idealet vil atter og atter skaffe den Luft under Vingerne. Denne Higen vil *[117]* røre sig stærkere end før, naar den er udskilt fra Religionen. Kun vil man føle mindre Trang til at finde et bestemt Sprog, i hvilket de evige Gaader kunne udtrykkes; de ville tale for sig selv. De sidste Hypoteser ville stedse beholde en udpræget individuel Karakter. Ingen Religion kan udtrykke Alt, hvad den enkelte Personlighed i sin hele Ejendommelighed indeholder eller trænger til. Enhver maa frembringe sin egen Gud eller sin egen Bibel. Og forskellige Overbevisninger kunne meget vel bestaa Side om Side mellem Mennesker, ligesom forskellige Planter kunne trives i samme Jordbund. — Særligt ville de etiske Elementer i Religionen blive bevarede og frigjorte. Allerede nu tenderer Religionen hos de ædleste Mennesker til at blive Et med Kærligheden. — Stemningen overfor Livet og Tilværelsen vil ikke være enkelt og stadig; den vil skifte og svinge. Udviklingen har jo varet en Evighed — og har saa kun ført til en Verden som denne med alle dens Disharmonier og med al Uvisheden i dens Løb! Jo mere Mennesket ved en Art ideal Sociologi lever sig ind i hele Tilværelsen, saaledes som han kan kende den, des mere vil Sørgmodigheden voxe; Tanken er Smerte, ikke blot Lys. Gud selv maatte, hvis han existerede, føle den største Smerte, da han som et uendeligt Væsen bitrest maatte føle sin Afmagt til at hjælpe. Men Helhedsstemningen vil have Ophøjethedens Præg, saa at Sorgen hos den Stræbende kun bliver et Element i Livsfølelsen. Kraftoverskuddet vil afføde Haab, Tro og Lyst til at vove. Selv overfor Døden, »den største Nyhed i det intellektuelle Liv næst efter Fødselen«, staar den Stræbende trods al Smerte med urokket intellektuel Fasthed: Notre dernière douleur reste aussi notre dernière curiosité! —

Denne sidste Ytring er karakteristisk for Guyaus utrættelige Tankearbejde, der gik Haand i Haand med hans dybe Alvor, vemodige Stemning og store Resignation. Man har sagt om ham, at han sejler ud paa det uendelige Hav uden nogensinde at kaste Anker. Men kan man nogensinde kaste Anker én Gang for alle? — Hvad det religiøse Problem angaar, har han gravet saa dybt som Faa, og han har klart set Nødvendigheden af at spørge, om den Livskoncentration, Religionerne have betinget i deres klassiske Tider, kan forsvinde, uden at der kommer

[118] Ækvivalent derfor. Han har her søgt at hævde Kontinuiteten paa de aandelige Værdiers Omraade, skønt han mener, at Begrebet Religion kun gælder for disse Værdier, naar de fremtræde i en vis bestemt Form.[37]) Kontinuiteten mellem Religion og Irreligion betoner han i hvert Tilfælde saa stærkt, at det Bedste i Religionen (og tillige det, der har været den egentlige Tendens ved dens Tilblivelse) skal bevares i Irreligionen.

II. FRIEDRICH NIETZSCHE.

A. *Karakteristik og Biografi.*

Om det væsentligt er en Digter eller en Tænker, vi her have for os, kan være Genstand for Strid, og har været Genstand for Strid. Det kan i hvert Tilfælde paastaas, at det vilde have været heldigt for den blivende Værd af Nietzsches Værker, og at der vilde være bleven større Harmoni mellem Digteren og Tænkeren i ham, dersom han havde anvendt Dialogens eller Dramaets Form, eller maaske en lignende Form som Kierkegaards Pseudonymer, til at fremstille sine Ideer. Ti det er forskellige, modstridende Tanker, der røre sig hos ham, og røre sig med samme Lidenskab; det er, som om det er forskellige Personligheder, der fremtræde, ikke blot i hans forskellige Skrifter, men ofte i et og samme Skrift. Men selve sin Hovedtanke — i hvert Tilfælde det, jeg vil forsøge at paavise som. hans Hovedtanke — iklædte sig for ham poetisk Form, idet han kun i store, billedlige Træk kunde faa Luft for, hvad der inderst inde laa ham paa Hjerte. Den betydeligste Mand blandt hans Ungdomsvenner, Erwin Rohde, betragtede ham væsentligt som Digter, og glædede sig derfor, da »Zarathustra« begyndte at udkomme. »Jeg har,« siger han, »længe havt den Følelse, at Nietzsche lider under en Fylde af Poesi, der ikke vil udfoldes til egentlig Digtning og nu volder Feber og Nød i hans Indre.« Paa en meget klar Maade har Nietzsche selv udtalt sig om Forholdet mellem det digteriske og det filosofiske Element hos ham, og om begges Betydning for ham,
[119] i en Fortale (af 1886) til en ny Udgave af hans Ungdomsskrift »Die Geburt der Tragödie«, idet han betegner det som sin stadige Opgave at se Videnskaben under

Kunstens Synspunkt og Kunsten under Livets Synspunkt. Denne Udtalelse viser tillige, at det er med Rette, jeg betegner hans Retning, sammen med Guyaus, som Vurderingsfilosofi. Det er, ligesom hos Guyau, Livets Kraft og Fylde, der er hans inderste Grundtanke; og Nietzsche har da ogsaa med stor Interesse læst flere af Guyaus Skrifter. Hvad han tilstræber, er en ny, positiv Livsvurdering paa Grundlag af en kulturhistorisk Betragtning. I Forhold hertil er det, der i større Kredse er faldet mest i Øjnene, Læren om Herre- og Slavemoral, den sociale Dualisme og Foragten for Mængden (»Hjorden«), afledet og underordnet, — og, som jeg skal forsøge at vise, galt afledet. Det er paa dette Punkt, i Forholdet mellem hans egentlige Grundtanke og hans specielle Synsmaader og Antipatier, at de største Modsigelser findes hos ham. Men de af hans Skrifter, i hvilke disse, i Forhold til Grundtanken afledede (og galt afledede) Udtalelser findes, ere blevne mest læste. Hans literære Virkning beror paa denne Side af hans Forfattervirksomhed. Uden her at ville forny den Strid, jeg for en Del Aar tilbage havde i Anledning af Nietzsche med Georg Brandes, kan jeg dog ikke undlade at bemærke, at det var uheldigt, at Nietzsche blev indført i vor Literatur fra denne Side. Vægten blev lagt paa det mest Iøjnefaldende hos ham, men ikke paa det Fundamentale. Nu, da man — især efter Udgivelsen af saa mange af Nietzsches efterladte Skrifter og Udkast — nogenlunde kan overse hans Produktion, viser der sig for mig det Humoristiske, at omtrent det Eneste, min daværende Modstander og jeg vare enige om, var Noget, hvori vi begge havde Uret. Vi vare enige om, at Nietzsche var Modstander af Velfærdsmoralen, men det viser sig nu, at Nietzsche i Virkeligheden var Velfærdsmoralist i stor Stil. Dette maa fremhæves her, hvor vi ikke have at gøre med, hvad der literært maaske er mest epokegørende, men med det, der filosofisk er det Afgørende: Grundtankerne, deres Begrundelse og deres Kamp.

Den Betydning, det literære og poetiske Element har hos Nietzsche, medfører større Vanskeligheder for Fremstilling og Karakteristik end hos andre Filosofer. *[120]* Forat give et nogenlunde rigtigt Billede af ham, maa min Fremstilling være udførligere, end den behøvede at være, hvis det blot gjaldt et rent Tankeopgør. Dog vil det have stor psykologisk Interesse at studere Forholdet mellem Tænkning, Kunst og Liv hos et Geni, hvis Higen var at lade al Tænken og Digten tjene Livets

Uddybelse og Forhøjelse. Et psykologisk Udbytte her vil ogsaa være af filosofisk Betydning. —

Friedrich Nietzsche er født i preussisk Sachsen den 15. Oktober 1844 af en gammel Præsteslægt. Selv vilde han gerne være af fornemmere Oprindelse, og mente, at hans Oldefader havde været en polsk Adelsmand. Nogle af hans Kritikere have derimod netop ment at finde Præstesønnen i hans Tankegang. Meget tidligt førtes han ind under andre Indflydelser end de kirkelige, idet han i Skolen og ved Universitetet med Iver dyrkede klassiske Studier. Førstehaandskendskabet til græsk Aandsliv og Begejstringen over det blev afgørende for hans hele Livs Digten og Tragten. Men ved Siden deraf blev Studiet af Schopenhauer, som han dyrkede samtidigt med sine filologiske Studier, af dybt indgribende Betydning. Af andre Filosofer have Dühring og Albert Lange havt Indflydelse paa ham; men Schopenhauer blev hans egentlige »Opdrager«. I Anledning af sit Schopenhauerstudium skrev han (1869) til sin Ven Paul Deussen: »En Filosofi, som vi kun antage af ren Erkendelsestrang, bliver aldrig ganske vor Ejendom, fordi den aldrig *var* vor Ejendom. Enhver Enkelts rette Filosofi er *ἀνάμνησις* [Erindring].« Erkendelsestrangen ytrede sig hos Nietzsche stedse i uadskillelig Sammensmeltning med Kunsttrangen og Livstrangen. Det er hans Styrke, og det er hans Svaghed — som Tænker, især da hans Tanker paa Grund af hans impulsive og disharmoniske Natur saa ofte dikteredes af Øjeblikkets Stemning eller af en Reaktion mod Tendenser i Omverdenen.

Nietzsches anden store Opdrager blev Richard Wagner. Allerede under sine Studieaar i Leipzig havde han gjort personligt Bekendtskab med den store Mester, og da han 1869 blev filologisk Professor i Basel, omgikkes han fortroligt med Wagner og hans Hustru, der i disse Aar boede i Nærheden af Luzern.

[121] Endnu en tredie Opdrager fik han: Sygdommen, der i mange Aar tærede paa hans Kraft og tilsidst blev uhelbredelig Sindssygdom. Han skal have paadraget sig den, medens han som Sygepasser deltog i den fransk-tyske Krig. Den var paadraget ved Smitte, og Møbius *(Ueber das Pathologische bei Nietzsche)* hævder derfor, at den Hjernesygdom, hvoraf han kom til at lide, ikke kan bringes i Forbindelse med hans oprindelige Personlighed, skønt den fik bestemmende Ind-

flydelse paa dennes senere Udvikling, og skønt han maa anses for at have været arveligt prædisponeret. Ifølge Møbius forværredes Nietzsches Tilstand ved gal Lægebehandling og ved hans eget Misbrug af Kloral. Naar Møbius tillige mener at kunne pege paa et bestemt Sted i et af Nietzsches Skrifter, hvor Sygdommen skulde have begyndt at ytre sin Indflydelse, tror jeg, det er aldeles ubegrundet; men derom senere. — Sygdommen gjorde ham det efter lang Kamp umuligt at fortsætte sin Universitetsvirksomhed; tillige var Filologien bleven ham for snever, efterhaanden som de store Problemer tog Fart i ham og satte Fantasien og Tanken i Bevægelse. 1879 tog han sin Afsked og levede nu i de følgende Aar mest i Engadin om Sommeren og ved Rivieraen om Vinteren. I den vidunderlige Bjergnatur i Engadin, med dens lette Luft og dens mærkelige Belysninger, højt hævet over det sædvanlige Menneskeliv i Dalene, — heroppe »paa Vidderne« har han efter eget Udsagn undfanget nogle af sine betydningsfuldeste Ideer.

Ejendommeligt for Nietzsche er det, at alle hans tre Opdragere virkede mest afgørende paa ham gennem den Reaktion, de udløste, eller den Kontrastvirkning, de betingede. I Sygdommen hærdedes hans Villle, og Tapperheden i Lidelser blev hans Hoveddyd. Han lærte Livets Smerte paa første Haand, men tillige Livets overstrømmende Kraft til at hævde sig trods Alt. Sygdommens Opdragelse blev han aldrig fri for; de to andre Læremestre kunde han skille sig fra, i hvert Tilfælde tilsyneladende. Med den levende Opdrager, Richard Wagner, blev Bruddet smerteligt. Hos Schopenhauer var det Pessimismen, der paa et vist Punkt af hans Udvikling frastødte ham; hos Wagner frastødtes han baade af Pessimismen og af den Vending til middelalderlig Kristendom, han mente at finde hos den sto- *[122]*
re Tonekunstner,[38]) hvis menneskelige Svagheder han efterhaanden fik et skarpt Blik for. Siegfried havde han beundret og elsket; allerede ved Wotan — Guden som Pessimist! — var han bleven betænkelig; Parsifal hadede han. Han havde fra først af beundret Wagners Kunst som »dionysisk«; senere stod den for ham som et Udtryk for Dekadence.

Ved Studiet af Nietzsches Biografi[39]) leder man naturligt efter Oplevelser, der kunne have bragt ham i Berøring med Folket, den store Masse, »Hjorden«, som han senere kaldte den. Det var jo naturligt at tænke sig, at han særligt ofte hav-

de havt Lejlighed til at se Mennesker optræde en masse. Kun to saadanne Lejligheder forefindes, og begge Gange vaktes hans Foragt. Den ene Gang var det øldrikkende tyske Studenter; den anden Gang var det Teaterpublikummet i Bayreuth, der ikke svarede til hans Forventninger om den ideale Tilhørerkreds ved den store Kunsts Genfødelse. — Derimod har Nietzsche aldrig havt Lejlighed til at leve i Folket og lære dets Stræben, dets Evne til Udvikling og Organisation at kende; han stod fuldstændigt fremmed overfor de største sociale Begivenheder i det 19. Aarhundrede. —

I Sygdommens Gang mener Møbius at kunne skelne flere Perioder. En Stigning af Sygeligheden finder Sted fra 1881 til 1884; derefter en Synken i de følgende Aar, og saa en ny Stigen, indtil der i Begyndelsen af 1889 kom en Katastrofe. Han sendte Breve om til flere Bekendte, snart undertegnede »Dionysos«, snart »den Korsfæstede«. En Dag faldt han i Afmagt om paa Gaden i Turin. En Ven bragte ham til Basel, hvorfra han senere bragtes til sin Hjemstavn. De sidste Aar henlevede han i en fuldstændig Sløvhedstilstand i Weimar, omhyggeligt plejet af sine Nærmeste. Den 25. August 1900 døde han. — Da der ingen Obduktion fandt Sted, har Sygdommens Art og Sæde ikke med fuld Sikkerhed kunnet konstateres. Møbius antager, at den har været progressiv Paralyse.

Nietzsche var en Modsætningernes Mand. Den Modsætning, som især fremtræder hos ham, prægende hele hans Færd og skæbnesvanger for hans Liv og
[123] hans Betydning, er Modsætningen mellem høj Begejstring og dyb Modbydelighed. Under sunde Forhold ere disse to Modsætninger to forskellige Sider af samme Grundstemning; hos Nietzsche vare de fjendtlige Magter, der kæmpede om Herredømmet i hans Sind og i hans Villie. I denne Kamp gik han til Grunde. Beundring for det Store og Høje, Længsel efter det, Ønsket om at virke for det var vel det Inderste i hans Sjæl; men Antipatien og Foragten for det Lave og Svage overvældede, hypnotiserede ham, saa at det, han vilde kæmpe for, kom til at træde i Skygge for det, han vilde kæmpe mod. De »reaktive« Stemninger — som han dog selv foragtede hos Andre — fik atter og atter Overvægten hos ham. Han har selv følt, hvilken Fare der her truede hans aandelige Liv. I Aaret 1874 skriver han til Frøken v. Meysenbug: »Wie wird mir zu Muthe sein, wenn ich erst alles

Negative und Empörte, was in mir steckt, aus mir herausgestellt habe, und doch darf ich hoffen, in fünf Jahren ungefähr diesem herrlichen Ziele nahe zu sein.« Dette Haab gik ikke i Opfyldelse, selv efterat han var begyndt at arbejde paa den positive Fremstilling af sine Ideer. Endnu i det sidste Aar før Katastrofen afbrød han sit sammenhængende Arbejde for at faa Luft for sine Antipatier, skønt han havde aabnet sine Ventiler tilstrækkeligt mange Gange forud.

Den fremherskende Plads, Antipatierne kom til at spille i hans Produktion, staar ikke blot i Modsætning til hans Begejstring, men til hans kærlige og inderlige Sindelag som det ytrede sig i hans nærmeste Forhold. Ogsaa dette følte han selv. Han skriver til Frøken v. Meysenbug (1878): »I dette Efteraar satte jeg mig for at begynde enhver Dag. med at spørge mig selv: Gives der Ingen, du idag kunde gøre noget Godt for? . . . . Med mine Skrifter volder jeg saa mange Mennesker Fortræd, at jeg naturligt maa ønske at gøre det godt igen paa en eller anden Maade.« Og nogle Aar efter (1883) skrev han til Erwin Rohde, at han vel vidste, at det Billede, hans Bøger nu [i den mest polemiske Del af hans Forfattervirksomhed] gave af ham, ikke var det Billede, hans Ven bar af ham i sit Hjerte. Han havde, fortsætter han, virkeligt en »anden Natur« [end den, der paa denne Tid ytrede *[124]* sig i hans Bøger]; ved den »første« alene vilde han for længe siden være gaaet til Grunde!

Ikke blot mod Begejstringen og Kærligheden stred den stærke Fremhersken af Antipatierne, men ogsaa mod den Optimisme, Nietzsche saa lidenskabeligt arbejdede for i sine senere Aar. Han forlangte i stigende Grad og i overvættes Udtryk en Bekræftelse af Livet, en Anerkendelse af dets Værdi. Men hvorledes kunde han forlange dette, naar Livet var saa opfyldt af Væmmelighed og Usselhed, som han atter og atter udtalte, og ikke kunde blive færdig med at udtale?

De stridende Stemninger kunde hos ham ikke forsones, hverken i den store Humors eller det dybe Vemods Form. Om Shakespeare er det blevet sagt, at hans Humor er et Udtryk for hans Troskab mod Livet. Paa denne Maade formaaede Nietzsche ikke at vise sin Troskab; maaske hang det sammen med, at han hverken var Digter eller Tænker paa afgjort Maade, men at ogsaa her to Naturer brødes hos ham. Hans Samtidige og i mange Henseender hans Tankefrænde

Guyau fandt i Vemodet og i Tankens evige Stræben den harmoniske Udligning. Ogsaa denne Form var Nietzsche negtet. En Klangfarve, der i sig samlede de stridende Toner, naaede han ikke. Svingninger mellem dionysisk Rus og fortærende Disharmoni førte ham stedse nærmere til Opløsningen. Her vil det være berettiget at finde en Virkning af Sygdommen. Han har kæmpet redeligt mod den. Ti han var en tapper Mand, et Villiesmenneske. Han følte dybt »die Vehemenz der inneren Schwingungen«; men naar hans Kritikere kaldte ham »excentrisk«, sagde han med Stolthed: »Disse Herrer, der intet Begreb have om mit Centrum, om den store Lidenskab, i hvis Tjeneste jeg lever, ville vanskeligt kunne have Blik for, hvor jeg virkeligt var udenfor mit Centrum.« (Brev til Deussen 1888).

Sin Tapperhed viste han overfor Arbejde, Lidelse, Miskendelse og Ensomhed. »Ingen Smerte«, siger han i et Brev, »har formaaet og skal formaa at forføre mig til et falsk Vidnesbyrd om Livet, saaledes som jeg erkender det.« »Min Existens,« skriver han omtrent samtidigt, »er en frygtelig Byrde, som jeg for længe siden
[125] havde kastet bort, naar jeg ikke netop i denne Tilstand af Lidelse og næsten absolut Forsagelse gjorde de lærerigeste Prøver og Experimenter paa det aandelige og sædelige Omraade; denne efter Erkendelse higende Glæde fører mig op paa Højder, hvor jeg sejrer over al Pinsel og al Haabløshed. I det Hele er jeg dog lykkeligere end nogensinde før.« »Agt vel derpaa,« skrev han senere, »at de Aar, i hvilke jeg ophørte at være Pessimist, netop var de Aar, i hvilke min Livskraft var ringest.«

Kun én Ting frygtede han: Medlidenheden. Den havde han i sin pessimistiske Tid og under Schopenhauers »Opdragelse« forset sig paa. Denne Frygt, der staar i en underlig Modsætning til hans Tapperhed, finder tildels sin Forklaring ved hans egen Haardførhed, men hang ogsaa sammen med hans eget bløde Sind, for hvilket Medlidenheden kunde være en Fristelse. Ved Medlidenheden tænker han nærmest paa den passive, sentimentale Form af Medfølelse, der svækker baade den, der har den, og Genstanden for den. Det endte med, at Medlidenheden stod for ham som den sidste store Synd, man endnu kunde falde i, naar andre Synder vare blevne umulige. Den ejendommelige hypnotiske Virkning, Nietzsches Antipatier havde paa ham, ytrer sig ogsaa her. Tilsidst mærkede han Sygeluft rundt

om i Europa, hvor han gik og stod.

Formen for Nietzsches Forfattervirksomhed bestemtes ved hans Temperament og ved hans Sygelighed. Han havde en Trang til Koncentration, og der er i hans Produktion visse positive Hovedtanker, hvis fuldstændige Gennemarbejdelse han higede efter. Men han formaaede ikke at bøje de enkelte Øjeblikkes overvættes Stemning ind under, hvad Grundtanken og Grundstemningen krævede. Den Begrænsning, der gør Mesteren, stod ikke i hans Magt. Deraf Splidagtigheden i hans Udtalelser; det ene Øjebliks Rus stemmede ikke altid med det andets. Aforismen blev hans Yndlingsform. Hver enkelt Aforisme lader et Synspunkt komme til fyldig, ofte slaaende Udtryk, for saa at give Plads for andre Aforismer, der uden videre sige det Modsatte. Det egentlige Tankearbejde bliver ikke gjort. Med Rette havde man betegnet Aforismeformen som farlig for Nietzsche. Han kom ind paa den, dels ved Efterligning af ældre franske Forfattere, især den af *[126]* ham højt beundrede Larochefoucauld, dels paa Grund af Sygeligheden, der gjorde ham sammenhængende Arbejde umuligt. Han producerede paa Spadsereture og nedskrev sine Tanker i løsreven Form; andre maatte saa redigere dem. »Ich kritzele auf meinen Wegen hie und da etwas auf ein Blatt; ich schreibe nichts am Schreibtisch; Freunde entziffern meine Kritzeleien.« (Brev til Eiser 1880). En stor Del af Nietzsches Popularitet skyldes vistnok denne Form, der gør det saa let at faa i hvert Tilfælde et »Hilsebekendtskab« med hans Bøger. Selv siger han om en af sine i denne Form forfattede Bøger: »Ein Buch, wie dieses, ist nicht zum Durchlesen und Vorlesen, sondern zum Aufschlagen, namentlich im Spazirengehn und auf Reisen .« (Morgenröthe. Aph. 454). Det er, som han selv har sagt, ikke let at finde hans egentlige Centrum; men hans egen Fremstillingsform har gjort det vanskeligere, end det i sig selv er.

B. *Nietzsches Skrifter.*

Det er en Følge af Nietzsches disharmoniske og svingende Temperament, at hans Skrifter ikke kunne ordnes rent kronologisk, men maa deles i Grupper, der maa karakteriseres ved det forskellige Forhold, der fremtræder mellem de Grundtanker, som i det Hele ere de raadende hos ham.

1. *Første Gruppe.* Hovedproblemet stilles, og den definitive Løsning antydes. Karakteristisk for denne første Gruppe er det kulturhistoriske Grundlag for Problemstillingen, som Nietzsche henter fra sine filologiske Studier. Han støtter sig til Sociologi, medens Guyau væsentligt støtter sig til Biologi. *Die Geburt der Tragödie* (1872) er ikke blot Nietzsches første betydelige Skrift, men — hvad virkelig Problembehandling angaar — maaske det betydeligste af alle hans Skrifter. Hans Hovedtanke om en ny Livsvurdering kommer allerede frem her. I et af sine sidste Skrifter (Götzendämmerung) siger han selv: »Die »Geburt der Tragödie« war meine erste Umwertung aller Werte.« Den tragisk-patetiske Livsopfattelse — symboliseret i Dionysos og Apollon — stilles i Modsætning til den intellektuelle
[127] Optimisme, der repræsenteres af Sokrates. Forholdet mellem Videnskab, Kunst og Liv fremtræder her mellem disse tre Skikkelser — og Dionysos staar højest, skønt det apollinske, formende og begrænsende Element anerkendes mere end i de senere Bøger.

Det saaledes vundne Synspunkt anvendes i *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873—1876) paa samtidig tysk Aandskultur. Af de fire Betragtninger indeholder den ene en skarp Kritik af Strauss, den anden en Polemik mod Overvurderingen af den historiske Betragtningsmaade, den tredie og den fjerde forherlige Schopenhauer og Wagner som de store Opdragere. Det er de higende, tragisk stemte Personligheder, der stilles i Modsætning til den ved sine kritiske Resultater selvtilfredse Forsker og til den rent objektive Syslen med Fortiden. — Senere mente Nietzsche, at han havde lagt sin egen haabende Stemning ind hos Schopenhauer og Wagner, der i Virkeligheden vare Dekadenter, og i hans senere Produktion bliver han ikke færdig med at reagere mod sin egen tidligere Beundring. Han brænder, hvad han har tilbedt, og tænder stadigt Baalet paany.

I denne første Gruppe komme — foruden Grundforholdet mellem Videnskab, Kunst og Liv — endnu andre af Nietzsches Hovedtanker allerede frem: den radikale Aristokratisme, der i de store Mennesker ser Historiens Maal, og den dermed sammenhængende sociale Dualisme mellem Herrer og Slaver.

2. *Anden Gruppe.* Her træde Modsætningerne indenfor Nietzsches Tankegang stærkere frem, og tillige hans Modsætning til andre Standpunkter. Bruddet med

Schopenhauer og med Wagner blev her især af Betydning. Han taler senere om en antiromantisk Kur, han underkastede sig, fordi han led under den farligste Form for Romantik. Det gjaldt at forsvare Livet mod de Slutninger, man plejer at drage fra Smerte, Skuffelse og Isolation. Han mener sikkert her det Samme, som naar han i et Brev af 1883 taler om en lang og tung aandelig Askese, han har underkastet sig i de sidste sex Aar. Den Kur eller Askese, han omtaler, bestod i realistiske Studier. Han stiftede Bekendtskab med Naturvidenskab, med ældre fransk Filosofi og med moderne engelsk Filosofi. Der kom derved et nyt Element ind i hans Tankegang, som var vanskeligt at forene med de tidligere; og der blev *[128]* Anledning til ny Polemik og ny Reaktion. Det var paa dette Tidspunkt, han kom ind paa Aforismeformen, som han ikke igen formaaede at befri sig for. Dens Herredømme maatte naturligvis blive des stærkere, jo flere forskellige Tendenser, Sympatier og Antipatier der kom frem hos ham og hver for sig fordrede Udtryk.

Det var dog ikke blot en forbigaaende Kur, han her underkastede sig. Det etiske Problem arbejdede sig for ham bestemtere frem, som en særlig Form for det almindelige Kulturproblem, de første Skrifter havde stillet. En grundig Tvivl om de i Livet og i Tænkningen hidtil gældende moralske Forudsætninger (»Vurderinger«) opstod hos ham. »Ich begann, unser Vertrauen zur Moral zu untergraben.« (Fortale af 1886 til »Morgenröthe«).

Herhen høre Skrifterne *Menschliches, Allzumenschliches* (1878—80), *Morgenröthe* (1881). *Fröhliche Wissenschaft* (1882).

I Slutningen af »Fröhliche Wissenschaft« findes for første Gang en Tanke, der i Nietzsches senere Aar spillede en stor Rolle hos ham, Tanken om, at Tilværelsen var rytmisk i sin Udvikling, saa at det, der én Gang var sket, vilde komme igen paa samme Maade i alle Enkeltheder i en følgende Periode. I Forbindelse dermed træder Zarathustraskikkelsen frem som Livsbekræftelsens store Profet, der vil stige ned til Menneskene for at forkynde dem, at Livet er saa skønt, at dets Gentagelse kan og maa ville. (Fröhl. Wiss. Aphr. 341—342). Kort efter udarbejdede Nietzsche første Del af sin Zarathustrabog. Han skriver til en Ven (Juni 1883): »Hvad jeg endnu har tilbage af Livet (kun Lidet, tror jeg), skal anvendes til helt og fuldt at udtrykke det, for hvis Skyld jeg overhovedet har holdt Livet

ud. Tiden til at tie er nu forbi; min Zarathustra, som i Løbet af nogle Uger vil blive sendt til dig, vil forraade dig, hvilken høj Flugt min Villie tager. Lad dig ikke bedrage af denne Bogs Legendeform; bag alle de jevne og sælsomme Ord ligger mit dybe Alvor og min hele Filosofi.« — Jeg forstaar ikke, hvorfor Möbius tror, at paa hint Sted i »Fröhliche Wissenschaft« er Nietzsches Sindssygdom begyndt at angribe hans Forestillingsliv, efterat den forud kun havde angrebet hans Følelses-
[129] liv. Zarathustraskikkelsen havde beskæftiget Nietzsche fra hans Barndom af, og den forberedes desuden ved Dionysosskikkelsen i »Geburt der Tragödie«. Tanken om alle Tings Genkomst havde Nietzsche fra sine græske Studier, idet den forekommer hos Pytagoræere og Stoikere; den kommer nu ret naturligt frem hos ham som en Prøvesten for, hvor stor Trangen til Livsbekræftelse er. Ideen kan forekomme grel; men den er psykologisk forstaaelig hos Nietsche netop paa dette Tidspunkt. Han siger selv i en autobiografisk Optegnelse: »Grundkompositionen til »Zarathustra«, den evige Genkomsts Tanke, denne højeste Formel for Bekræftelse, som overhovedet kan naas, hører hen til August 1881; den er henkastet paa et Blad med Paaskrift: 6000 Fod over Mennesker og over Tiden! I de Dage gik jeg gennem Skovene ved Silvaplanasøen og stansede ved en mægtig, pyramidalsk optaarnet Klippeblok i Nærheden af Surlei. Der fik jeg denne Tanke.«

Selve Zarathustrabogen regner jeg ikke med til denne Gruppe. Arbejdet paa den blev atter og atter afbrudt ved Trangen til i nye Aforismer at faa Luft for polemiske og antipatiske Stemninger. Han naaede ikke til at faa sin »store Alvor og hele sin Filosofi« udtalt. *Jenseits von Gut und Böse* (1886) skulde være en Kommentar til Zarathustrabogen (som endnu ikke var færdig — og aldrig blev det). Men det er en Kommentar, der forudsætter, at man forstaar selve Bogen, den ufærdige Bog, der skal kommenteres. Nietzsche skriver i et Brev (Oktbr. 1886): »Hast du dich in meinem »Jenseits« umgethan? Es ist eine Art von Commentar zu meinem »Zarathustra«. Aber wie gut müsste man mich verstehen, *in wie fern* es zu ihm ein Commentar ist!« — Man kan ikke lade være at spørge, hvormange af dem, der som gode Nietzscheanere trøstigt begyndte at leve »hinsides Godt og Ondt«, der virkeligt have fyldestgjort denne Fordring, deres Mester stiller. Men det er heller ingen let Opgave, der stilles dem. Og det er en ny Form for Tra-

gedien i Nietzsches Liv og Tænkning, at han kom til at skrive Kommentarer til Værker, der ikke udførtes, Kommentarer, der alligevel selv behøvede Værkerne til — Kommentar! — *Die Genealogie der Moral* (1887) skulde igen være et Supplement til »Jenseits«. Den er et Forsøg paa historisk Begrundelse af den sociale *[130]* Dualisme, der i Nietzsches aforistiske Skrifter staar saa stærkt i Forgrunden hos ham.

I disse to Skrifter kommer Teorien om Slaveopstande i Moralen og om Nødvendigheden af absolut Nyskaben af Værdier tydeligt frem, skønt Nietzsche selv fører dem tilbage til »Menschliches—Allzumenschliches« og til sit Ophold i Syditalien i Aaret 1876. Det er de Ideer hos Nietzsche, som ere faldne mest i Øjnene i større Kredse. Stærkest fremtræder her Nietzsches store Trang til at føle sig i Afstand fra Mængden, — hvad han kalder »das Pathos der Distanz«, — og hans Kastemoral udtales i den krasseste Form. Men det maa vel fastholdes, at de to Skrifter kun ere Udsnit af et allerede fra Aaret 1881 af paatænkt Værk, og at de derfor ikke kunne betragtes som Nietzsches sidste Ord. Den Stemning, der kommer til Orde i dem, staar netop tilsidst i en afgørende Strid med hans dybeste Tragten, en Strid, han undertiden selv har følt. — Fru Elisabeth Førster-Nietzsches Oplysninger i Fortalen til femtende Bind af Nietzsches Værker viser os den literære Sammenhæng i hans Produktion fra 1881 til 1888, og særligt de forskellige Værkers Forhold til Hovedværket og dettes positive Afslutning. Deraf ses ogsaa, at en Række voldsomt polemiske Værker fra hans sidste sunde Aar (1888) ogsaa ere Udsnit af Hovedværket. Saaledes: *Der Fall Wagner, Götzendämmerung, Nietzsche contra Wagner* og *Antichrist.*

3. *Tredie Gruppe.* Sine Antipatier og sine polemiske Stemninger havde Nietzsche ondt ved at faa fuldt Udtryk for. Han afbryder lige tilsidst sit Hovedværk for med feberagtig Hast at udsende sine Protester. Og dog maatte det ligge nær for den, der vil foretage en Omvurdering (endog af *alle* Værdier!), at gøre det klart for sig og Andre, paa hvilket Grundlag og efter hvilken Maalestok denne Omvurdering skal ske. Et saadant Grundlag har Nietzsche ogsaa søgt, skønt han ikke fik det fuldt fremstillet. Men han saa ikke klart, at den radikale Aristokratisme og den sociale Dualisme, han i sine Skrifter havde forkyndt, og som han skyldte

sine største literære Triumfer, stode i uforligelig Modstrid med hans Hovedtanke,
[131] hans Grundværdi: Livets Kraft, Sundhed og Lykke. — I to ufuldendte Værker har han arbejdet paa at faa denne Hovedtanke frem som sidste Værdimaaler. Det ene er *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen,* hvoraf fire Dele udkom 1883—1886. Med disse fire Dele maa sammenholdes det overordentligt betydningsfulde Udkast til en afsluttende Del, som er trykt i tolvte Bind af Værkerne (p. 321). Det andet Værk, der i mere filosofisk Form skulde give, hvad »Zarathustra« gav i poetisk Form, er *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe;* det existerer kun i Fragmenter, der nu ere udgivne i femtende Del af Værkerne. Det skulde slutte ligesom »Zarathustra«, idet den sidste Bog skulde have til Overskrift: »Dionysos. Philosophie der ewigen Wiederkunft«. — Men Nietzsche havde givet sine Antipatier i den Grad Luft, at han nu manglede Kraft til at forme sit eget positive Ideal i Billede og i Tanke. Og særligt var han saa uvant med al sammenhængende Tænkning og saa mistænksom overfor den, og overhovedet overfor enhver bestemt Form, at tilsidst Apollon saalidt som Sokrates kunde udtrykke, hvad Dionysos mente. Og i sin Extase sønderrev Dionysos da sig selv.

C. *Kulturhistorisk Udgangspunkt.*

Nietzsche vilde en ny Renaissance, og ligesom den italienske Renaissance begynder han med at drage Grækerne frem. Hans filologiske og hans filosofiske Interesse forenedes her. Da han som ganske ung Mand var bleven filologisk Professor i Basel, frygtede han at blive Filister og »Heerdenmensch«, hvis han gik op i Specialiteter. Han vilde gennemtrænge sin Videnskab med nyt Blod ved at benytte den til at belyse de store Livsproblemer. Og ved dette Forsøg skulde Schopenhauer og Richard Wagner være hans Læremestre.

I *Geburt der Tragödie* fremhæves som det vigtigste Moment i den græske Kulturs Historie Foreningen af dionysisk Begejstring med apollinsk Harmoni. Det bakkantiske Sværmeri, der var Udtryk for overstrømmende Livsfylde, blev ved
[132] Delfi's Indflydelse bragt ind i klare Former ved at faa billedligt og kunstnerisk Udtryk. Den tragiske Kunst opstod af de dionysiske Satyrkor; Korsangenes Indhold

tolkede fra først af Korets Visioner, idet det saa sin Guds Forfølgelse, Sønderrivelse og Genoprejsning for sig i store Billeder. Saaledes blev Tragedien født af Musikens Aand, som Tolkning af Livets store Skæbner. Den herskende Opfattelse af Græciteten, som især skyldes Winckelmann, Goethe og Schiller, oversaa den titaniske Baggrund for den antike Harmoni: Dionysos som Forgænger for Apollon! Billedet, Ordet og Tanken ere sekundære, afledede i Forhold til den store Livstrang.

Den græske Tragedie gik til Grunde ved Sokratismen, som indskærpede, at det kom an paa Viden, paa Forstaaelse. Under dens Indflydelse blev Euripides den første nøgterne Tragiker; Tragedien maatte efterhaanden vige Pladsen for den nøgterne, borgerlige Komedie, og Platon ironiserer over den digteriske Begejstring, der ikke selv véd, hvad den gør. En ny Type træder her ind i Menneskeheden: det teoretiske Menneske, Forskeren, for hvem maaske tilsidst det at søge staar over det at finde. Fra den Tid af er Kampen mellem den tragiske og den teoretiske Verdensbetragtning staaende, indtil Befrielsen kommer — gennem Goethes Faust, Kants Fornuftkritik, Schopenhauers Livsanskuelse og Wagners Musik. Men højest blandt disse befriende Magter staar Musikens Kunst, som Wagner har øvet den: i den lægge vi Øret til Tilværelsens Hjertekammer; i den rører sig det Dionysiske, den bacchantiske aldrig hvilende Higen, som inderste Kraft og Grund i hele Tilværelsen. Det er af Betydning. at Trangen til Billeder vækkes; men der higes ud over ethvert Billede. Kunsten er ikke blot Efterligning af Naturen, men Supplering og Overvindelse af den. —

Nietzsche benytter Kulturhistorien i store Træk; det gælder ikke blot hans Udtalelser om græsk Kultur, men ogsaa hans Omtale af Kristendommen, Reformationen og Revolutionen i senere Skrifter. I Dionysos, Apollon og Sokrates har han personificeret tre Tendenser, der stedse kæmpe og brydes i Menneskelivet. Rent historisk har han ikke Ret i at se Sokratismen som Hovedaarsag til den græske Kulturs Forfald. Hovedaarsagen laa i, at det græske Liv droges ind i de store Verdensbegivenheders Hvirvel, og at det ved sin (om man vil: apollinske) Ud- *[133]*
formning i smaa Samfund manglede Betingelsen for at hævde sig under de nye Forhold. Og psykologisk er det ogsaa ensidigt at lade Energien formes af Fantasi-

en og begge oplæres af Tanken. Der foregaar uafbrudt i den Enkelte og i Slægten ogsaa den modsatte Strømning, fra Tanke gennem Billede til Følelse og Villie. Og Sokrates var selv en positiv Kraft, Forbilledet for de store, helstøbte Karakterer i den klassiske Oldtids Slutningstid, den Tid, da det ikke længere gjaldt om at synge i Kor, men da den Enkeltes Stemme (ligesom i den fuldt dramatiserede Tragedie) skulde vidne om, hvad han havde faaet ud af Livet.[40])

D. *Historiens Maal og den sociale Dualisme.*

Overfor den overdrevne Betydning, historisk Dannelse efter Nietzsches Mening har faaet i den nyere Tid, udraaber han: Husk dog paa at leve Livet! (Memento vivere!) Lad Fortiden ikke tynge for stærkt paa Eder, saa det gaar ud over Instinkt, Personlighed, Kunst og Tænkning! Ellers vil der — som allerede Hesiodos frygtede — komme en Tid, da Menneskene blive fødte graahaarede!

Historiens Betydning ligger ikke der, hvor man i Reglen finder den, i den endeløse Udviklingsproces, eller i de store Massers Skæbne. I de enkelte, i Sandhed store Mennesker koncentrerer Historiens hele Værdi sig; i dem har den naat sit Maal, og den lange historiske Proces har kun den Betydning at give den Anledning og den Kraft, som behøves til saadanne Menneskers Opstaaen. Menneskehedens Endemaal (Ziel) kan ikke ligge ved Historiens Ende, men kan kun ligge i dens højeste Exemplarer. Den megen Tale om historisk Udvikling er af det Onde; den spilder vor Kraft, og den ophidser Masserne. De store Masser af Mennesker ere kun Midler eller Hindringer eller Kopier — im Uebrigen hole sie der Teufel und die Statistik! — Storhed beror ikke paa Massevirkning; det Ædleste og Bedste virker slet ikke paa Masserne.

Her udtaler Nietzsche sin radikale Aristokratisme (aristokratisk Radikalis-
[134] me er en urigtig Benævnelse). (Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück).[41]) Den er radikal Aristokratisme i den Betydning, at den er gennemført Aristokratisme. Substantivet Radikalisme vilde Nietzsche neppe vedkende sig, da han tværimod er meget konservativ i Alt, hvad der angaar »Hjorden«. Her maa man vælge; man kan ikke være Tilhænger af Nietzsche og samtidigt være »radikal« i social og politisk Henseende — egentligt heller ikke i kirkelig Henseende. Af hans

Tilhængere har Pseudonymen Peter Gast, der har redigeret, udgivet og kommenteret flere af hans Bøger, klart indset dette.

Den første Motivering af Aristokratismen hos Nietzsche hænger saaledes sammen med hans Opfattelse af Historien, hvis Betydning han vil reducere til saa Lidet som muligt, hvilket jo unægteligt lykkes, naar det store Menneske staar der, hævet over Fortid og Fremtid, ikke Virkning af hin, ikke Aarsag til eller Middel for denne. En Inkonsekvens er der dog, da den store Masse jo foruden at være Hindring eller Kopi skal kunne være Middel. Og hvilken Interesse Statistiken »im Uebrigen« skal kunne have af at beskæftige sig med Massen, naar denne ikke engang ses som Middel eller Hindring eller Kopi, — det er ikke godt at se; heller ikke, hvad Fornøjelse Djævelen kan have af den, naar den ikke ses som Hindring. — Schopenhauers Indflydelse, fra hvilken Nietzsche aldrig ret frigjorde sig, ligger bag ved hans Historiefilosofi. Det er forunderligt, at Nietzsche ikke har set, hvor pessimistisk denne Opfattelse er, skønt han arbejdede hele den sidste Del af sin Virketid paa at befri sig fra Pessimismen. En skarp Modsigelse kommer derfor, som vi i det Følgende ville se, frem hos ham paa dette Punkt.

Senere hen giver han en noget anden Motivering af sin Aristokratisme end denne historiefilosofiske og pessimistiske. I *Menschliches—Allzumenschliches* gaar han ud fra Livets Kraft og Kulturens Oprindelighed som Maalestok: Skal Livet overhovedet gaa fremad og opad, kan dets Fremgang og Opadstigen kun være repræsenteret af en højere Kaste, som kan øve frit Arbejde, og som forudsætter en lavere Kaste, der som en Slags Kykloper — kan øve det materielle Arbejde, der stedse mere eller mindre er et Tvangsarbejde. Kun hin højere Kaste har Mu- *[135]*
lighed for Aandsfrihed. »Den højere Kaste«, siger Nietzsche i et af sine senere Skrifter *(Antichrist,* § 57), »kalder jeg: de Færreste, og den har, da den er den fuldkomne, ogsaa de Færrestes Forrettigheder, hvortil hører det at fremstille Lykken, Skønheden og Godheden paa Jorden«. De to Kaster bør holdes vel ude fra hinanden. Deres Antagonisme er nødvendig. Den lavere Kaste skal saavidt muligt udstyres med Maskindyder eller Hjordedyder. Religionen, den gængse Moral og de borgerlige Dyder passe for Hjorden, ikke for de Udvalgte. »Ich möchte«, siger Nietzsche *(Der Wille zur Macht.* Aphor. 472), »die liebenswürdigen Tugenden

nicht unterschätzen; aber die Grösse der Seele verträgt sich nicht mit ihnen.«

Den højere Kaste er kun Maal, ikke tillige Middel. Det er ifølge Nietzsche Tegn paa Korruption, naar et Aristokrati ikke længere betragter sig som Samfundets egentlige Mening og Retfærdiggørelse og ikke stoler paa sin Ret til at gøre utallige andre Mennesker til ufuldstændige Mennesker, til Slaver og Redskaber. Samfundet er kun til som Underbygning og Stillads for de udsøgte Væsener, af hvilke Aristokratiet bestaar — ligesom en Slyngplante paa Java støtter sig til et Egetræ forat naa op i Lyset med sin Krone og der bærer sin Lykke til Skue! *(Jenseits von Gut und Böse.* Aphor. 258). Ved sin blotte Existens udtrykker dette Aristokrati, hvad der giver Livet Værdi. Derimod ligger dets Betydning ikke (som det f. Ex. gælder for det Aristokrati, Platon og Comte skildrer i deres Statsidealer) i, at det skal lede og fremhjælpe de andre Stænder. Tvertimod. Endnu lige tilsidst *(Wille zur Macht.* Aphor. 12) erklærer Nietzsche det for et »Hovedsynspunkt«, at den højere Races Opgave ikke bestaar i Ledelsen af den lavere, men at den lavere er den Basis, paa hvilken en højere Race kan leve for sin egen Opgave. Dog har selv denne højere Race et Fremtidsmaal: at arbejde for Overmenneskets Komme. »O, mine Brødre,« siger Zarathustra *(Also sprach Zarathustra.* III), »jeg indvier Eder til en ny Adel: I skulle være Frembringere og Opfostringsmænd, Sædemænd for Fremtiden! ... Eders Børns Land skulle I elske, og denne Kærligked skal være Eders nye Adel!« — Altsaa er der dog endnu et Maal i Fremtiden, og Historiens
[136] Maal er ikke naat i selve Aristokratiet; en ny Racedannelse indenfor den højere Race kræves. Problemet viser sig vanskeligere, end det fra først af syntes.[42])

Den lavere Race, Demokratiet, tjener som materielt Grundlag, som Udfører af det materielle Arbejde. Demokratiske Indretninger have — trods deres Kedsommelighed — den Nytte at holde Tyranniet borte. Men hvorledes det er muligt at holde den lavere Race indenfor bestemte Grænser, faa vi ikke at vide. Nietzsche siger selv i sit første Skrift, at der intet mere Frygteligt gives end en barbarisk Slavestand, der har lært at betragte sin Existens som en Uret og bereder sig til at tage Hævn. Men kan man da hindre Kykloperne i at blive vidende og i at sammenligne? Det vil sikkert altid blive lettere at overbevise Herrerne om, at de trænge til Slaver, end Slaverne om, at de trænge til Herrer. Nietzsche er her altfor barnligt

romantisk — eller maaske for barbarisk. Opretholdelsen af Militærstaten erklæres af ham for det sidste Middel til at opretholde den store Tradition om den høje og stærke Mennesketype *(Wille zur Macht.* Aphor. 327) — en Ytring, der kaster et Lys over Nietzsches indre Sammenhæng med moderne tyske Forhold. Hans Ven Peter Gast priser da ogsaa Militæret som (Sligt maa siges paa Tysk!): die herrlichste, straffste, männlichste Einrichtung unserer plebejisch- und mercantilistisch effeminirten Zeit! — Folkeoplysning er da af det Onde, da det gør den lavere Race utilbøjelig til at finde sig i sin Skæbne — som Middel eller Kopi!

Dog kræves der af den højere Race et strængt Arbejde og stor Selvbeherskelse, forat den skal kunne bevare sin Stilling. Adelen maa regulere sit Liv paa bestemt Vis, hvis Respekten for den skal bevares. De højere Klasser maa ikke selv leve som Pøbel. De maa leve maadeholdent og uden til Skue stillet Yppighed. Forgyldt Raahed og naragtig Opblæsthed nedbryder Respekten for Kulturen. Ligeledes ere pludselig Berigelse uden Arbejde og slet Fordeling af Ejendommen mislige. (*Menschliches— Allzumenschliches*). Her kræves dog altsaa en Hensyntagen, som gør, at den højere Kaste eller Race ikke uden videre kan leve Livet ud af sig selv. Den maa »regere« sig selv, og maaske ogsaa de andre Kaster (nemlig naar Militæret hidkaldes).

Det er ikke godt at se, hvorfor Storheden skulde blive mindre ved at øve en *[137]* Funktion. Som om Kraftens Værdighed led ved, at Kraften bruges! Hvor der virkeligt er et Overskud af Kraft, vil der være Evne til at være Formaal og Middel paa én Gang, og begge Dele i stor Stil. Og i Virkningens Rækkevidde have vi nu engang den eneste Maalestok for Kraft.

Paa dette Punkt kommer Grundforskellen mellem Nietzsche og Guyau frem. De stemme overens i at lægge stor Vægt paa Livets Kraft og overensstemmende Fylde. Det er Genstand for deres fælles Tro. I sine Exemplarer af Guyaus Bøger har Nietzsche forsynet hans Udtalelser i denne Retning med Randbemærkninger, der udtrykke Anerkendelse og Tilslutning. Men naar Guyau i den uvilkaarlige Expansion finder et Grundlag for Hengivelse og Sympati baade overfor Mennesker og overfor Ideer, protesterer Nietzsche i sine Noter, og naar denne Tanke vender tilbage hos Guyau, sætter Nietzsche i Marginen: »Fix Ide!« Selv fortol-

ker han nemlig den uvilkaarlige, af Kraftoverskud betingede Virketrang som en »Villie til Magt«, og nærmere som en Trang til at lade sin Magt gaa ud over Andre. Med Larochefoucauld vil han føre alle Følelser og Drifter tilbage til Egoisme; og Egoismen opfatter han særligt som Trang til Udladning af Magt (Macht auslassen).[43]) Utvivlsomt har Guyau her set rigtigt, naar han betragter hin uvilkaarlige Trang som liggende dybere end Modsætningen mellem Egoisme og Altruisme. Nietzsche er her mere dogmatisk end den franske Filosof. —

En stor Modsigelse er der i den sociale Dualisme, naar der af den lavere Kaste kræves Beundring og Ærbødighed for en Kultur, den selv skal staa ganske udenfor. Hvor kan Hjorden have Respekt for de store Fænomener, naar der aldeles ingen aandelig Forbindelse er mellem dem? — Carlyle har her set rigtigere end Nietzsche, naar han *(Past and Present* I, 5) i Anledning af Slagordet om »Talentets Aristokrati« bemærker: »Det sande Øje for Talentet forudsætter den sande Respekt for det, og — o Himmel! — forudsætter saa mange Ting!« Disse mange Ting lader Nietzsche roligt ligge, optagen som han er, af »Afstandens Pathos«.

[138]

E. *Slaveopstanden i Moralen.*

Den sociale Dualisme er ifølge Nietzsche ikke blot det Rette og Ønskelige, men ogsaa det Naturlige. Den finder sin Forklaring ved Moralens historiske Oprindelse *(Genealogie der Moral).* De moralske Begreber og Navne skrive sig fra de Herskende, Kraftige og Lykkelige og udtrykke disses Lykkefølelse og Selvfølelse i Kontrasten til de Svage og Afmægtige. De »Gode« vare oprindeligt de Fornemme, de Mægtige, de Høje. »God« betyder »af første Rang«; derimod har det fra først af Intet at gøre med uegoistiske Handlinger. Den højere Kultur begynder ofte med, at en kraftig Race overvælder en svagere, hvorved et Afstandsforhold, ved hvis Hjælp Fortrinene kunne føles, bliver til. Det politiske Forrangsbegreb bliver til et sjæleligt Forrangsbegreb.

Et ivrigt Theognisstudium, Nietzsche drev i sin første Ungdom, har her sat sine Spor. Hos Theognis, en indædt Aristokrat, der var fordreven fra sin Fødeby Megara, betyder »de Gode« Aristokratiets Mænd og »de Onde« Folkets Mænd. Iøvrigt er det Folkevandringen, Renaissancen og Napoleon, der tjene ham som

historiske Exempler. Muligvis have ogsaa Barndomsindtryk virket med. Hans Fødeby Naumburg var et bureaukratisk Knudepunkt i Provinsen, og Geheimeraadscirklernes Selvfølelse har været den første Art »Fornemhed«, den vordende Apostel for Aandsaristokrati har lært at kende. Karakteristisk er det i hvert Tilfælde, at han kun betragter og undersøger Afstandsforholdet fra den ene Side og aldeles ikke tænker paa, hvorledes den samme Afstand virker paa den anden Part, — hvilke Følelser af Frygt og Ærefrygt, Tillid og Beundring de store og straalende Skikkelser kunne vække. Det er dog snarest fra denne Side af Forholdet, de moralske Forestillinger have deres historiske Oprindelse.[44]) Og det vilde ogsaa for Nietzsche selv have været mest konsekvent at antage dette, da de »fornemme« Naturer efter hans Opfattelse skulle hvile i sig selv, leve ud af sig selv, uden reaktive Følelser. Saa er det ikke konsekvent at lade dem danne Forholdsbegreber, eller overhovedet blive sig Afstanden bevidst. — Iøvrigt maa den herskende Race allerede før Erobringen have dannet et Samfund, og indenfor dette vil der *[139]* allerede have dannet sig moralske Forestillinger paa Grundlag af en Vurdering af de Egenskaber (f. Ex. Tapperhed), der for vedkommende Samfund vare af største Værdi. —

Den naturlige Vurdering, der skriver sig fra de Kraftige og Lykkelige, hos hvem Villien til Magt kan ytre sig frit, er nu ifølge Nietzsche bleven omstyrtet ved en moralsk Slaveopstand. under hvilken vor Kultur endnu lider. Den skyldes især Jøderne, — dette Folk, der kaldte sig selv det udvalgte, men som Tacitus med større Ret har betegnet som født til Slaveri; — det var deres Profeter, der gjorde det at være rig og mægtig til Et med at være ugudelig og ond. »Verden« blev et Skældsord, og Fattigdom og Lidelse lovpristes. Fortsættelsen og den fulde Udvikling heraf kom i Urkristendommen. I Johannes' Aabenbaring spores især Afmagtens Had. Der erklæredes Krig mellem Judæa og Rom, mellem Svagheden og Styrken. Frihed, Stolthed og aandelig Selviskhed ofredes. Især har Paulus gennemført denne Tankegang. Apostlene forstod ikke Jesu Død, der netop var en stor Frihedshandling; de gjorde den til et Sonoffer, til en Forherligelse af Lidelsen. — I sine senere Skrifter opdynger Nietzsche en saadan Mængde Haansord i sin Omtale af Kristendommen, at hans Søster kun kan forklare sig det ved den

overdrevne Brug af Kloral i det sidste Aar før Katastrofen.

Der er dog ifølge Nietzsche ikke blot foregaaet én moralsk Slaveopstand, men flere. Før Kristendommen ere allerede Buddhismen og Sokratismen saadanne Opstande, kun af mere fornem Art. Senere er Reformationen en Slaveopstand overfor den katolske Kirkes og Renaissancens fornemme Verdslighed; — ja, ogsaa Fritænkeriet, Revolutionen, Demokratiet og — Naturvidenskaben (der er en Demokratisering af Naturen ved sit Princip om almen Lovmæssighed!) ere saadanne Opstande. I stigende Fart udvider Nietzsche Begrebet »moralsk Slaveopstand«; efterat han én Gang har faaet Øje for det, bliver det som en fix Idé, der anvendes paa højst forskellige, indbyrdes modstridende Bestræbelser. — Om det noget
[140] Steds er berettiget at finde Vidnesbyrd om Nietzsches Sygelighed i hans Ideer, saa er det paa dette Punkt, hvor han oversaver den Gren, paa hvilken han selv sidder. —

Men hvad Nietzsche ikke har set, er, at »Livet« netop rører sig rigt og kraftigt hos dem, han kalder Slaver. Urkristendommen er netop, hvad Nietzsche kalder en dionysisk Bevægelse, et aandeligt Gennembrud, tildels i Extasens Form, et Udtryk for den store Længsel, et Excelsior! Og en lignende Rolle, som Delfi spillede overfor Bacchantismen, har Hierarkiet og den kirkelige Organisation spillet, inddæmmende den voldsomme Strøm, — ikke altid paa apollinsk Vis, trods den Fornemhed, hvoraf det organiserede Hierarki præges i Nietzsches Øjne. — Og analoge Bemærkninger kunne gøres med Hensyn til de andre »Slaveopstande«. —

En Begrundelse af sin Teori om Slaveopstandene har Nietzsche fundet i den formentlige Iagttagelse, at de Lykkelige ere bedre Mennesker end de Ulykkelige. De Lykkelige leve ud af sig, udfolde deres Virksomhed uvilkaarligt, som indefra bestemt Aktivitet. De behøve hverken Had eller Fordrejelse, da de ikke ere afhængige. De Ulykkeliges Virksomhed er bestemt udefra, er af reaktiv Art; Misundelse, Mistænksomhed, Had og Svig ligge dem nær, afhængige som de ere. De Lykkelige sige Ja, de Ulykkelige Nej. — Negtes kan det naturligvis ikke, at naar de aktive eller lykkelige Naturer »udlade deres Magt« saaledes, at det volder Lidelse omkring dem, saa have de lettere ved at glemme end de, hvem Magtudladningen

er gaaet ud over. Men inkonsekvent er det, naar Foragt skal spille saa stor en Rolle i de Lykkeliges Psykologi; ti det er dog en afgjort reaktiv Følelse. —

Dog denne Begrundelse er ikke den definitive. Den afgørende Begrundelse for den sociale Dualisme og for Teorien om Slaveopstanden finder Nietzsche — mærkværdigt nok — i Velfærdsprincipet.

[141]

F. *Filosofisk Begrundelse af den sociale Dualisme.*

Nietzsche kalder sig ofte Immoralist og erklærer, at han vil ophæve al Moral, og han har som bekendt kaldet en af sine Bøger »Hinsides Godt og Ondt«. Det maa dog af det Foregaaende være klart, at det kun er Slavemoralen, han vil udrydde. Og et Sted siger han ogsaa (i Analogi med et bekendt Epigram af Schiller), at han vil udrydde Moralen — »aus Moralität«. Omvurdere vil han — men dertil kræves en Maalestok, et Princip, der nødvendigvis maa udtrykke en Grundværdi. Spørge vi om, hvilket dette Vurderingsprincip er, finde vi det Overraskende, at det er Velfærdsprincipet (das menschliche Gedeihen, se Fortalen til »Geneal. d. Moral«). Hans Grundspørgsmaal er, om den tidligere moralske Vurdering har tjent til Menneskeslægtens Velfærd eller ikke. Hans Hovedsynspunkt er, om en Handling eller en Personlighed udtrykker stigende eller synkende Livskraft. Og han stiller sig — ganske vist noget sent — den Opgave at ordne Værdierne videnskabeligt i en Trinrække, der bestemmes ved Kraftens Styrke og Omfang (Zahl- und Maass-Scala der Kraft. *Wille zur Macht.* Aphor. 353). Desværre har han været saa optagen af at deklamere mod Slavemoralen og mod Hjorden, at han ikke er naat til for Alvor at behandle denne Opgave og derved i bestemtere Form udvikle, hvad han kalder sin *moralistiske Naturalisme* (W. z. M. Aphor. 192). Det er en dionysisk Vurdering, der kræves, — en Livskraftens og Livsglædens Etik. Alt ligefra den Glædens Højde, hvor Mennesket helt igennem føler sig som en guddommeliggjort Form for og Selvretfærdiggørelse af Naturen og ned til sunde Bønders og sunde Halvmenneskedyrs Glæde — hele denne lange, uhyre Lys- og Farveskala af Lykke kaldte Grækerne, ikke uden den taknemmelige Ærefrygt, der følger med Indvielsen i et Mysterium, Dionysos! (W. z. M. Aphor. 482). Det gælder altsaa at tilvejebringe den Lykke, der svarer til det givne Livstrin.

Velfærdsetiken, som Nietzsche saa ofte haaner, kan — visse »Fornemheder«, der skjule over uløste Problemer, fraregnede — gaa ind paa denne Opfattelse, især da
[142] det udtrykkeligt erklæres, at det ikke gælder nogen Enkelts eller nogen Kastes Lykke, men at den kraftige Livsudfoldelse og Livslykke, der kræves, kræves for Slægtens Skyld — nur des Gesammt-Lebens willen. Kun for Slægtens Skyld i det Hele kan der tilkendes den Enkeltes Selvopholdelse Værdi; egentligt grunder sig Begrebet om Individ, om den Enkelte, saaledes som man hidtil forstod det, paa en Vildfarelse. *(Götzendämmerung.* Aphor. 33).

Den sociale Dualisme og hele Herremoralen finder da heri sin sidste Begrundelse. Herrerne og Overmenneskene have da ikke blot deres Maal i sig selv; den sidste Vurdering af dem beror paa, om de ligge paa Slægtslivets opstigende Linie eller ikke, — beror altsaa paa deres Bidrag til Menneskelivets Udvikling. — Nietzsches Discipel og Fortolker Peter Gast indrømmer, at Mesteren i en vis Forstand er Utilitarianer; kun skiller han sig fra den sædvanlige Utilitarianisme, der kun tager Hensyn til den allernærmeste Nytte. (Hvor denne sædvanlige Utilitarianisme findes, oplyses desværre ikke. Utilitarianismen forlanger i alle sine Former, at Handlingernes Virkninger skulle forfølges saa langt som muligt).

Nu var det i sig meget vel muligt, at Slægtens Velfærd kunde kræve en skarp Modsætning mellem Herrer og Slaver, skønt det er vanskeligt at se, hvorledes en saadan Modsætning vil kunne hævdes og gennemføres paa det vesteuropæiske Kulturtrin. Men et alvorligt Forsøg paa Paavisning heraf er ikke gjort. Stuart Mill har i sin Tid ud fra sin demokratiske Grundanskuelse gjort et langt alvorligere Forsøg paa at vise Nødvendigheden af individuel Frihed, Ejendommelighed og Storhed, end Nietzsche ud fra sin aristokratiske Grundanskuelse har gjort paa at vise Nødvendigheden af en Slavestand. Og dog haaner Nietzsche Mill og de andre engelske Tænkere, hvis Skotvinger han — som streng, metodisk Forsker betragtet — ikke er værdig at løse.

En Ting staar i hvert Tilfælde fast: det var tænkeligt, at en social Dualisme tjente Menneskeslægten bedst; men det er utænkeligt, fordi det er selvmodsigende, at man paa én Gang kan se det sidste Maal i enkelte Individer eller Kaster
[143] alene og dog i samme Øjeblik se hele Slægtens Velfærd som det sidste Maal.

Men paa de sidste, afgørende Punkter er Nietzsche ikke Filosof, men Digter. Hvad han ikke naaede til at gennemarbejde med sin Tanke, det har staaet for ham i et stort Fremtidssyn, og mod dette maa vi vende os for at høre hans sidste Ord.[45])

G. *Det sidste Ja — og Zarathustras Død.*

Hvad der driver Nietzsche frem til en Tanke eller en Vision, der staar i saa skarp Modsigelse til, hvad han forud eller samtidigt hævder som Polemiker, er en stor Kontrastvirkning, en vældig Trang til aldeles at faa Bugt med den Livsopfattelse, han i sin første Ungdom var kommen ind paa under Schopenhauers og Wagners Indflydelse. Som Polemiker reagerer han mod sine Samtidige; i sine Syner reagerer han mod sig selv, og han kan ikke faa denne Reaktion stærkt nok udtrykt. Tankens Form slaar ikke til her; men til Gengæld staar en høj, af mægtig Stemning baaren Poesi til hans Raadighed. Det er Grundtanken fra sit Ungdomsskrift om Tragediens Fødsel, han nu vender tilbage til. Livet skal forherliges. Livstrangen ytrer sig som Villie til Magt, og denne Villie kan og skal være saa stærk og modig, at den endog kan vælge Smerten — og vælge den ikke blot som Middel, — vælge at gentage Livet, det selvsamme Liv, den engang har lært at kende, med dets Møje og Smerte.

Zarathustra, Profeten, har oppe i sin Bjerghule samlet de højere Mennesker, dem, der have lidt under den demokratiske Pøbels Miskendelse og Forfølgelse. Han forklarer dem, at de stedse ville faa det værre og haardere; stedse flere af dem ville gaa til Grunde. Det er nemlig ikke Menneskets Bestaaen, det gælder om, men Overmenneskets Tilblivelse. Hvad vi kunne elske hos Menneskene, er en Overgang og en Undergang. Der er saa store, fjerne og høje Kræfter i Virksomhed, at det intet Under er, om det skrøbelige Kar, i hvilket de udvikle sig, sønderbrydes. Medlidenheden med disse højere Mennesker er Zarathustras sidste Synd. *(Also sprach Zarathustra.* IV). —

Hvad er da Overmennesket? Det er en Existensform, der forholder sig til *[144]* Mennesket, som dette til Aben. Dets Tilblivelse er Betydningen af Jordens Existens (der Sinn der Erde). Det er en ny Livstype, der skal virkeliggøres, og ved

Ordet Overmenneske udtrykkes denne Types Begreb eller Symbol. *(Wille zur Macht.* Aphor. 390). Denne Types Virkeliggørelse vil Menneskeheden, naar den store Middagstime kommer midt paa Udviklingens Vej, se som sit Haab og som sin Opgave. Maalet kommer altsaa dog til at ligge i Fremtiden og i en fjern Fremtid, hvad Nietzsche forhen protesterede imod. Han antager ikke længere, at Historien har naat sit Maal i Fortidens Store; det er ham ikke nok. Men hvad der især er af Betydning: de Antydninger, Nietzsche i sine mere positive Udviklinger giver af den nye Livstype, pege i en anden Retning end hans Skildringer af Herremoralen. Det er ikke længere den blotte Kraft, men den højsindede Menneskekærlighed, han kræver. Selv i Kristendommen finder han nu for liden Kærlighed, idet den raabte Ve over de Leende. — Saasnart Nietzsche positivt skal udvikle sit Ideal og holder de reaktive Stemninger borte, undergaar Begrebet Overmenneske en Forskydning. Det ses først og fremmest hos Zarathustra selv. Da han har faaet de højere Mennesker til at gaa ind paa sin Tanke, aner han, at den store Middag er nær. Nu kan han ikke blive i sin ophøjede Bjergensomhed. Han trænger til ligesom Solen at lade sit Lys skinne for Verden. »Du høje Stjerne,« siger han til Solen, »du store Lykkeøje, hvad vilde al din Lykke være, naar du ikke havde Nogen at lyse for!« (Also sprach Zarathustra. IV. Das Zeichen). »Endnu engang vil jeg ned til Menneskene. Hos dem vil jeg gaa til Grunde, døende vil jeg give dem min rigeste Gave. Det har jeg lært af Solen, naar den gaar ned, den overvættes Rige: Guld udøser den da i Havet af sin uudtømmelige Rigdom, saa at den fattigste Fisker kommer til at ro med gylden Aare. Det saa jeg selv engang, og jeg blev ikke mæt af Taarer derover!« (Also spr. Zar. III. Von alten und neuen Tafeln). Nu hader Zarathustra sit eget Had. »Jeg er bleven til En, der velsigner og siger Ja! Længe kæmpede jeg og var en Stridsmand, forat jeg kunde faa Hænderne fri til
[145] at velsigne!« (ibid. Vor Sonnenaufgang). — Her ytrer Villien til Magt sig unægteligt paa en anden Maade end hvor Foragten for Hjorden har Ordet. Og det er selve Livstrangen, Trangen til at forjage Pessimismen ud af alle Kroge, der fører Nietzsche til dette Højdepunkt. Det er den konsekvente Udfoldelse af Nietzsches Grundtanke, der her fuldbyrdes. —

Nu, da Zarathustra har faaet saa klart Blik paa Maalet og paa sin rette Opgave,

istemmer han sin Midnatssang. Denne Sang (Nietzsche kalder den »den ensomste Sang, som nogensinde er skreven«) havde Nietzsche skrevet en Nat paa en Loggia paa Piazza Barbarina i Rom; han henlægger den i sit Digt til Midnatstimen foran Zarathustras Hule. Der er i denne Strofe anslaaet en Helhedsstemning og antydet en sammenfattende Tanke, som han ellers ikke formaaede at fastholde og udrede. Han er her kommen saa nær som muligt til et stort, koncentreret Udtryk for begejstret Resignation og tilkæmpet Haab. — Jeg gør intet Forsøg paa at oversætte den, men gengiver Tankerne, saa godt jeg formaar.

»Midnatten forkynder: Verden er dyb, langt dybere, end Dagen tænker! — Dyb er Verdens Vé. Men Lyst er endnu dybere end Hjertevé. Vé betyder Undergang. Men Lyst vil Evighed, vil dyb, dyb Evighed!«

Gennem Smerten, Sorgen, Tvivlen og Foragten havde Nietzsche arbejdet sig ind i en dyb Tro paa Livet. Han udtaler her i digterisk Form den gamle biologiske Teori om Lystfølelsen som Udtryk for Livets Kraft og Fremgang. Og han ser i enhver Rørelse af Lyst en Villie til Livets Bestaaen og Fortsættelse.

Men denne sidste Tanke, Villien til Livets Bestaaen, antager hos ham en mærkelig Form. Den bliver Et med en Villie til at gentage Livet. Ti for Nietzsche var det kommet til at staa som en Nødvendighed, at det, der sker, maa komme igen paa samme Maade i Fremtiden. Han gaar ud fra, at Verden bestaar af et bestemt Antal Elementer, saa at kun et bestemt, endeligt Antal af Kombinationer bliver muligt. Er det udtømt, maa Gentagelsen komme. Verdensløbet er et Kredsløb, der allerede har gentaget sig uendeligt ofte og ligeledes vil gentage sig i Fremtiden.[46]) *[146]*
Da denne Tanke gik op for Nietzsche, greb den ham med Forfærdelse. Han betragtede den som en naturvidenskabelig Nødvendighed, og den satte hans Optimisme paa en haard Prøve. Ikke blot Smerten skulde nu vælges og tages, men Alt, hvad der var lidt, skulde lides atter og atter igen. Des større blev Sejrsjubelen, da han overvandt Frygten for Gentagelsen, og i denne Overvindelse fandt den højeste Grad af Livsbekræftelse, som overhovedet var mulig. Paa en interessant Maade mødes Nietzsche her med Kierkegaard, for hvem jo ogsaa Gentagelsen var en Prøvesten paa Livsanskuelsens Kraft og Alvor. Kierkegaards Sætning, at »den, der vil Gentagelsen, han er en Mand«, er ogsaa en af Nietzsches Grund-

sætninger. — Denne Tanke er Grundtanken i Zarathustrabogen, hvor den dog ofte utydeliggøres ved, at Aforismer, der staa i mindre klar Sammenhæng med den, trænge sig frem. Dersom Nietzsche havde faaet udarbejdet Bogens Slutning, vilde Bogens Ide være kommen bedre til sin Ret.

Denne Tanke om Genkomsten forkynder Zarathustra først for de højere Mennesker, han har samlet om sig ved sin Bjerghule. Efter nogen Modstand faar han dem til at gaa ind paa den, saa selv »det hæsligste Menneske« udraaber: »War *Das* — das Leben? — Wohlan, noch einmal!« Derefter er det saa, Zarathustra stiger ned forat forkynde Livets Vilkaar for den store Menneskemasse. Han samler Menneskene til Fest og giver dem nye Love. Der fastsættes en Rangforordning, hvor de virkelige Livsværdier lægges til Grund. Stændernes Kamp er nu lykkeligt overstaaet. Det erkendes udtrykkeligt for Herskerkastens Opgave at skaffe sig de Beherskedes dybe, ubetingede Tillid. Hadet til den demokratiske Nivelleren har havt sin Tid, som nu er forbi. Zarathustra skrider saa til sin egentlige Opgave. Først forkynder han det store Haab om Overmenneskets Komme, der bliver muligt ved den nye Vurderings Gennemførelse. Og derpaa kommer det store, frygtelige Øjeblik, da han forkynder Menneskene, at Alt vil komme igen. Nu kan dog denne Tanke udholdes, ikke blot af ham selv, men ogsaa af Menneskene. Ti da han spørger dem: »Ville I alt dette endnu engang?« — svare Alle
[147] ja, og Zarathustra dør af Glæde derover. (Se Udkastene til 5. og 6. Del af »Also sprach Zarathustra«. Werke XII p. 321 ff.). —

I poetisk Form har Nietzsche her taget den sociale Dualisme og Herremoralen tilbage. Allerede det, at Zarathustra stiger ned forat forkynde Menneskenes Mængde de højeste Sandheder, viser dette, foruden at det ligger i, at Stændernes Kamp er afsluttet. Der er nu et fælles Maal for Slægten.

Man vil ikke kunne negte, at det er en haard Prøve, Nietzsche sætter vor Livstro paa. Det er jo dog muligt at have en stor Tro paa Livet, selv om man ikke ønsker igen at begaa de samme Dumheder eller Slyngelstreger og lide de samme Smerter og Sorger atter og atter. Men der er heller ikke Grund til at antage absolut Gentagelse. Erfaringen viser os den ikke, og Tilværelsen staar, jo mere vor Erkendelse fordyber sig i den, som uudtømmelig; stedse afslører den større

Mangfoldighed og fjernere Muligheder. En stridende Livsanskuelse — og enhver Livsanskuelse, der vil se Virkeligheden under Øjne, maa være en stridende — maa have en Hovedplads for Tanken om det Nye og Ubekendte, der stikker op snart som Fare, der truer, snart som Opgave, der ægger, snart som Haab, der vinker. Der er Intet, der taler for, at Tilværelsen skulde være saa snever, at et begrænset Antal af Existenser i al Evighed skulde afløse hverandre. Vor Tro paa Livet behøver derfor ikke at gennemgaa den Skærsild, Nietzsche i dionysisk Begejstring vil lade den gaa igennem.

Som han ellers har ladet Disharmoniens og Foragtens Stemning potensere til det Yderste, saaledes har han i sine afsluttende Tanker ladet Reaktionen mod al Pessimisme naa den højeste Potens. Det er Følelsesexpansioner, som paa hvert Punkt beherske hans Tanke. Ikke ved videnskabelig Problembehandling, men ved den lidenskabelige Maade og den ofte geniale Pathos, hvormed indbyrdes modstræbende Synspunkter komme til Orde hos ham og derved stilles klart og skarpt frem, hører han hjemme i Filosofiens Historie. Hans Betydning er symptomatisk. Han har ladet os blive Vidne til et indre Drama i en Sjæl, der følte Tidens og Livets Tendenser dybt og energisk.

NOTER.

[148] 1) S. 8. Denne Frygt for Materialisme kan føre til betænkelige Følger, idet Wundt for at hævde Psykologiens Selvstændighed ganske naturligt søger at begrænse »Elementerne« til det mindst Mulige, da det jo kun er ved Elementerne, ikke ved deres Forbindelse, at et fysiologisk Korrelat skal være nødvendigt. Saaledes har han fundet det betænkeligt, at jeg har kaldt den nye Egenskab, en Fornemmelse faar, naar den genkendes, for en Kvalitet (»Bekendthedskvaliteten«), idet han mener, at jeg derved føres til at sætte en fysiologisk Forklaring i Stedet for en psykologisk. Og han finder heri et Tidens Tegn: »Dieser Forscher ist durchaus nicht den principiellen Vertretern der materialistischen Psychologie zuzurechnen. Gerade dies aber scheint mir bezeichnend für das Ueberwuchern hypothetischer und psychologisch unfruchtbarer physiologischer Erklärungsversuche in der heutigen Literatur, dan selbst so ... unbefangene Psychologen wie Høffding sich nicht ganz von denselben freihalten können .« (Philos. Studien. X. p. 61). Hertil har jeg at svare, at efter min Opfattelse maa man ved alle psykiske Processer spørge om, hvorvidt det er muligt at finde en fysiologisk Forklaring; — det gælder for Forbindelser og Sammenligninger, saavel som for de enkelte Elementer og Kvaliteter. Og ifølge Identitetshypotesen, som det jo ogsaa er Wundts Mening at fastholde, udelukker en fysiologisk Forklaring ikke den psykologiske; ethvert Fænomen bør, saavidt muligt, belyses fra begge Sider. Jeg opfatter psykologisk den umiddelbare Genkendelse i Analogi med Lighedsassociation og Sammenligning, som et Grænsetilfælde i Forhold til dem, nemlig som den mest elementære Form, i hvilken Lighedsforholdet gør sig gældende i Bevidstheden. Den psykologiske Forklaring, Wundt giver, udvisker Forskellen mellem de me-

re elementære og de mere sammensatte psykiske Processer, idet han antager, at frie Forestillinger medvirke ogsaa i de simpleste Tilfælde af Genkendelse. — En lignende Stilling som overfor den umiddelbare Genkendelse indtager Wundt ved Drøftelsen af Webers Lov, idet han skelner mellem selve Fornemmelserne *[149]* og deres »Sammenligning«. *(Physiologische Psychologie.* 5. Udg. I. p. 541). Det er et stort Spørgsmaal, om denne Distinktion er holdbar, hvad de mest elementære Fornemmelsesprocesser angaar. — Af Literatur om Wundt vil jeg især henvise til *Edmund König*: *W. Wundt.* Seine Philosophie und Psychologie. Stuttgart 1901. (Frommanns Klassiker der Philosophie). *Allan Vannérus*: *Vid studiet af Wundts psykologi.* (Stockholm 1896), Nytte har jeg ogsaa havt af en utrykt Konferensafhandling om Wundt som Psykolog af min unge Ven Mag. art. *Aug. Bjarnason.*

2) S. 9. Smlgn f. Ex. *Wundt*: *System der Philosophie.* (1. Udg.) p. 533: »Da den aandelige Energis Vext kun bestaar i de organiske Formers *kvalitative* Fuldkommengørelse, forbliver den kvantitative Bestemmelse af de fysisk-kemiske Energier fuldstændig uberørt deraf .... Ved alt Fremskridt i organisk Udvikling formeres Naturkræfternes Kvantitet ligesaa lidt som Materiens Kvantitet. Men i Værdi ere Naturkræfterne og deres Substrater voxede umaadeligt ved det organiske Livs Udvikling. Ja, Værdibestemmelser ere jo overhovedet først bleven mulige, og tillige nødvendige, ved Opstaaen af formaalstjenlige Villieshandlinger og af de til dem knyttede Forestillinger og Følelser. Smlgn. *Physiol. Psychol.* 5 III. p. 781.

3) S. 9. Det aktuelle Sjælebegreb er især blevet gjort gældende af Fichte, men ligger allerede i Kants Begreb om Bevidstheden som Syntese. Hos os er det hævdet af F. C. Sibbern og af mig. (Se især mine *Psykologiske Undersøgelser.* p. 67—81).

4) S. 12. Wundt mener, at jeg i mine *Psykologiske Undersøgelser* (p. 60) har misforstaaet hans Udtalelser om Apperceptionen i tredie Udgave af »Physiologische Psychologie«, naar jeg deraf, at Forskellen mellem Association og Apperception skal bero paa en Abstraktion, har sluttet, at han ikke antager dem for forskellige Processer; der skal deri kun ligge, »dass sie thatsächlich *immer zusammen* vorkommen«. (Philos. Studien. VII p. 229 f.), Men i den senere udkomne fjerde Udgave af »Physiologische Psychologie« hedder det (II. p. 447) om de simpleste Forestillingsforbindelser: »Diese Vorgänge unterscheiden sich durch die völli-

ge Einflusslosigkeit des Willens auf die Art ihres Eintritts auf das bestimmteste von den nachher zu erörternden apperceptiven Verbindungen der Vorstellungen«, — og fremdeles (p. 479): »Die Association bringt die Vorstellungen nur in diejenigen Verbindungen, in die sie vermöge ihrer eigenen Beschaffenheit, unbeeinflusst von jeder inneren Willensthätigkeit, sich ordnen.« Og naar Wundt stadigt (ogsaa i femte Udgave af sit psykologiske Hovedværk) antager et særeget Apperceptionscentrum i Hjernen, synes ogsaa deri at ligge, at Apperception og Association ikke altid behøve at forekomme sammen. — Den Aktivitet, der ytrer sig i Apperceptionen, blive vi os ifølge Wundt umiddelbart bevidste ved en »Thätigkeitsgefühl«, som er fælles for al Apperception. (Physiol. Psychol.[4] II. p. 266, 270, 279). Andre Steder (f. Ex. Philos. Stud. X. p. 109) fremstiller han Apper-
[150] ceptionen, eller overhovedet Villiesvirksomheden som Genstand for umiddelbar Anskuen. (Smlgn. ogsaa Physiol. Psychol.[4] II. p. 560: »Der Begriff der Thätigkeit stammt zunächst nur aus unseren eigenen Willenshandlungen und wurde erst von ihnen auf äussere bewegte Gegenstände übertragen«). I sine tidligere Fremstillinger satte Wundt Bevidstheden om Aktivitet i nøje Forbindelse med den umiddelbare Fornemmelse af Innervation, som han senere har forkastet. — Om de Vanskeligheder, der ere forbundne med enhver Art af Aktivitetsbevidsthed, taler Wundt mærkværdigvis ikke. Smlgn. om dette Spørgsmaal min Psykologi VII B. 4 og Psykologiske Undersøgelser p. 68—81.

5) S. 13. Smlgn. Wundt's Afhandling *Ueber die Definition der Psychologie* (Philos. Studien. XII) p. 517. *Friedrich Paulsen*: *Einleitung in die Philosophie.* Berlin 1892. p. 116—132 (Intellektualistische und voluntaristische Psychologie).

6) S. 14. I min Fremstilling af Psykologien gik jeg allerede i første Udgave (1882) ud paa at paavise en psykisk Aktivitet i Sansning, Forestillingsassociation, Lyst og Ulyst saavel som i hvad der specielt kaldes Villen, og jeg fandt i Villien Sjælelivets egentligste og inderligste Natur (IV, 7 e). Men dersom jeg nu kunde omarbejde den fra Grunden af, vilde jeg ogsaa i Fremstillingsformen gøre den til en Villiespsykologi.

7) S. 19. Karakteristiske Udtaler af *Wundt* om Metafysiken findes i *Philos. Studien* XIII. p. 80; 428. *Einleitung in die Philosophie.* p. 348—352.

8) S. 20. Wundts Udvikling af dette Punkt findes i hans *System der Philosophie* IV, 1, 3. (1. Udg. p. 361—367). Jeg finder ikke hans Tankegang ganske tydelig, men har fremstillet den efter min Tydning af den.

9) S. 23. Smlgn. om dette hele Spørgsmaal min *Psykologi.* p. 66. *Religionsfilosofi.* p. 66–86. *Filosofiske Problemer* (Universitetsprogram 1902). p. 62—65. — I sin fortræffelige Mindetale over Fechner karakteriserer Wundt med Rette Fechners Spekulation som bygget paa Analogi, i Modsætning til den naturvidenskabelige Metode, der kræver Induktion. Forholdet mellem Analogi og Induktion er efter Wundt det, at hin begrænser sig til et lille Antal af Kendemærker, medens denne kræver saa mange som muligt. *(Gustav Theodor Fechner.* Rede zur Feier seines hundertjährigen Geburtstages. Leipzig 1901. p. 70—73). Men det, der ved Analogien først og fremmest maa tages Hensyn til, er Udgangspunktet (hvad Wundt kalder »Angriffspunkt«) eller Lighedspunktet. Analogien er en Forholdslighed, og det Afgørende vil være, i hvilken Grad denne Forholdslighed kan betragtes som Tegn paa en dybere liggende Identitet. I Metafysik og Religion tydes Tilværelsen som Helhed ved Forestillingen om en enkelt af dens Dele eller Sider, og Analogien maa her stedse vedblive at være ufuldkommen.

10) S. 24. Smlgn. min *Religionsfilosofi.* p. 217–246; 334–339.

11) S. 25. Ved »Formaalenes Heterogoni« forstaar Wundt det Samme, jeg kal- *[151]*
der objektiv Værdiforskydning (se min *Etik* XIII, 4). Han synes at antage, at Motivforskydningen (den subjektive Værdiforskydning) stedse forudsætter, at der i Virkningen er Mere end i Hensigten. Dette er dog ikke altid nødvendigt, da dels Indlevelsen i Handlingens Resultat, dels andre tiltrædende Forhold kunne muliggøre nye Motivers Opstaaen. — I rent psykologisk Form er Motivforskydningen allerede beskreven af Spinoza, Hartley og James Mill. I Historiens Filosofi har Hegel lagt stor Vægt paa »Formaalenes Metamorfose«.

12) S. 26. Smlgn. mine kritiske Bemærkninger om Wundts Etik i *Etiske Undersøgelser.* p. 28 (hvor jeg har vist, at Wundt i sin Polemik mod Velfærdsmoralen glemmer sin egen Lære om »Formaalenes Metamorfose«) og i *Etik* VIII, 4; XIII, 4.

13) S. 31. Om den italienske Filosofis Historie før Ardigò henviser jeg til *Louis*

Ferri: *Histoire de la philosophie en Italie an 19e siècle.* (Paris 1869). *Alfred Espinas*: *La philosophie experimentale en Italie.* (Paris 1880). I Ueberwegs Haandbog findes en af *Luigi Credaro* forfattet Oversigt. Med Hensyn til Fordømmelsen af Kriticismen smlgn. *Rudolf Eucken*: *Thomas von Aqvino und Kant,* ein Kamp zweier Welten. Berlin 1901.

14) S. 36. Disse sidste Bemærkninger om Ækvivalensen forekomme i Skriftet *L'unità della coscienza* (p. 410—413), som er langt senere end Afhandlingen *La formazione naturale.* De forekomme mig ikke ganske nøjagtige, ti naar det indrømmes, at der foruden de indre Dispositioner maa komme ydre Betingelser til, forat en »distinzione« skal indtræde, saa have de specielle Former dog egentligt ikke deres Ækvivalenter i Indistinto alene, men i dettes Dispositioner + de ydre Betingelser. Dette ligger nu egentligt ogsaa i Ardigòs Lære, naar hau erklærer ethvert Indistinto for begrænset og Forskellen mellem indistinto og distinto for relativ.

15) S. 36. Quando it pensiero perdi di vista l'infinito, fissandosi nel distinto finito, esso infinito lo assiste inosservato, e costituisce la stessa forza della logica del suo discorso. *Form. nat.* p. 136. (Opere filos. II).

16) S. 37. Ardigò er klar over. at Gyldigheden ikke beror pua Tankens Lighed med Genstanden, som tænkes, men paa dens egen indre Natur. *(La psicologia come scienza positiva.* p. 228) (Opere filos. I). Men dermed er Gyldigheden ikke forklaret. Et andet Sted (se *L'unità della coscienza.* p. 441) (Opere filos. VII) kalder han Sandhed for en Egenskab ved Tanken (una qualità del peusiero). Men naar Tanken er et Fænomen ved Siden af andre Fænomener, hvad har saa hin Egenskab ved Tanken at gøre med disse? — En vis Dogmatisme ytrer sig her hos Ardigò.

17) S. 38. I en senere Udgave af *La psicologia* (1882) føjer Ardigò følgende Note til Omtalen af »den psykofysiske Realitet«: Questa espressione, sostanza psicofisica, non è altro che l'Indistinto naturale precedente e sottostante ai due
[152] fenomeni distinti del mondo della psiche e di quella della materia. (p. 387). — Begrebet Indistinto indførtes først ved Afhandlingen La formazione naturale (1877).

18) S. 42. Ardigò polemiserer her specielt mod Mamiani. Se Afhandlingen *La religione di T. Mamiani* i Opere philos. Vol. II. —

19) S. 43. *William James* har ganske vist nyligt i varme Ord udtalt sin Tilslutning til den gamle engelske Skole og erklæret, at han bygger paa dens Grund. (Smlgn. herom min Afhandling *Om nogle religionsfilosofiske Arbejder fra den nyeste Tid.* Universitetsprogram 1903. p. 71). Men denne Tilslutning angaar kun visse almindelige Grundsætninger, der nu anerkendes af de Fleste, som filosofere, og som iøvrigt hos James selv fremtræde med Modifikationer, der ikke kunne udledes af selve den ældre engelske Skoles Principer.

20) S. 46. Foruden de anførte Skrifter har Bradley ogsaa udgivet en hel Række Afhandlinger i Tidsskriftet *Mind.* I den følgende Fremstilling ere ogsaa nogle af disse Afhandlinger benyttede.

21) S. 53. Bradley staar i bestemt Modstrid mod Voluntarismen. Det følger af hele hans Standpunkt, at han ikke i en Appel til Villien kan finde nogen Løsning af sine Gaader. »Hvad vi kende som Villie, forudsætter en Relation og en Proces, og forudsætter tillige en uforsonet Disharmoni af Elementer. Det Samme gælder Energi eller Aktivitet, eller andet Lignende.« *(Appearance and Reality.* p. 483). Bradley gaar her ud fra, at det Begreb, paa hvilket vi bygge vor Verdensanskuelse, selv maa være afsluttet og ikke føre til nye Spørgsmaal. Han gør, ligesom Goethe, »Urfænomenet« til Noget, der ikke kræver Forklaring. (Smlgn. mine *Filosofiske Problemer.* p. 56 f.). At Villien er et Begreb, der sætter nye Spørgsmaal i Bevægelse, deri har Bradley utvivlsomt Ret. Schopenhauer, Voluntarismens Stamfader i det 19. Aarhundrede, har overset det. Men gælder det Samme ikke om alle Begreber, man vil prøve at opstille som afsluttende? Og gælder det ikke først og fremmest om Begrebet Erfaring, som Bradley vil lægge til Grund? — Jeg ser her bort fra den rent psykologiske Side af Sagen. Bradley har endnu ikke offentliggjort sin Psykologi. Dog ses det af hans Afhandlinger i »Mind« *(On active attention.* 1902. — *The definition of will.* 1902—1903), at hans Psykologi har en overvejende intellektualistisk Karakter.

Overfor James Ward, der havde kritiseret Bradley fra Voluntarismens Standpunkt, bemærker A. E. *Taylor*, en Tænker, der staar Bradley nær, at det dog maa være klart, at Aktivitet ikke kan være Udtryk for det Højeste eller det Absolutc, da Aktivitet stedse forudsætter en Modstand. (Mind. 1900. p. 258). (Smlgn. min

Religionsfilosofi p. 64; 81). Overfor denne Indvending gives der sikkert ingen anden Udvej end den, filosofiske Teister ofte have grebet, at antage Guddommen for begrænset. Saaledes *Rashdall* i Afhandlingen *Personality, human and divine* (i »Personal Idealism«). Problemet om det Onde har især ført flere Tænkere til dette
[153] Resultat. Da ser man ganske vist med afgjort Tydelighed, hvorledes Problemerne vedblive at stille sig paany. »Det Absolute« er ifølge Rashdall ikke Gud, men »et Samfund, der omfatter Gud og alle Aander«. — Det nytter aabenbart ikke at føre Problembehandlingen over paa det mytologiske Omraade.

22) S. 59. Enkelte Træk til Taines Karakteristik har jeg hentet fra *Boutmy (Taine, Renan, Schérer.* Paris 1900) og fra *Albert Sorels* Mindetale over Taine ved sin Optagelse i Akadémie française (1895).

23) S. 63. *Charles Renouvier*: *Esquisse d'une classification systematique des doctrines philosophiques.* Paris 1886. II. p. 395. — Smlgn. iøvrigt om Renan G. *Séailles*: Ernest Renan. Essai de biographie psychologique. Paris 1894. Mme *Darmstetter*: *La vie d'Ernest Renan.* Paris 1898. *Ed. Platzhoff*: *Ernest Renan.* Ein Lebensbild. Leipzig 1900.

24) S. 65. Smlgn. mine *Psykologiske Undersøgelser* (1889), 76. — *Psykologi* VII B, 4.

25) S. 71. Renouvier har faaet denne Tanke fra sin tidligt afdøde Ven *Jules Lequier*, hvem han ofte henviser til. I Afhandlingen *Doute ow croyance* (L'année philosophique 1896) p. 44—51 anfører han en længere Udtalelse af ham. — Den hele Opfattelse minder om *Fichtes* Filosofi. Striden mellem Dogmatisme og Idealisme maa jo ifølge Fichte afgøres ved et Valg, og Valget vil afhænge af, hvad Slags Menneske man er. Se om dette Valg især Fichtes Skrift *Die Bestimmung des Mensches.* (Berlin 1800). p. 186; 193.

26) S. 76. Se nærmere herom min *Psykologi* V D, og *Filosofiske Problemer.* p. 60; 62. — Efterat Texten er gaaet i Trykkeriet, faar jeg Efterretning om, at Renouvier er afgaaet ved Døden.

27) S. 83. Se Indledningen til Maxwell's Afhandling om Faradays Kraftlinier (tysk Oversættelse ved Boltzmann i Ostwald's Klassiker der Naturwissenschaft Nr. 69 p. 4). Ideen om, at Tallærens Anvendelse paa Naturfænomen beror paa

Analogi, er siden udført af *Helmholtz* i hans Afhandling i Festskriftet til Zeller (1887) *Zählen und Messen, erkenntnisstheoretisch betrachtet,* og af *Ernst Mach* i hans Skrift *Die Principien der Wärmelehre, historisch-critisch erläutert* (1896). — Hvor optagen Maxwell har været af Begrebet Analogi, ses af, at der fra den samme Tid, i hvilken han skrev Afhandlingen om Faradays Kraftteorier, haves et Udkast fra hans Haand, som drøfter det Spørgsmaal, om der findes reale Analogier i Naturen. (Det er trykt hos *Campbell and Garnett*: *The Life of James Clerk Maxwell.* London 1882. p. 235—244). Ganske klart forekommer det mig ikke at være, hvad Slutningsresultatet angaar. Det er egentligt kun en Skizze, der antyder forskellige Analogier, som kunne faa Betydning for Erkendelsen. Et Vidnesbyrd om den kritiske Filosofis Indflydelse paa Maxwells Tankegang er hans Bemærkning om Analogien mellem Grund og Aarsag: Reasons, when spoken of with relation to objects, get the name of causes, which are reasons, analogically referred to ob- *[154]*
jects instead of thoughts. (p. 238).

28) S. 86. Paa et Møde af University College Christian Association i Maj 1903 udtalte Lord Kelvin, at man, hvad Livets Oprindelse angaar, ikke kunde sige, at Videnskaben hverken hævdede eller benægtede en skabende Kraft; nej, Videnskaben *hævdede positivt* en skabende og ledende Kraft, da de rent fysiske Kræfter ikke kunde forklare Livet. Denne Udtalelse foranledigede en livlig Diskussion, i hvilken Kelvins Paastand blev bestemt imødegaaet af Thiselton-Dyer, Karl Pearson, Ray-Lankester o. fl. *(Times weekly.* 8. 15. og 22. May). Det kan kun være den store Fysikers Autoritet paa hans eget Omraade, der har vakt saa stor Opmærksomhed for denne ukritiske Udtalelse.

29) S. 88. Kirchhoffs Opfattelse fremstiller *Boltzmann (Gustav Robert Kirchhoff.* Festrede 1888. p. 25) saaledes: »Det gælder ikke om at danne dristige Hypoteser om Materiens Væsen og ud af Molekulernes Bevægelser at gætte sig til Legemernes Bevægelser, men at danne Ligninger, der uden Hypoteser saa fuldstændigt som muligt og med kvantitativ Nøjagtighed svare til Erfaringsverdenen, ubekymret om Tingenes Væsen og Kræfter. Ja, i sin Bog om Mekanik vil Kirchhoff endog banlyse alle metafysiske Begreber, som Kraft eller Bevægelsesaarsag; han søger blot de Ligninger, der med saa stor Nøjagtighed som muligt svare til de

iagttagne Bevægelser.«

30) S. 95. Smlgn. *Filosofiske Problemer.* p. 46.

31) S. 95. Paa den filosofiske Kongres i Paris 1900 blev det under Drøftelsen af en Afhandling, der sluttede sig til Mach's og Kirchhoff's Standpunkt, udtalt, at naar man i Videnskaben sætter Accelerationen i Stedet for Kraften, er det, fordi man vil sætte visuelle Symboler i Stedet for muskulære, hvilket igen har sin Grund i, at hine ere nøjagtigt maalelige.

32) S. 95. Smlgn. om dette dynamisk-symbolske Sandhedsbegreb *Filosofiske Problemer.* p. 37 f.

33) S. 102. Smlgn. *Filosofiske Problemer* p. 15; 18. — Avenarius' Discipel Fr. *Carstanjen* har givet et Resumé af første Bind af »Kritik der reinen Erfahrung« i sit Skrift *Richard Avenarius' biomechanische Grundlegung der neuen allgemeinen Erkenntnisstheorie* (München 1894). Paa flere Punkter bliver Hovedværkets Fremstilling tydeligere ved Carstanjen's Fortolkning — men Tydeligheden naas kun ved, at der benyttes psykologiske Exempler, som hentes fra Værkets anden Del, der egentligt slet ikke skulde være benyttede, da den »uafhængige« Række dog burde belyse den »afhængige«, ikke omvendt. Desuden føjer Carstanjev selv flere »Symptomer« til, som jeg i Texten har benyttet. — Den i Texten anførte mundtlige Ytring af Avenarius findes i Afhandlingen *Richard Avenarius. Ein Nachruf* von Fr. Carstanjen (Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie
[155] XX). — Det er uberettiget, naar *Wundt* i sin iøvrigt fortrinlige Kritik af Avenarius *(Ueber naiven und kritischen Realismus.* Philos. Studien. XIII. p. 331) kalder hans Lære Materialisme.

34) S. 106. Smlgn. min *Religionsfilosofi.* p. 240.

35) S. 106. Medens Avenarius har givet en Problemernes Naturhistorie, satte jeg mig i min Afhandling *Filosofiske Problemer* den Opgave at finde det for de forskellige Hovedproblemers Indhold Karakteristiske. Min Undersøgelse bekræfter forsaavidt Avenarius', som det viser sig at være Forholdet mellem Diskontinuitet og Kontinuitet, der kommer igen indenfor hvert saakaldt Problem. En væsentlig Forskel er det, at jeg betoner Erfaringens (Tilværelsens) Uudtømmelighed, medens Avenarius opererer med Forestillingen om en Slutningstilstand. Jeg betoner

derfor stærkere den blivende Irrationalitet i vort intellektuelle Forhold til Tilværelsen.

36) S. 113. Fra et lignende Synspunkt som her er Guyaus Teori bleven kritiseret i den skarpsindige Afhandling af *Ch. Christophle*: *Le principe de la vie comme mobile moral selon J. M. Guyau.* Étude critique. (1901). (Særtryk af Revue de Metaphysique et de Morale).

37) S. 118. Smlgn. herom min *Religionsfilosofi.* p. 103. — *Fouillée* (*Le mouvemeut idealiste.* p. XXII) kalder Guyaus »Irreligion« en Fremtidsreligion, skønt Guyau selv ikke vilde have den kaldt saa. F. *Buisson (L'èducation morale et l'èducation religieuse,* i Samlingen »Questione de Morale«. Paris 1900. p. 329) mener, at den fremfor Alt har Krav paa Navnet Religion. — Navnet har naturligvis ikke Stort at sige. — En god Karakteristik af Guyau og en Oversigt over hans Ideer har hans Stedfader Fouillée givet i Skriftet *La morale, l'art et la religion d'après Guyau.* Paris 1889. Den amerikanske Religionsfilosof *Josiah Royce* har ogsaa givet en meget sympatetisk Karakteristik af Guyau (i en Afhandling i hans *Studies in Good and Evil.* New York 1898. p. 379—384).

38) S. 122. I sin Bog *Richard Wagner, poète et peuseur* (3. éd. p. 301; 429—432) har *Henri Lichtenberger* søgt at vise, at Nietzsche gør Wagner Uret, naar han mener, at denne har »omvendt« sig. Der er — trods forskellige Nuanceringer — en Kontinuitet i Wagners Livsanskuelse. At han senere stiller Kristendommen over Buddhismen, medens han tidligere stillede dem ved Siden af hinanden, er væsentligt et Udtryk for, at han — ligesom paa sin Vis Nietzsche selv — reagerede mod Pessimismen. Konfessionel blev han aldrig i sin religiøse Opfattelse.

39) S. 122. Nietzsches Søster, Fru *Elisabeth Förster-Nietzsche* har begyndt Udgivelsen af en Biografi, af hvilken hidtil to Bind (*Das Leben Friedrich Nietzsches.* I og II, 1. Leipzig 1895—1897) ere udkomne. De gaa til 1880. Dertil kommer Nietzsches *Briefe* (2. Bde. 1900—1902). I *Crusius'* Biografi af Erwin Rohde findes mange Bidrag til Oplysning om og Forstaaelse af Nietzsche; ligeledes i Paul Deussen's smukke Bog *Erinnerungen an Nietzsche* (Leipzig 1901). Nietzsches moderlige Veninde *Malwida von Meysenbug* har i sin Bog *Individualitäten* (1901) p. 1—41 givet en interessant Skildring af Nietzsches Personlighed.

[156] 40) S. 133. Mod Sokrates er Nietzsche overhovedet streng og uretfærdig. Han kan ikke finde Haansord nok imod ham. I »Geburt der Tragödie« er det foruden Intellektualismen den optimistiske Tro paa Livet, der bebrejdes ham. Senere *(Fröliche Wissenschaft.* Aphor. 340) maa han høre ilde for den Pessimisme, der for Nietzsche ligger i hans sidste Ord hos Platon, Anmodningen om at ofre Arklepios en Hane. Han har betragtet Livet som en Sygdom! — Nietzsche følger her den traditionelle, nyplatoniske Fortolkning af den bekendte Ytring. Professor *Heiberg* har vist, at denne kan fortolkes paa en langt simplere, mindre mystisk Maade, naar man ser paa hele den Sammenhæng, i hvilken den forekommer. (Se Oversigten over det danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger 1902. *J. L. Heiberg*: *Sokrates' sidste Ord).*

41) S. 134. I sit sidste Skrift *Wille zur Macht* betegner Nietzsche selv sin Anskuelse som Aristokratisme (Werke XV. p. 427). Paa det citerede Sted synes Nietzsche at polemisere mod Guyau og Fouillée, der lægge saa stor Vægt paa den sociologiske Betragtning og dens Betydning for Livsanskuelsen.

42) S. 136. Der er her indtraadt en Ændring i Nietzsches Opfattelse, ti i *Unzeitgemeine Betrachtungen* (Drittes Stück § 5) er det Opgaven for *Alle* at arbejde hen til det store Menneskes Opstaaen. Her er Dualismen endnu ikke saa skarp, og Problemet ikke saa indviklet.

43) S. 137. Nietzsches Exemplarer af Guyaus Bøger med hans Randbemærkninger findes i Nietzsche-Arkivet i Weimar, hvorfra *Fouillée* har faaet de vigtigste af disse i Afskrift. Han har benyttet dem i et interessant Kapitel i sin Bog *Nietzsche et l'Immoralisme* (1902). Livre III: Les jugements de Nietzsche sur Guyau d'après des documents inédits.

44) S. 138. Smlgn. min *Etik.* X, 3 (mod Slutningen) om Forbilledernes Betydning — i Analogi med Variationernes Betydning for Biologien.

45) S. 143. Jeg gaar ikke ind paa de Antydninger i erkendelsesteoretisk og metafysisk Retning, Nietzsche har givet, især i tredie Bog af *Wille zur Macht.* I sin Opfattelse af Erkendelsens Principer minder han om den økonomisk-biologiske Erkendelsesteori, og endnu mere afgjort minder han i sin Villiesmetafysik om Schopenhauers Filosofi (kun at han taler om »Villien til Magt« i Stedet for om

»Villien til Livet«).

46) S. 146. Tanken om alle Tings Genkomst er ikke ny. Nietzsche har sandsynligvis først lært den at kende gennem sine klassiske Studier. Det er en antik Tanke, og den hænger nøje sammen med Forestillingen om Verden som et begrænset Hele. Naar tillige Elementer og Kræfter antages uforgængelige, er en rytmisk Gentagelse nødvendig. Hos Stoikerne kom en saadan Gentagelse efter enhver Verdensbrand, baade for Guder og Mennesker. Alt gaar da for sig paa samme Maade; Sokrates ægter igen Zantippe o. s. v. Det var for Stoikerne (se især *Marcus Aurelius.* Comm. XI, 1) en Støtte for deres Sindsro, at der intet Nyt kom; hverken ville vore Efterkommere faa noget væsentligt Nyt at se, ej heller *[157]* have vore Forfædre set en anden Verden end vi. — Den er i nyere Tid oftere udtalt som formentlig Konsekvens af den naturvidenskabelige Opfattelse. Saaledes af Blanqui, Le Bon, Nàgeli, Guyau. (Smlgn. *Fouillée*: Nietzsche et l'Immoralisme. IV, 3: Le retour éternel). Ogsaa hos Dostojevski kommer Tanken frem — som en Anfægtelse fra selve Djævelen! (Smlgn. *Merejkowsky*: *Tolstoi et Dostojewsky.* Paris 1903. p. 300). — Gentagelsen er naturligvis kun nødvendig, naar man forudsætter Verdens Begrænsning og tillige har en dogmatisk Tillid til de videnskabelige Grundsætningers absolute Gyldighed. Dersom det derimod er os umuligt at tænke nogen absolut Grænse for Verden i Tid, i Rum, i Energi, og dersom hine Grundsætninger kun ere de ledende Hypoteser for vor Forsken, udelukkes ikke Muligheden af nye Elementers og Kombinationers Opstaaen. Forholdsloven fører os naturligt i denne Retning og stiller os derved overfor Muligheden af Tilværelsens Irrationalitet. Smlgn. herom mine *Filosofiske Problemer.* Kap. II og III. Herefter vil snarest Goethe have Ret, naar han siger: »Neu ist immer die Erfahrung«. — Hos Nietzsche er Læren om Gentagelsens Nødvendighed ikke konsekvent. Ti han lægger i sin Erkendelsesteori stor Vægt paa, at Identitetsprincipet og de andre Grundsætninger ere vor Villies Postulater, ndtrykke vort Ønske om at bringe Naturen i vor Magt. Det er os, der lægge Identitet ind i Naturen. »Man soll die Nöthigung, Begriffe, Gattungen, Formen, Zwecke, Gesetze zu bilden (»eine Welt der identischen Fälle«), nicht so verstehen, als ob wir damit die wahre Welt zu fixiren im Stande wären; sondern als Nöthigung, uns eine Welt zurecht

zu machen, bei der unsre Existenz ermöglicht wird: — wir schaffen damit eine Welt, die berechenbar, vereinfacht, verständlich u. s. w. für uns ist.« *(Der Wille zur Macht.* Aphor. 279). Naar Nietzsche antager, at der ikke i Virkeligheden gives identiske Tilfælde, maa han konsekvent opgive Troen paa absolut Gentagelse. Erfaringen viser jo ogsaa kun en Tilnærmelse til absolut Identitet og Gentagelse. Nietzsches Metafysik og hans Erkendelsesteori stemme ikke overens. Han polemiserer jo desuden undertiden mod Naturvidenskaben, fordi den indfører Lighed for Loven i Naturen!