HARALD HØFFDING

RELIGIØSE TANKETYPER

[*fleuron*]

GYLDENDALSKE BOGHANDEL · NORDISK
FORLAG · KØBENHAVN · MCMXXVII

COPYRIGHT 1927 BY GYLDENDALSKE
BOGHANDEL NORDISK FORLAG · COPENHAGEN

—

PRINTED IN DENMARK
GYLDENDALS FORLAGSTRYKKERI
KØBENHAVN

INDHOLD

Side *[5]*

Fortale (1927) 7

Filosofiske Synspunkter (1923) 9

Om min Forfattervirksomhed (1923) 17

Platon om Kunst og Religion (1924) 41

Giordano Bruno (1922) 50

Spinoza (1927) 59

Pascal og Kierkegaard (1923) 70

Sibbern og Kierkegaard (1923) 98

Filosofi og kirkelig Rationalisme (1922) 112

En moderne Buddhist (1926) 117

„Bakkehus og Solbjerg“ (1924) 126

„De Vises Sten“ (1923) 136

„For aaben Dør“ (1926) 147

„Den grønne Mark“ (1926) 154

Shakespeare: „Stormen“ (1926) 158

[7]

FORTALE

Denne Bog indeholder en Række Foredrag og Afhandlinger fra de seneste Aar. Jeg har følt Trang til at prøve endnu engang at belyse Spørgsmaalet om Forholdet mellem Tanke og Tro, der har sysselsat mig fra min Ungdom. I min „Religionsfilosofi“ har jeg givet den Besvarelse af Spørgsmaalet, jeg har været istand til at give. Der er efter min Overbevisning kun tre Veje, ad hvilke det religiøse Problem kan belyses, en erkendelsesteoretisk, en psykologisk og en etisk Vej, alle tre Veje hver for sig igen belyste af, hvad Religionshistorien kan lære os. I den Bog, jeg her forelægger, har jeg, som Titelen antyder, fremdraget nogle Typer paa Tanker om Religion, saaledes som de til forskellige Tider er fremtraadt hos Tænkere og Digtere.

Som Indledning til de historiske Fremstillinger giver jeg i de to første Stykker en kort Redegørelse for min egen filosofiske Opfattelse, der naturligvis ligger til Grund baade for Valget af Typer og for Karakteristiken af dem. Det første Stykke er en Forelæsning, jeg efter Indbydelse fra Universitetet holdt i dets Festsal nogle Dage efter min 80 Aars Fødselsdag, og i hvilken jeg henviste til, at min Filosoferen væsentlig var bestemt ved Ønsket om at udfinde, hvorledes man menneskelig maa stille sig dels overfor Kampen for Tilværelsen, dels overfor den aandelige Arbejdsdeling, der bl. a. synes at tvinge Videnskab og Religion ind paa helt forskellige Veje. Det andet Stykke giver en Oversigt over min Forfattervirksomhed, der kan vise, i hvilket Forhold mit religionsfilosofiske Arbejde staar til mine andre Arbejder.

Derefter følger Karakteristiker af Tænkere, der har hævdet videnskabelig Forskens Ret ved Forstaaelsen af det religiøse Liv, saavel som af Tænkere, der har ment, at der *[8]* var en skarp, en uovervindelig Modsætning mellem intellektuel og religiøs Interesse. Karakteristikerne af Spinoza og Pascal udgør de vigtigste Afsnit i Bogen. Det skyldes en Opfordring fra et fransk filosofisk Tidsskrift, at jeg kom til at anstille en Sammenligning mellem Pascal og Kierkegaard, hvilken sidste med en vis Ret kan betegnes som den danske Pascal. Den sammenlignende Metode har her vist sig gavnlig til Belysning af vor store religiøse Tænker. Allerede tidligere har jeg anvendt denne Metode i en lille Afhandling om Kierkegaard og Nietzsche (i tredie Bind af mine mindre Arbejder). Ogsaa

Afhandlingen om Sibbern og Kierkegaard er Exempel paa Anvendelse af denne Metode. Og Artiklen om Arthur Pfungst's Forsøg paa at praktisere Buddhisme midt i europæisk Kulturliv kan ses under samme Synspunkt, idet dens Emne danner en Analogi til, hvad Kierkegaard kaldte „moderne Kristendom".

Det har i høj Grad interesseret mig, at nogle af vore Digtere har søgt at gøre sig Rede for den inderlige Forening af Poesi og Religion, der stedse vil gøre sig gældende, hvergang en Tro udvikler sig ad Livets egen Vej.

Naar jeg til Slutning lader Shakespeares Prospero faa Ordet, er det, fordi jeg i ham ser den digteriske Repræsentant for det Højsind, som paa Renaissancens Tid naturlig kom til at staa som den ypperste Karakteregenskab baade i Forholdet til Naturens store Horizonter og skiftende Skæbner, og i Forhold til de Mennesker, vi møder i Kampen for Tilværelsen. Her er en Form for Tro, som stadig vil staa sin Prøve.

Carlsberg d. 18. April 1927.

Harald Høffding.

[9]

FILOSOFISKE SYNSPUNKTER

Forelæsning, holdt paa Universitetet i Anledning af min
80 Aars Fødselsdag.

Det er en stor Ære, Universitetet viser mig ved at opfordre mig til at holde en Forelæsning i Anledning af min 80 Aars Fødselsdag. Paa bedre Maade kunde man ikke hædre og glæde mig.

Det er nu 64 Aar siden, jeg første Gang gik op ad Universitetstrappen. Jeg hørte allerede i min Skoletid Carsten Hauch's Forelæsninger over Folkeviserne, Ewald, Oehlenschläger og Shakespeare. Saa kom mine Studenteraar, i hvilke de modstridende Opfattelser, der gjordes gældende af Filosofer og Teologer, gav mig nok at tænke paa. Og for 52 Aar siden holdt jeg min første Forelæsning som Privatdocent. Siden den Tid har der været en stadig Vekselvirkning mellem min Forelæsningsvirksomhed, min personlige Udvikling og min Forfattervirksomhed. Der er en naturlig Trang til at meddele, hvad man har syslet med i Lønkammeret, og gennem Forsøg paa Meddelelse kan Tanken blive klarere og bestemtere. Jeg har ofte sandet, hvad Zeuthen engang fortalte mig som sin Erfaring, at baade Betydningen og Vanskeligheden af en Tanke ofte først ret kommer frem for os, naar vi forsøger at udtale den. Men naar jeg tænker tilbage paa min Universitetsvirksomhed, mindes jeg dog først og fremmest med Taknemmelighed den Modtagelighed, der vistes overfor, hvad jeg kunde yde, indenfor de forskellige Kredse af Tilhørere — den snevre Kreds af dem, der mere indgaaende vilde orientere sig i Filosofi, den større Kreds af unge Studenter i deres første Aar, og den undertiden nok saa sto-
[10] re Kreds, der hørte mine Aftenforelæsninger. Og saa bragte Universitetsvirksomheden mig gode kollegiale Forhold til andre Universitetslærere, hvoraf ikke sjeldent et varmt personligt Forhold udviklede sig. Den allerstørste Del af mit Liv har været knyttet til Universitetet.

* *
*

Som Emne for denne Forelæsning har jeg valgt et Blik paa de Problemer, der især satte min Eftertanke i Bevægelse, paa de Tankemotiver, der især har været bestemmende for mit Standpunkt.

* *
*

Da jeg begyndte min mere selvstændige Filosoferen, øvede Darwinismen en overvældende Indflydelse paa Sindene. For mit Vedkommende blev min Eftertanke især sat i Bevægelse ved Darwin's stærke Betoning af, at selv de herligste Livsformer maa „kæmpe for Livet", det vil sige, gøre et Arbejde, fyldestgøre visse Betingelser for at kunne bestaa og udvikle sig. Darwin har med Urette i selve Kampen for Livet set en Aarsag til nye Arters Opstaaen. Men det forringer ikke Betydningen af det Billede, han har givet os af Naturen. Naturen fremtræder ikke mere som en Idyl, men som en Verden fuld af Omskiftelser, Brydninger og Kampe.

Det Spørgsmaal maatte da naturligt opstaa: hvorledes gaar det saa det aandelige Liv, som jo dog skal bestaa og udvikle sig indenfor Naturen, og som er underkastet dennes Love? Hvorledes kan da under denne Omskiften, der blot bestemmes ved Livets og Forholdenes ubønhørlige Krav, de aandelige Goder, Arbejdet i Sandhedens og Godhedens Tjeneste bevare deres Betydning?

Det Svar, jeg mente at finde, og som jeg i en Række Skrifter søgte at begrunde, gik i Korthed ud paa, at det aandelige Liv i Verden selv er en uafbrudt Kamp for at bestaa — *[11]* at det er en Virken, et Arbejde, hvad enten Arbejdet øves med Bevidsthed eller ikke.

Jeg fandt som det aandelige Livs Karaktermærker to Træk, der netop var af Betydning, naar det gjaldt om at hævde sig overfor en Omverden. Det ene Træk er Aabenheden, Modtageligheden overfor det Nye, overfor alle Forandringer. Det andet er, at det Nye bringes i Sammenhæng med vore tidligere Erfaringer, saaledes at der bliver en stadig Vekselvirkning, gennem hvilken snart tidligere Erfaringer berigtiges gennem de nye, snart de nye fortolkes ved Hjælp af de tidligere. Dertil udfordres et indre Arbejde, en Kamp for at overvinde det Kaotiske og Mangfoldige, der kan sprede, saavel som det Tilvante, der kan sløve og blinde. Som det aandelige Livs Grundkarakter staar da en sammenfattende Energi. Energi er Evne til at udføre et Arbejde; Arbejde forudsætter Modstand; og paa det aandelige Omraade bestaar Modstanden i Spredthed og Sløvhed og i den ofte saa skarpe Modsætning mellem det Nye og det Tilvante. Jo fyldigere og mere omfattende et Indhold af Iagttagelser og Erindringer, af Tilskyndelser og af Tilbøjeligheder der optræder, des større Energi kræves der for at holde sammen paa det og forme det til en Helhed.

Paa dette Punkt blev et Studium af Modsætningen mellem sygt og sundt Sjæleliv af stor Betydning for mig. Sindssygdom ytrer sig netop som Sammenhængsløshed eller som enkelte Elementers ensidige Overvægt. Naar Genier ikke sjeldent er sindssyge,

hænger det sammen med, at der hos dem fremvælder en saa stor Fylde af Drifter, Tanker og Billeder, at der kræves en meget stor Energi til at ordne dem og lede dem. Det er ingen Kunst at være Herre over sig selv, naar der ikke er meget at være Herre over.

* *
*

Medens Psykologien har til Opgave at vise, hvorledes det aandelige Liv faktisk ud-
[12] folder sig som et Arbejde for at bestaa, er det Erkendelsesteoriens Opgave at undersøge, hvilke Tankeformer der ligger til Grund, naar der ikke blot spørges om vore virkelige Tanker, men om vore gyldige Tanker, det vil sige, de Tanker, der kan føre til sikker, atter og atter bekræftet Orientering i Tilværelsen udenom os og i os selv. Ogsaa Videnskab er Kamp mod et Kaos og mod det Tilvante, et Arbejde for at komme ud over det Spredte og det Blinde. Det er Filosofiens Opgave at paavise de Grundtanker („Kategorier"), som gør sig gældende i dette Arbejde, baade naar der spørges, og naar der svares. Ofte er for Filosofien Spørgsmaalene interessantere end Svarene. Saadanne Grundtanker fødes og dør som andre Tanker. Det gælder da, støttet til Videnskabernes Historie, at vise, hvorledes baade deres Fødsel og deres Død betinges ved de Krav, den stadig fortsatte Stræben efter Sandhed stiller. I Tankelivet, som overalt, er det ikke de bestemte Former, der bestaar, men de Kræfter, der fører til Formernes Opstaaen og selv kan vedblive at virke under nye Former.

Den Analogi, der saaledes fremtræder mellem Videnskab og Personlighed, idet det paa begge Omraader gælder Kamp mod Kaos, har for mig været af stor Betydning. Det er ikke fremmede Magter, vi giver os i Vold, naar vi vier vort Liv til videnskabeligt Arbejde. Videnskaben er Slægtens Fællesarbejde for at opnaa Orientering i Tilværelsen, ligesom det er den enkelte Personligheds Opgave at orientere sig i sin lille Kreds. Og selve Arbejdet i den lille Kreds kan ikke øves uden Delagtighed i det store Fællesarbejde, i Tilegnelse eller i Medvirken. En Afslutning paa dette Arbejde kan ikke tænkes, saalænge Tilværelsen frembyder nye Sider for os. Og det kunde jo ogsaa være, at Tilværelsen selv ikke nogensinde er færdig en Gang for alle!

* *
*

Skarpest maatte Læren om Livet som en Kamp for Tilværelsen gribe ind paa det
[13] etiske Omraade. Det er da ogsaa blevet sagt, at den voldte „den største Krise, Etiken

til nogen Tid har haft at bestaa“. Gælder det i Livet overhovedet om andet end om at skaffe sig Midler til Selvopholdelse? — Overfor et saadant Spørgsmaal har jeg især gjort gældende, at Selvopholdelse altid betinges ved det Udviklingstrin, hvorpaa man nu engang staar. Der er altid et bestemt Niveau, man vil hævde, og som man ikke vil synke ned under. At det gælder i økonomisk Henseende, viser daglig Erfaring. Men det gælder ogsaa i etisk Henseende. De aandelige Goder, man har Adgang til, vil man ikke udelukkes fra; der kæmpes netop i vore Dage i nødlidende Egne mangen haard Kamp af denne Grund. Det Trin, man staar paa, vil betinge den Maade, paa hvilken Kampen føres. Omvendt kan den Maade, paa hvilken Kampen føres, vise, at man i Virkeligheden ikke stod paa saa højt et Trin, som man mente. — Men naar der nu gives saare mange forskellige Trin, og ikke blot Handlinger, men ogsaa Domme om Handlinger betinges ved dem, hvorledes er saa en almengyldig Etik mulig? Her saa jeg ingen anden Mulighed end at tage sit Stade paa et af disse Trin og undersøge, hvilke etiske Domme der maa fældes ud fra det. Paa bar Grund kan man ikke filosofere, lige saa lidt i Etiken som paa andre Omraader. For mit Vedkommende fandt jeg i den Humanitetsfølelse, der udviklede sig i den antike Oldtids Slutning, uddybedes ved Kristendommen og i det 18de Aarhundrede frigjordes fra dogmatiske Skranker, et Udgangspunkt, det vilde være frugtbart at benytte, for saa dernæst at sammenligne de Resultater, man kom til, med de Resultater, man maatte komme til ud fra andre Synspunkter. En forudsætningsløs Etik gives der ikke.

* *
*

Foruden det naturhistoriske Motiv, der gjorde sig gældende for mig i de hidtil antydede Spørgsmaal, var der ogsaa et kulturhistorisk Motiv, som satte min Eftertanke i Bevægelse. Dette var især Tilfældet ved det religiøse Problem. Brodden i det religiøse *[14]* Problem var for mig fremkommen ved Arbejdets Deling paa det aandelige Livs Omraade. Paa de mest primitive Trin, vi kender, staar Religion som eneste Form for aandelig Kultur. Det forholder sig paa lignende Maade, naar en stor Religion staar i sit første Udspring, saaledes i Buddhismen og Kristendommen i deres oprindelige Former. Da er Religion Et og Alt, bestemmer alle Tanker og alle Opgaver. Senere hen forsøges det maaske — i størst Stil af Katolicismen i det 13de Aarhundrede — at forene al Tidens Kultur til et stort Hele, saaledes at religiøse Idéer giver de afsluttende Synspunkter og løser de sidste Gaader. Men paa intet af disse Trin staar vi nu. Religion er bleven et enkelt Element i Aandslivet, hverken det eneste eller det altbeherskende. Videnskab, Kunst og Moral staar paa deres egne Ben, og Samfundslivet udvikler sig efter sine egne Love. Religionen er ikke længere Ildsøjlen, der leder Menneskehedens Vandring gennem Ørkenen;

den er snarere Ambulancen, som følger bagefter og opsamler de Mødige og de Lidende. Den er Trøsteren, ikke Vejviseren. Ogsaa dette er stort. Og der er ingen anden aandelig Magt til Rede, som kan overtage denne Opgave. Men det betager ikke Problemet dets Brod.

Om nogetsteds saa gælder det her, at hvad der bestaar i Verden, den aandelige som den materielle, ikke er de Former, under hvilke Livet til given Tid fremtræder, men de virkende Kræfter, der har skabt de gamle Former og kan skabe nye. For mit Vedkommende har jeg ment som Kærnen i Religionen paa alle Trin at finde en Trang og Villie til at fastholde Livsværdiernes Bestaaen ud over de Grænser, indenfor hvilke menneskelig Villie kan virke for dem. Man kan gennem Religionernes Historie aflæse, hvad Menneskene til forskellige Tider har sat højest. Og den Trang, der her har virket, kan fremdeles virke, selv efter at de aandelige Vilkaar i væsentlig Grad har forandret sig.

Der gives, som jeg engang har udtalt, et Standpunkt, paa hvilket der gennem Livets Blanding af Tragedie og Komedie, af Sejr og Nederlag, er vundet en Grundstemning,
[15] som paa een Gang har Karakteren af Alvor — formedelst det Store, der er oplevet, og den Smerte, det ofte har kostet — og af Ironi overfor ethvert Forsøg paa i Billeder eller Begreber at ville udtrykke, hvad der i sin Fylde og ved sine Modsætninger sprænger enhver Form, man forsøger at slaa fast. Den Livsanskuelse eller Livsfølelse, som saaledes opstaar, fastholder Forvisningen om en stor Sammenhæng i Tilværelsen, hvad Værdier saavel som hvad andre Emner og Elementer angaar, og kan derfor vende sig spøgende mod Livets Tilskikkelser, fordi de staar magtesløse overfor det Højeste og det Bedste, saavel som mod alle Forsøg paa at udsige det Uudsigelige. — Om man vil give en saadan Tro Navn af Religion eller ikke, er ligegyldigt. Vi mangler maaske et træffende Ord for, hvad der her kan foreligge. Har vi i mange Tilfælde for mange Ord, saa har vi her for faa. Hvad de gamle Religioner angaar, vil deres blivende Værdi, fra et Standpunkt som det antydede, væsentlig bestaa i den store Poesi, gennem hvilken de har formaaet at udtrykke Livets Modsætninger, dets Højdepunkter og dets Dybder. Det er da ogsaa gennem deres Kultus og den Kunst, der er traadt i denne Kultus' Tjeneste, at de endnu den Dag idag har saa stor Indflydelse paa Menneskers Sind.

Jeg har her berørt nogle af de Tankemotiver, der har gjort sig gældende i min Filosoferen. Om Filosofiens Betydning har jeg aldrig tvivlet. Jeg har været i Tvivl om Midler og Veje, endnu oftere om mine Evner til at arbejde i Filosofiens Tjeneste og fyldestgøre de intellektuelle og personlige Krav, Filosofien stiller til sine sande Dyrkere. Men at der

her er Opgaver og Arbejder, der stadig maa tages op, derom har jeg aldrig tvivlet, saa højt der end var fra mit Stade op til Filosofiens store Skikkelser.

Der staar paa mit Arbejdsbord et Fotografi af en Buste af Platon, som en af vore Kunsthistorikere har foræret mig. Naar jeg om Morgenen sætter mig til mit Arbejde foran dette Billede, føler jeg mig ofte uværdig til at regne mig til samme Lav som Platon. *[16]* Platonismens Tid er forbi, og alle „ismer“ vil forsvinde. Men den Tankedrift, der førte Platon til, hele sit lange Liv igennem indtil han døde 80 Aar gammel (en passende Tid at dø i), i stedse fornyet Stræben at søge tilbage til Erkendelsens og Livets Grundtanker, den vil ikke dø. Og den vil kunne røre sig selv i den beskedneste Virken, naar denne er forbunden med Ærlighed og med intellektuel Redelighed.

* *
*

Da jeg for 53 Aar siden havde forsvaret min Afhandling for Doktorgraden, sluttede jeg, efter Skik og Brug, men ikke blot fordi det var Skik og Brug, med at udtale de bedste Ønsker for Universitetet. Dermed vil jeg ogsaa slutte iaften. Maatte dette Universitet, hidtil Danmarks eneste videnskabelige Højskole, vedblive at virke gennem Tiderne og bære Vidne om vort Folks Evne og Villie til at yde Bidrag til Menneskeslægtens intellektuelle Kultur!

[17]

OM MIN FORFATTERVIRKSOMHED

I min første Ungdom levede jeg mig ind i to Tankerækker, der senere skulde stille mig de alvorligste Problemer. Allerede i min Skoletid havde jeg tænkt mig Teologi som mit fremtidige Studium. Men Læsningen af Platon's Symposion i det sidste Skoleaar opfyldte mig med dyb Beundring og bragte mig et Vidnesbyrd om, at der ogsaa paa rent menneskelig Grund kunde opstaa høje og betydningsfulde Tanker. I Løbet af mine Studenteraar fortsatte jeg Studiet af Platon, og dertil kom saa Studiet af den tyske Filosofi fra Kant til Hegel. Modsætningen mellem Teologi og Filosofi blev af de filosofiske Professorer, der dengang virkede ved Universitetet, Rasmus Nielsen og Brøchner, af hver paa sin Vis, meget skarpt betonet. Jeg følte mig da mere og mere delt. Jeg vandrede fra det teologiske Auditorium til det filosofiske, og tilbage igen; de laa hvert i sin Ende af den lange Universitetsgang. Det var en Tid fuld af Pine, og jeg var ofte ved at fortvivle. Men den Forfatter, jeg fordybede mig mest i, var Søren Kierkegaard, og ved hans Hjælp øjnede jeg tilsidst en ny Mulighed. Hans vældige Kamp mod Folkekirken, og overhovedet mod moderne Kristendom, gav endnu Genlyd. Men det var dog især hans filosofiske Skrifter, som fængslede mig. Jeg lærte af ham, at religiøs Overbevisning tilsidst var personlig Erfarings Sag og beroede paa personlig Trang, og derved blev den Opgave stillet mig, at prøve, om den kristelige Tros Indhold virkelig svarede til min egen inderste Trang. Svaret kom først efter en lang Kamp. En Tidlang forsøgte jeg at holde min personlige Tro og min filosofiske Interesse helt ude fra hinanden. Kierkegaard
[18] betragtede jo al videnskabelig Erkendelse som „uvæsentlig" i Forhold til den religiøse Trang. Men denne „uvæsentlige" Erkendelse fik nu stedse mere „væsentlig" Betydning for mig. Dog har Kierkegaard ogsaa paa mere positiv Maade forberedt min senere Udvikling. Han hævdede, at det aandelige Livs formale Ejendommelighed bestod i den Enhed og Koncentration, med hvilken Livsindholdet sammenholdes, og at Maalestokken for et aandeligt Livs Værdi bestaar i Forholdet mellem Indholdets Fylde og den Energi, hvormed Koncentrationen øves. Denne Tanke, der i Filosofiens Historie især repræsenteres af Leibniz og Kant, danner Grundlaget for den Karakteristik, Kierkegaard har givet af de forskellige Maader at tage Livet paa, hans saakaldte „Stadier". Betydningen heraf var mig naturligvis ikke fra først af klar. Først ved et kritisk Studium af Kant og af Positivismen, og især under Forarbejderne til min Fremstilling af Psykologien, gik dens store teoretiske og praktiske Betydning op for mig. Jeg følte mig nu stedse mere som Filosof, og efterat jeg 1870 havde taget Doktorgraden med en Afhandling om „Den antike Opfattelse af Menneskets Villie", begyndte jeg som Privatdocent at læse over Filosofi.

Efterat jeg havde læst over forskellige Afsnit af Filosofiens Historie (især over „ef-

terhegelsk Filosofi i Tyskland“ og over „den engelske Filosofi i vor Tid“) holdt jeg i Efteraaret 1874 en Forelæsning over „Indledning til Filosofien“, i hvilken jeg i al Korthed udviklede den Opfattelse af de filosofiske Problemer og deres indbyrdes Forhold, der havde fæstnet sig hos mig. Og saa begyndte min egentlige Forfattervirksomhed, idet jeg stillede mig den Opgave at behandle hvert Problem for sig. Det korte Program, jeg havde givet i den omtalte Forelæsning, maatte naturligvis under Udarbejdelsen i det Enkelte og ved de nye Studier, jeg foretog, paa mange Maader ændres. Der var et stort Arbejde at gøre paa de forskellige Omraader. Naar jeg nu ser tilbage, kan jeg inddele mit Arbejde i de følgende 40 Aar i tre Perioder. Fra 1875 til 1887 stod Psykologi og Etik i første Række; fra 1887 til 1895 var jeg især beskæftiget med den nyere Filosofis Historie, *[19]* og fra 1895 af har jeg været optagen af Religionsfilosofi og Erkendelsesteori. Erkendelsesteori blev mere og mere for mig den centrale Disciplin i Filosofien. Filosofien er for mig en Stræben efter at sammenfatte det menneskelige Tankearbejde under visse almene Synspunkter, en Stræben, der forberedes indenfor de enkelte Videnskaber, naar disse bliver sig deres ledende Tanker bevidst.

Min „Psykologi paa Grundlag af Erfaring“ udkom i Efteraaret 1882. Bogens Hovedtanke, eller rettere den Hypotese, den søger at begrunde og bekræfte er, at Sjælelivets Grundlov er Syntesens, den sammenfattende Virkens Lov. Begrundelsen af denne Hypotese finder jeg dels i den Maade, paa hvilken Bevidstheden gaar over til Ubevidsthed, og omvendt vaagner fra denne, dels i en Analyse af nogle vigtige sjælelige Fænomener og Processer (Erindring, Sammenligning, Sorg, Tvivl, Beslutning). Og Bekræftelsen finder jeg ved Undersøgelse af de Betingelser, under hvilke Sansefornemmelsen opstaar, saaledes som de belyses af Fechner og den af ham grundlagte Experimentalpsykologi, fremdeles ved Undersøgelse af Forestillingsforbindelse, Fantasi og Følelseslivets og Villieslivets Hovedformer. Syntetisk Energi, Villen i Ordets videste Betydning er for mig det centrale Udtryk for Sjælelivet. Der gøres, saalænge Sjælelivet bestaar, et Arbejde for at holde sammen paa et mere eller mindre rigt Indhold. Følelser er Symptomer paa denne Villen, og Erkendelsen er fra først af dens Tjener, siden maaske dens Herre. I de senere Udgaver er det forsøgt at gennemføre dette Synspunkt med større Konsekvens.

Grundtanken i Bogen har successivt udviklet sig hos mig, fra min første Ungdoms Kierkegaardsstudier gennem mine Kantstudier og gennem Studier over det syge Sjæleliv i Sammenligning med det sunde. — Til den franske Oversættelse af Bogen har Pierre Janet skrevet en Fortale, og da, som sagt, en Sammenligning mellem sygt og sundt Sjæleliv havde været af stor Betydning for Udarbejdelsen af min Hypotese, var det mig *[20]* en særlig Glæde, at Bogen kunde fremtræde paa et Hovedsprog under en fremragende

Psykopatologs Ægide.

Jeg ser meget godt Bogens Mangler (maaske kender jeg dem ikke alle). Men jeg tror, at dens Hovedtanker er berettigede og stedse vil fremkomme paany, maaske i Former, vi nu ikke kan forestille os. Kilderne til psykologisk Indsigt er jo saa mangfoldige (Selviagttagelse, Experimenter, Fysiologi, Psykopatologi, Litteratur- og Religionshistorie o. s. v.), at det allerede nu er vanskeligere at benytte dem alle, end det var, da jeg i Aarene 1876—1882 udarbejdede min Psykologi.

For min Virksomhed som Universitetslærer, især efterat jeg 1883 var bleven Professor, var den psykologiske Betragtningsmaade, jeg havde indøvet, af stor Betydning. Overfor Tidens aandelige Bevægelser var der her et Standpunkt, som kunde møde de forskelligste Retninger med intellektuel Sympati, uden dog at foregribe de afsluttende erkendelsesteoretiske og religionsfilosofiske Tanker. Min gamle Lærer Sibbern (som jeg havde hørt i mit første Studenteraar, men som jeg først senere ret fik Forstaaelse for) udtalte, at ligesom der for Botanikeren ikke gives noget Ukrudt, saaledes gives der for Psykologen intet aandeligt Fænomen, som ikke kan være Genstand for Iagttagelse og Interesse. Før vi fælder en Dom om et aandeligt Fænomens intellektuelle eller etisk-religiøse Værdi, maa vi erkende og forstaa det. Altfor ofte gaar man den omvendte Vej og stempler som Dumhed eller Synd, hvad der dog har sin naturlige Rod i Livets Sammenhæng og ved rigtig Behandling maaske kan naa op i Sandhedens og Godhedens Verden.

Det næste Problem, der optog mig, var det etiske. Allerede 1876 havde jeg udgivet et lille Skrift derom (Om Grundlaget for den humane Etik). Men det forekom mig nu, at
[21] Forudsætningerne for en Etik ikke var tilstrækkelig kritisk undersøgte her. I min Psykologi havde jeg gjort en skarp Forskel mellem Kendsgerning og Værdi (Gyldighed). Det etiske Problem stillede sig nu for mig paa følgende Maade. Ligesom Logik og Matematik beror paa almenmenneskelige Forudsætninger, og ligesom Erfaringsvidenskaben, f. Ex. Psykologien, hviler paa Aarsagsloven, der er alment anerkendt, gives der saa ogsaa alment anerkendte Forudsætninger, paa hvilke Etiken kan bygge, og hvilke er de? Det kostede mig ikke lidet Arbejde, før jeg kom til den Overbevisning, at naar man stiller tilstrækkelig strenge Fordringer til Begrundelsen, gives der ingen Etik, som paa rationel Maade kan paatvinges Alle, saaledes som Tilfældet er med logiske, matematiske og naturvidenskabelige Sætninger. Psykologisk Iagttagelse og historisk Erfaring viser, at menneskelige Handlinger bedømmes ud fra højst forskellige Forudsætninger. Selv om etiske Standpunkter kan være enige i deres Resultater, vil de dog ofte gaa forskellige Veje i deres Begrundelse. Ved logisk Analyse kan vi komme tilbage til de for et enkelt

bestemt etisk Standpunkt ejendommelige Forudsætninger, men selve disse Forudsætninger hænger sammen med psykologiske og historiske Forhold, der ikke paa ganske samme Maade er tilstede paa andre Standpunkter. Jeg fandt visse Hovedtyper, ved hvilke etiske Dommes Forudsætninger kan bestemmes — fra Øjeblikksstandpunktet, Individualitetsstandpunktet, Familie-, Klasse- og Nationalitetsstandpunktet til det universelle Humanitetsstandpunkt. Det var mig umuligt at udlede disse forskellige Standpunkter af „Menneskets Idé" og at tilskrive noget af dem enestaaende Nødvendighed.

Etikens Stilling kan til en vis Grad sammenlignes med Astronomiens Stilling før Newton. Da var ogsaa i Astronomien forskellige Systemer mulige. Jeg véd ikke, om Etiken vil faa sin Newton; hidtil er han i hvert Tilfælde ikke kommen. Ethvert Forsøg paa en Etik maa derfor være klart over sine psykologiske og historiske Forudsætninger. Hvad mig selv angaar, fandt jeg et betydningsfuldt Grundlag for en Etik i den universelle Sympati, den almene Humanitetsfølelse, der udviklede sig i den græsk-romerske Verden, *[22]* især efter Alexanders Tid, og saa, fordybet og udvidet ved den kristelige Menneskekærlighed, dukkede op igen i det 18. Aarhundredes Idéer. Min Opgave var nu at analysere og uddybe dette Grundlag og ud fra det drage Slutninger med Hensyn til menneskelige Handlemaaders og Institutioners Værdi. Hvad der kunde begrundes ud fra dette Standpunkt maatte saa sammenlignes med de Slutninger, der kunde drages ud fra andre Standpunkter (Individets Selvopholdelse, Familie, Nation o. s. v.). „Menneskets Idé" udtrykker sig nu engang for os i forskellige, dels samtidige dels successivt optrædende Typer. Her foreligger, hvad Fichte ud fra sit idealistiske Synspunkt har kaldt en projectio irrationalis. De specielle Vurderinger bestemmes tilsidst ved et Grundmotiv, en Grundværdi. Man kan opstille en borgerlig eller social Moral uden at spørge om Motiverne, men det Etiske angaar nu engang ikke blot Handling, men ogsaa Sindelag. Og hvad Motiverne angaar, maa der skelnes mellem Vurderingsmotiv (Grundværdi) og Handlingsmotiv. De falder ikke altid sammen. Saaledes kan Menneskeligheden som Vurderingsmotiv afføde specielle Handlingsmotiver som Retsfølelse, Tapperhed, Tjenstvillighed o. s. v. Vurderingsmotivet begrunder tilsidst den Værdi, der tillægges de forskellige Handlingsmotiver. Hvad der i ét etisk System er Handlingsmotiv, er maaske i et andet System Vurderingsmotiv, og omvendt.

Den specielle Udarbejdelse af min Etik foretoges paa Grundlag af et psykologisk, historisk og nationaløkonomisk Materiale, som jeg i Aarenes Løb havde samlet. Saa meget som muligt gik jeg ind paa de specielle menneskelige Livsomraader.

Efter min Overbevisning behøves der hverken nogen overnaturlig eller nogen metafysisk Sanktion af Etiken. Den menneskelige Natur, saaledes som vi kender den fra

Erfaringen, frembyder tilstrækkelige Vurderings- og Handlingsmotiver. Min Etik, som udkom 1887, blev dels angreben fra teologisk Side, dels fra visse antiteologiske Sider.
[23] Der er Antiteologer, som mødes i broderlig Forening med Teologerne i den Paastand, at en Etik uden overnaturlig Sanktion og uden metafysisk Grundlag er umulig. Overfor begge Parter hævder jeg, at selv naar man har opgivet den gamle Tro, er alvorligt og positivt Arbejde for etisk Overbevisning og Livsførelse ikke blot muligt, men nødvendigt. — Det er nu 35[1)] Aar siden min Etik udkom, og dens væsentligste Tanker holder jeg endnu fast. Bogen finder ogsaa stadig Læsere baade i Udlandet og herhjemme. — Kun paa enkelte Punkter har jeg i senere Udgaver gjort Ændringer og Tilføjelser.

Efter Fuldendelsen af min Psykologi og min Etik stillede jeg mig den Opgave at give en Fremstilling af den nyere Filosofis Historie. Denne Opgave havde en naturlig Sammenhæng med den Plan om at foretage en Undersøgelse af de filosofiske Hovedproblemer i deres indbyrdes Forhold, som jeg allerede havde fattet 1874, og som stærkt beskæftigede mig.

Som jeg ovenfor har udtalt, spillede græsk Tænken og Livsanskuelse en stor Rolle i min personlige Udvikling. Jeg havde ved den vundet en dyb Overbevisning om Videnskabens og det humane Livs selvstændige Betydning. Og i min Etik havde jeg paastaaet, at vor Etik er den græske Etik, uddybet og udvidet ved de følgende Tiders Aandsliv. Overhovedet ligger græsk Tænken ved Roden af al europæisk Filosofi, og ethvert dybere gaaende Studium maa stedse paany gaa tilbage til den. Jeg har holdt Laboratorieøvelser over Platon's „Stat" og over Aristoteles' „Etik". Men jeg maatte begrænse mig, og for Problemernes Stilling i vor Tid var naturligvis de sidste tre Aarhundreders Filosofi af største Betydning.

I min Bearbejdelse af den nyere Filosofis Historie lagde jeg større Vægt paa Problemerne end paa Systemerne, og jeg søgte mere at karakterisere end at referere. Gennem Karakteristiken kommer man paa naturlig Maade over i Kritiken. Til Karakteristiken hører ogsaa en Undersøgelse af Forholdet mellem Filosofens Personlighed og hans Læ-
[24] re, og flere af de smaa Biografier i min Bog har jeg ret skrevet con amore. Desuden har jeg lagt Vægt paa Filosofiens Forhold til andre Videnskaber, og derfor indtager i min Fremstilling Mænd som Kopernikus, Galilei, Newton, Darwin og Robert Mayer en fremragende Plads, idet deres Forskninger foranlediger betydningsfulde Ændringer i de filosofiske Problemstillinger. — Bogen udkom 1894—1895. Paa enkelte Punkter havde jeg tidligere gjort monografiske Forarbejder (om Kant's filosofiske Udviklingsgang og om Kierkegaard); andre Punkter har jeg senere taget op til monografisk Bearbejdelse (Rous-

[1)] 1927 er det 40 Aar siden,

seau, Spinoza). I Sammenligning med de fleste tyske Fremstillinger har jeg lagt større Vægt paa fransk og engelsk Filosofi i det 19. Aarhundrede. Jeg havde her et Forarbejde i min 1874 udkomne Bog „Den engelske Filosofi i vor Tid". — Senere har jeg skrevet om „Moderne Filosofer" (1903) og om „Henri Bergson's Filosofi" (1914)[1] —

Efter Udgivelsen af mit historiske Arbejde koncentrerede mine Studier sig om Erkendelsesteori og Religionsfilosofi. Et af Forarbejderne til min Erkendelsesteori ligger i en Afhandling om „det psykologiske Grundlag for logiske Domme" (1898). Men foreløbig var jeg især optaget af det religiøse Problem, efterat det en Tidlang ikke havde interesseret mig. Jeg havde ikke tænkt mig at foretage en speciel Undersøgelse af det, ud over de Antydninger, der var givne i min Psykologi og i min Etik. Men nu var Læsning af Biografier bleven min Yndlingslæsning, og jeg kom derved ogsaa til at beskæftige mig med Augustin's „Confessiones". De interesserede mig overordentlig, baade psykologisk og religionshistorisk. Og da jeg nu fordybede mig i tiende Bog, hvor den store Kirkelærer opkaster det Spørgsmaal: Qvid est quod amo, quum deum amo? (Hvad er det, jeg elsker, naar jeg elsker Gud?) — blev det mig klart, at der laa en vigtig Kilde til Forstaaelse af religiøse Fænomener i Selvvidnesbyrd af Personligheder, der, alt imedens de lever helt og fuldt i deres Religion, har Trang og Evne til, i Eftertankens Form at *[25]* klare sig, hvad de oplever i den religiøse Grebetheds Tider. Jeg samlede da en Række af lignende Vidnesbyrd — fra indisk Literatur, fra Middelalderens Mystik, fra Luther og fra Pascal — og analyserede dem psykologisk. Jeg var naturligvis klar over, at man ikke ad denne Vej kan løse det historiske Problem om Religionens Opstaaen. Her er jeg ofte bleven misforstaaet, især af dem, der mener, at naar de har „gendrevet" Hottentotternes Religion, har de „gendrevet" al Religion. Overhovedet lader Spørgsmaalet om Religionernes første Opstaaen sig ligesaalidt direkte besvare som Spørgsmaalet om Sprogets første Opstaaen. Men ad den Vej, jeg slog ind paa, kunde man maaske opdage, hvad der holder Religion oppe, — hvad der, naar den engang er bleven til, giver den dens Magt og Betydning. Og dette er for Filosofen, der vil undersøge Problemets nærværende Stilling, vigtigere end Spørgsmaalet om Kultusformers og Dogmers første Opstaaen. Jeg saa naturligvis ogsaa, at Studiet af Religionernes subjektive og individuelle Side maatte forbindes med et Studium af Religionshistorien. Og her søgte jeg især at efterspore, hvilken Maalestok Religionshistorikerne anlægger, naar de kalder en Religion højere eller lavere end en anden. Ad begge Veje søgte jeg at danne mig en begrundet Formodning, en Hypotese om Religionens Grundlag i dens forskellige Former. Og dermed mente jeg ogsaa at kunne finde Grundlaget for en Forstaaelse af Religionens Stilling i vore Dage

[1] Senere har jeg (se nedenfor) skrevet om Platon og Spinoza.

og for Formodningen om dens Fremtid. — I en Tale ved en Universitetsfest 1897 gav jeg en foreløbig Karakteristik af mit Standpunkt, og i en Forelæsning, som jeg i to Semestre (1899—1900) holdt for Studerende af alle Fakulteter, gav jeg en udførlig Fremstilling af min Opfattelse. I det følgende Aar (1901) udkom saa min Religionsfilosofi.

Enhver kirkelig Teologi har et Indbegreb af religiøse Forestillinger, som den tillægger bogstavelig Gyldighed. Indenfor en og samme Religion kan der dog være forskellige
[26] Meninger om, hvor Grænsen skal drages mellem det Billedlige og det Bogstavelige. Men Filosofien maa underkaste dette Spørgsmaal en principiel Undersøgelse, idet den sammenligner religiøse Forestillinger med de Forestillinger, der dannes paa videnskabelig Grund og efter videnskabelig Metode. Den første Undersøgelse indenfor Religionsfilosofien vil derfor være erkendelsesteoretisk. En Analyse af de Hovedbegreber, med hvilke Religionen opererer, førte mig til det Resultat, at disse Begreber er dannede ved Analogi, og det en Analogi, der ikke — som de Analogier, der i Videnskaben tjener som Arbejdsanvisninger — kan finde Bekræftelse ved nøje Iagttagelse. Religionens Sprog er et Billedsprog, der stammer fra en Tid, da man ingen Forskel gjorde mellem Billede og Tanke. En saadan Forskel kan først gøres, naar der har udviklet sig en strengt prøvende Videnskab. Det er ikke saa meget Videnskabens Resultater som den videnskabelige Metode, den videnskabelige Maade at stille Spørgsmaal paa og at danne Begreber paa, som her er af Betydning. Religionens Spørgsmaal kan hverken stilles eller besvares af Videnskaben, og Religionens Svar er ikke Svar paa Videnskabens Spørgsmaal.

Det er altsaa forskellige Interesser, der fremtræder i Religion og Videnskab. Hvad er da nu den Interesse, vi kalder den religiøse? Dette Spørgsmaal forsøger Religionsfilosofiens psykologiske Del at besvare. Min Bestræbelse gaar ud paa at betragte Religionen som et psykologisk Fænomen. Opgaven er at udfinde, i hvilken Egn af Sjælelivet Religionen har sine Rødder, — hvilken Trang den kan tilfredsstille, — og saa at undersøge Betingelser for denne Trangs fortsatte Bestaaen. Det er her ikke nok at godtgøre, at samme Dogmer læres og samme Kultus øves. Man maa undersøge, hvorledes disse Dogmer og denne Kultus virker paa de forskellige Individualiteter, og især, hvorpaa det beror, at Mennesker atter og atter vender tilbage til dem. Det viser sig da, at baade Dogmer og Kultusformer hænger meget nøje sammen med, hvad der for Menneskene paa det givne Trin er det højeste Værdifulde, Genstanden for deres Ønske og for deres Stræben.
[27] Her melder Begrebet Grundværdi sig igen, og min religionsfilosofiske Hypotese gaar da ud paa, at Religionens Væsen har sin Grund i en Trang til eller et Ønske om, at se Grundværdiens Bestaaen sikret, ogsaa ud over de Grænser, indenfor hvilke menneskeligt Arbejde kan virke for denne Bestaaen. Naar det nu kommer dertil, at de religiøse

Forestillinger ikke kan fastholdes i deres bogstavelige Betydning, saa maa Trangen til at fastholde det Værdifuldes Bestaaen søge Udtryk i Symboler, i Livspoesi, d. v. s. i en af Livet selv fremvoxende Poesi. Idealet vilde være, at enhver enkelt frembragte sine egne Symboler. Men det vil ogsaa fra den Enkeltes Standpunkt være berettiget, ved uvilkaarlig Tydning at genfinde de Tanker, hans Livserfaring har ført ham til, i de overleverede religiøse Forestillinger. Langt flere end de, der er sig det klart bevidst, har gjort Overgangen fra Dogmetro til Livspoesi. Man tager af den religiøse Overlevering, hvad man behøver og lader det øvrige ligge. Dette gør enhver Kirke og ethvert religiøst Parti. Ad den Vej er moderne Kristendom bleven til en anden Religion end Urkristendommen, idet den faktisk har ladet væsentlige Forudsætninger, der afgørende bestemmer de ældste Kristnes Etik, falde, for at lempe sig efter de nye historiske Forhold.

Det er for mig stedse mere en rent psykologisk Interesse, der fører mig til Beskæftigelse med det religiøse Problem. Jeg finder dér, hvor man kan vinde et Indblik i dybt religiøse Personligheders indre Liv, en Rigdom i Stemningen, en Storhed i Fantasien, en Lidenskab i Villien, der ikke blot er en tiltrækkende og betagende Genstand for Psykologen som saadan, men ogsaa foranlediger ham til at spørge, om Kræfter som disse kan forsvinde af det menneskelige Aandsliv, uden at nye sjælelige Kræfter danner en virkelig Erstatning for dem. Ideen om psykiske Ækvivalenter, der allerede dukker op hos Platon, fører til at søge nye Kilder til Begejstring og indre Grebethed. Og denne Søgen er egentlig selv religiøs, da den motiveres ved en Trang til at se Værdierne bevarede.

Undertiden har jeg fremsat det religiøse Problem paa følgende Maade. Er Religion et Organ eller er den en Svulst? Hvis den er et Organ, saa kan det være livsfarligt at operere den bort, selv om den skulde høre til de 107 overflødige Organer, vi ifølge Metchnikoff endnu besidder. Spørgsmaalet kan kun være, om den vedblivende kan faa Næring, og om dens Funktioner kan bevares gennem Øvelse, eller om den dør bort af Mangel paa begge Dele. Hvis den er en Svulst, vil et Forsøg paa at operere den bort kunne foranledige et saadant Blodtab, at Livet staar i Fare; sikrere vilde det være at underbinde den, saa at den kan dø af Mangel paa Næring. — I begge Tilfælde er det fremtidig Erfaring, der maa bringe Afgørelsen.

Denne sidste Betragtning fører over til den etiske Del af Religionsfilosofien, som dels undersøger Muligheden af en Konflikt mellem Etik og Religion (nemlig hvis Troen paa Værdiernes Bestaaen afholder fra at arbejde for at frembringe og bevare Værdier), dels drøfter det Spørgsmaal, hvorvidt Troen paa Værdiens Bestaaen kan yde Styrke og Magt til etisk Arbejde. —

Der gives ikke andre religionsfilosofiske Synspunkter end de tre angivne, det erken-

delsesteoretiske, det psykologiske og det etiske. En særlig religionsfilosofisk Metode gives der ikke. —

I en Afhandling, jeg har kaldt „Forord og Efterskrift til min Religionsfilosofi“, og som findes i andet Bind af mine „Mindre Arbejder“, har jeg forsøgt at belyse min Stilling til det religiøse Problem som Filosof og som Menneske. Ogsaa i „den store Humor“, der siden skal omtales, belyses denne Stilling. Som Filosof har jeg kun at gøre med Videnskabens og Livets almene Principper; som Menneske har jeg at gøre med den specielle Nuanceren og Anvendelse af disse Principper, hvortil min Livsgerning og mine personlige Erfaringer har ført mig. Jeg tror, at Filosofen og Mennesket hos mig er traadt hinanden nærmere i Løbet af Livet, og at Ingen af dem har taget Skade deraf. — Jeg henviser særlig til Afsnittet „Tragik og Humor“ i Humorbogen, som det klareste og dy-
[29] beste Udtryk, jeg har kunnet give for det Omraade, hvor min Filosofi og min personlige Livserfaring møder hinanden.

Erkendelsesproblemet havde indirekte gjort sig gældende i alle mine Skrifter. I Psykologien havde jeg meget skarpt markeret Forskellen mellem det psykologiske og det erkendelsesteoretiske Synspunkt. I Etiken havde den strenge Fordring om videnskabelig Begrundelse ført mig til Tvivl om en rationel Etik. I Religionsfilosofien laa erkendelsesteoretiske Synspunkter til Grund for Benægtelsen af Religionens intellektuelle Betydning. I Indledningen til „Den nyere Filosofis Historie“ havde jeg opstillet Erkendelsesproblemet som det centrale Problem overfor det psykologiske, det etisk-religiøse og det kosmologiske (metafysiske) Problem. I et Universitetsprogram (1902) gav jeg en foreløbig Undersøgelse af de filosofiske Hovedproblemer i deres indbyrdes Forhold. Efter disse og andre Forarbejder udkom saa 1910 „Den menneskelige Tanke, dens Former og dens Opgaver“.

Bogen opsøger først Tankelivet i dets uvilkaarlige Former. Allerede i det uvilkaarlige Tankearbejde kan de Tankeformer spores, der i den videnskabelige Tænken uddannes videre, specialiseres og gennemføres med større Nøjagtighed og Konsekvens. Efterat der ved Undersøgelser af de uvilkaarlige Tankefunktioner har vist sig Mulighed for en Erkendelse, gælder det at finde de bestemte Former, ved hvilke virkelig Videnskab kan vindes. Mulighedens Rige er større end Virkelighedens. Her gælder Wallenstein's Ord: „Eng ist die Welt, und das Gehirn ist weit“. Det er Videnskabernes Historie, som viser os de Tankeformer, i hvilke sand Erkendelse kan vindes. Disse Former, de saakaldte Kategorier, er ikke de samme til alle Tider. Det var Kant's skæbnesvangre Vildfarelse, at han troede én Gang for alle at kunne opstille et Kategorisystem. Kategorierne opstaar sporadisk, men kan saa bagefter samles og ordnes, f. Ex. saaledes, at der skrides frem

fra de mest omfattende til de speciellere. Jeg begynder min Kategorilære med Begrebet *[30]* Syntese og det korrelate Begreb Relation; disse to Begreber aabner Rækken af de fundamentale Kategorier, der lægger sig for Dagen i al Tænken, den førvidenskabelige saavel som den videnskabelige. Derfra gaas over til de formale Kategorier (Identitet; Grund og Følge o. a.), der ligger til Grund i Logik og Matematik, og derfra til de reale Kategorier (Aarsag, Totalitet, Udvikling), som ligger til Grund i al Erfaringsvidenskab, og derfra igen til de ideale Kategorier (Værdibegreberne), der lægger sig for Dagen i Æstetik, Etik og Religionsfilosofi. Overgangen fra de reale Kategorier til de ideale finder jeg deri, at enhver Vurdering forudsætter et Forhold til en Totalitet (hvad enten denne udgøres af et enkelt Øjeblik eller et helt Personlighedsliv, af et enkelt Individ eller et større eller mindre Samfund). — Ligesom Kategorierne opstaar, kan de ogsaa dø; saaledes betragter jeg f. Ex. „Substans“ som en hendøende Kategori.

Kategorilæren kan kaldes en deskriptiv Erkendelsesteori og staar som saadan mellem Psykologien og Videnskabshistorien paa den ene Side, Drøftelsen af de filosofiske Problemer paa den anden Side. Problemerne opstaar ved Kategoriernes Forhold til de faktisk givne Emner, der ikke er blotte Produkter af visse intellektuelle Funktioner. Tydeligst viser dette sig ved Erkendelsesproblemet. Kan vore Erkendelsesformer afledes af de givne Emner, eller har de, saa meget de end betinges og specialiseres ved Emnerne, deres sidste Grund i den menneskelige Aands Struktur (som dog ikke behøver at være uforanderlig)? Her vil, som jeg forsøger at vise, den af Kant grundlagte Kriticisme stedse hævde en Førsteplads i den erkendelsesteoretiske Diskussion, fordi den kan anvende den analytiske eller regressive Metode til Udfindelse af Erkendelsens Former og Principer. En saadan Undersøgelse ligger baade til Grund for Dogmatisme, Empirisme, Pragmatisme og Postulatsteori. Kun Analyse af vor Erkendelse og dens Betingelser kan lære os, hvad der skal opstilles som Dogme, som Erfaring, som Økonomi eller som Postulat.

I et af sine Breve omtaler William James mig som „god Pragmatist og Pluralist“. Det *[31]* beror paa en Misforstaaelse. Pragmatisk („økonomisk“) Betragtning af Videnskaben har for mig kun historisk Interesse, nemlig som Belysning af de Motiver, der har ført til Videnskab, ikke som Begrundelse af Videnskabens Gyldighed. Og blandt disse Motiver giver jeg den rent intellektuelle Interesse den første Plads, medens de fleste Pragmatister ikke udtaler sig tilstrækkelig tydelig paa dette Punkt. Og Pluralismen er for mig en Modstand, der skal overvindes; den stiller en Opgave; men er ingen Løsning og gør (som i vor Literatur Herbert Iversen klart saa) al Løsning, endog al Stræben efter Løsning, umulig. — James, som jeg fra mit Ophold i Amerika erindrer med hjerteligt Venskab, har sluttet

for meget af den Enighed, med hvilken vi begge stod overfor det Absolutes Metafysik. Dog havde jeg i Amerika to Gange Lejlighed til i James' Nærværelse at udvikle mine filosofiske Synspunkter. De to Foredrag sammenarbejdedes, efter James' Forslag, til en Afhandling i et amerikansk filosofisk Tidsskrift. De er trykt paa Dansk i tredie Bind af mine „Mindre Arbejder" under Titel „En filosofisk Bekendelse". —

Det kosmologiske (metafysiske) Problem opstaar, naar det Spørgsmaal opkastes, om der kan vindes en videnskabelig Verdensanskuelse. Vanskeligheden herved er den, at hele Tilværelsen aldrig er given som Emne for vor Tænken. Stedse er det en enkelt Del eller Side af Tilværelsen, vi lægger til Grund; „hele Tilværelsen" opfattes saa i Analogi med det saaledes til Grund lagte „Urfænomen". Verdensanskuelsernes Historie er saaledes Urfænomenernes Historie. Indenfor vor Erfaring kan Analogi være et godt Erkendelsesmiddel, idet vi ved dens Hjælp belyser det ene Erfaringsomraade ved Hjælp af det andet. Men Tilværelsen som Helhed ligger ikke afsluttet for os, og selv om dette kunde tænkes, vilde vi dog ikke kunne karakterisere den gennem Sammenligning med andre Emner. I Valget af Urfænomen, af den Del eller Side af Tilværelsen, fra hvilken
[32] man slutter til Helheden, og i den Maade, paa hvilken Analogien anlægges og gennemføres, kundgør sig uvilkaarlig Tænkerens individuelle Personlighed, og ethvert Forsøg paa en Verdensanskuelse vil derfor ligge paa Grænsen mellem Videnskab og Kunst. Det kosmologiske Problem opfattes da ogsaa mere og mere som et Grænseproblem, og Behandlingen af det vil kun have filosofisk Værdi, naar den forberedes ved grundigt erkendelsesteoretisk Arbejde. Men der vil sandsynligvis altid gives Aander, hvis intellektuelle Expansionstrang hverken kan tilfredsstilles ved religiøse Billeder eller ved videnskabelige Begreber.

I Afsnittet om Vurderingsproblemet giver „Den menneskelige Tanke" dels en rent principiel, dels en udførligere Fremstilling af de Synspunkter, der ligger til Grund for min Etik og min Religionsfilosofi. —

Naar jeg i al Korthed skal angive min Plads overfor de filosofiske Retninger, maa jeg først lægge Vægt paa, at Erkendelsesproblemet stedse mere og mere er blevet det centrale Problem for mig. Egentlig forfølger jeg i min Behandling af andre Problemer tilsidst dette Problem i dets forskellige Forgreninger. Kant's store Spørgsmaal om Muligheden af Erkendelse, særlig af Erfaring, har ogsaa været afgørende for mig. Jeg har lært meget af Positivismen, baade i dens franske og i dens engelske Form, og min Opfattelse kunde kaldes en kritisk Positivisme, fordi jeg lægger stor Vægt paa Erfaringens Indhold, alt imedens jeg ser et Problem i selve Begrebet Erfaring. Og jeg har lært meget af Spinoza, men min Enhedslære, min Hævden af Verdens Enhed og Lovmæssighed er

ikke dogmatisk som Spinoza's; den er en kritisk Monisme. — Men alle saadanne -ismer har meget lidt at sige.

Jeg har forsøgt at filosofere saaledes, at jeg fastholdt Filosofi som et selvstændigt videnskabeligt Omraade. Den virker for Klarhed og Selvbesindelse i den aandelige Verden, med aaben Sans for alle Sider af Livet, i den Overbevisning, at kun klar Tænken kan lade Livets Fylde komme til dens Ret, skønt denne Tænken selv ikke kan træde istedetfor *[33]* den Livsfylde, indenfor hvilken den søger at orientere sig. Jeg har en inderlig Overbevisning om Filosofiens Betydning som et uundværligt og stadig virkende Element i det aandelige Liv.

I mit 72. Aar tog jeg min Afsked fra Universitetet og kunde nu ganske hellige mig Udarbejdelsen af forskellige Ideer og Udkast, der endnu ikke havde antaget bestemte Former. Kort forud havde Videnskabernes Selskab valgt mig til Beboer af en „Æresbolig", som Grundlæggeren af Carlsbergfondet havde stillet til Selskabets Disposition. I en skøn Bolig med en stor Have fandt jeg et godt Arbejdssted. I de Aar, jeg har boet her, er det tre Arter af Arbejder, der har lagt Beslag paa mig: psykologiske, erkendelsesteoretiske og filosofihistoriske.

Det havde længe været mit Ønske at udføre et Arbejde paa den beskrivende og analyserende Psykologis Omraade, hvor der efter min Opfattelse endnu var meget at gøre. Den experimentale Psykologi havde efter sin Natur hovedsagelig beskæftiget sig med Sjælelivets elementære Fænomener. Men det er af en stor Betydning for det aandelige Liv, at der ogsaa indenfor de højere, mere komplicerede og totaliserede sjælelige Tilstande, i hvilke netop vort Sjælelivs inderligste Tendenser fremtræder, eftervises klar og bestemt Sammenhæng. Og det gælder ikke blot om at finde Sammenhæng. Det er ogsaa vigtigt at karakterisere de Forskelligheder og Modsætninger, der her kan gøre sig gældende. Jeg havde særlig længe beskæftiget mig med Begrebet Humor. I min Psykologi havde jeg ganske kort beskrevet Humor som en særlig Form af Følelsen ved det Latterlige, og jeg havde fremstillet Haan og Humor som de store Modsætninger paa dette Omraade. De fleste Latterfænomener ligger mellem disse to Modsætninger. Nu ønskede jeg at undersøge Humor nærmere, og jeg kom nu til at betragte den som en af de Følelser, i hvilke Livet kan ligesom opsummere sig for den Enkelte, — som en Art højere Livsfølelse, der er bestemt ved Forholdet mellem et alvorligt Grundlag (der kan *[34]* være af forskellig Beskaffenhed) og Livets mangehaande Onder, Smaating og Urimeligheder. I daglig Sprogbrug forstaar man ved Humor alslags mere eller mindre vittig Spøg; det er, hvad jeg kalder „den lille Humor". Men jeg vilde beskrive „den store Humor", der forudsætter et dybt Erfaringsgrundlag i Følelseslivet, medens Forgrunden fin-

der Udtryk i Latter, eller dog i Smil. Det var tillige min Opgave at bestemme Forholdet mellem Humor som Livsfølelse og den religiøse Følelse. Her havde Kierkegaard i sin ivrige Stræben efter at hævde skarpe Forskelle stillet Humoren paa en altfor lav Plads. Det Afsnit, i hvilket jeg behandler dette Punkt, nemlig Kapitlet om „Tragik og Humor", betragter jeg selv som det vigtigste i Bogen og tillige som det klassiske Udtryk for min egen Totalfølelse overfor Livet. — Metoden i denne Bog er, ligesom i min Religionsfilosofi, psykologisk-historisk. Jeg fandt bl. a. her en velkommen Lejlighed til at udtale min Beundring for to af de største Skikkelser, jeg kender, den ene tilhører Tankens Verden, den anden Poesiens Verden: Sokrates og Shakespeare. — I Bogens sidste Afsnit („Humor og Filosofi") mener jeg at have henledet Opmærksomheden paa en vigtig Sag, nemlig Forholdet mellem en Forskers Sindstilstand, medens han er optagen af intellektuelt Arbejde, og medens han bevæger sig i det daglige Livs Forhold. Man kan ikke uden videre slutte fra en Forskers videnskabelige Karakter til hans Sindstilstand under det daglige Livs smaa og store Begivenheder.

Et andet psykologisk Arbejde udgav jeg 1918 under Titel af „Oplevelse og Tydning". Min Ven Théodore Flournoy i Genève havde nogle Aar iforvejen udgivet nogle meget interessante Optegnelser af en Dame, der havde spurgt ham til Raads angaaende sin sjælelige Tilstand. Der kundgjorde sig i hendes indre Liv en skarp Modsætning mellem Oplevelser af den mest ophøjede og ideelle Art og andre Oplevelser af den mest
[35] sanselig-lidenskabelige Art. Ofte antog hine første Oplevelser Karakteren af Ekstaser. I sine sunde Øjeblikke stod den psykologisk forstaaende Dame frit og klart overfor disse højest forskellige Oplevelser. Navnlig havde hun ikke den hos Mystikere, især i tidligere Tider, hyppige Tilbøjelighed til at betragte ekstatiske Oplevelser som Aabenbaringer af Bibelens og den kirkelige Traditions guddommelige Skikkelser, og heller ikke i selve Visionerne vævede saadanne Forestillinger sig ind. I denne Henseende dannede hun en interessant Modsætning til den spanske Nonne Sta Teresa (16. Aarh.), med hvem jeg under Forarbejderne til min Religionsfilosofi havde beskæftiget mig, og i hvis Skrifter jeg nu paany fordybede mig. Min Afhandling søger at vise, hvor forskellig Oplevelser, der rent psykologisk er af samme Art, tydes under forskellige historiske Forudsætninger og af forskellige Personligheder. Jeg fandt her et Exempel til Belysning af Grundtanken i min Religionsfilosofi. Og tillige fandt jeg her en Analogi af erkendelsesteoretisk Interesse. Ti ogsaa Videnskaben er en Tydning af givne kvalitative Oplevelser, og heller ikke her maa Oplevelse og Iagttagelse forvexles med Tydning, eller omvendt. — I Bogen indeholdes desuden forskellige, især religionsfilosofiske Afhandlinger, paa hvilke Titlen nogenlunde passer.

Mine erkendelsesteoretiske Arbejder fra de senere Aar bestod i speciellere Undersøgelser af forskellige i „Den menneskelige Tanke“ opstillede Begreber. Først behandlede jeg Begrebet Totalitet (1917). Dette Begreb spiller en Rolle ved al Eftertanke. Enten gaar Eftertanke ud fra en given Totalitet, hvis Elementer den søger at udrede, eller ogsaa søger den af en given Mangfoldighed at danne en ny Totalitet. Hvor Totaliteter af sig selv frembyder sig, opløser vi dem; men naar der er givet et Kaos, stræber vi at forvandle det til en Totalitet. Mit Motto var et Epigram af Goethe, i hvilket han kalder Livet „einen wahren Schein“ og „ein ernstes Spiel“. Totalitet (Atom, Organisme, Personlighed, Samfund) er et Skin og fører til en blot Tankeleg, naar man i den ser noget én Gang for *[36]* alle afsluttet, eller naar man i den ikke ser en Opgave, men en Forklaring. Men der er Sandhed i Skinnet, og Alvor i Legen, naar vi søger de Love, efter hvilke mangfoldige Elementer samvirker til et Hele.

Denne Tankegang blev fortsat i en Afhandling om Begrebet Relation (1921). Det er i de to Afhandlinger de to første og mest fundamentale Kategorier, Syntese og Relation, jeg behandler. Baade naar vi analyserer Totaliteter, og naar vi søger at danne Totalitet af en Mangfoldighed, gælder det at paavise bestemte Forhold — indenfor den givne Totalitet eller mellem de mangfoldige Elementer. En Totalitet forstaaes ved Forholdet mellem dens Dele, og et Kaos bliver overvundet ved Paavisning af bestemte Forhold mellem de tilsyneladende isolerede Elementer. Vi tænker i Relationer. Vor Tanke er som en Passer, hvis ene Ben nu staar fast, medens der søges et Sted for det andet Ben, og vor Erkendelse svarer til Forholdet mellem de to Stillinger. Kan vi ikke finde nogen Stilling for det andet Ben, ender vi i et Problem, maaske i et uløseligt Problem. I Afhandlingen paavises dette nærmere for de forskellige Grupper af Kategorier og for de forskellige Hovedproblemer. Lejlighedsvis udtales, at hvis Einstein's Hypotese er rigtig, ligger der i den et nyt Eksempel paa Relationsbegrebets Betydning, en Videreførelse af visse ved Kopernikanismen fremkaldte Tanker. Ganske særlig udvikles tilsidst Relationsbegrebets Betydning for Etiken[1)].

Ved mine filosofihistoriske Arbejder fra de senere Aar har jeg kunnet gøre Brug af Optegnelser og Samlinger, som stammede fra Forberedelserne til mine Laboratorieøvelser. Jeg havde ofte gennemgaaet Spinoza's Hovedværk med ældre Studerende. Jeg vilde kunne sige med Lessing, at naar jeg skulde kalde mig efter Nogen, vilde jeg kalde mig efter Spinoza. Naturligvis ikke i den Forstand, at jeg skulde være en Tilhænger af hans System. Men til flere af hans Grundtanker er jeg kommen ad min egen Vej, og *[37]* det dybe filosofiske Sindelag, der besjæler hans Tænken, gør ham til et stort Forbillede

[1)] Senere har jeg (i Videnskabernes Selskabs filosofiske Meddelelser) behandlet endnu et Begreb, der spillede en Rolle i „Den menneskelige Tanke“, men trængte til videre Udførelse, „Begrebet Analogi“. (1922).

for alle Tænkere. Jeg ønskede nu at lette Forstaaelsen af hans Hovedværk ved at give en sammenhængende Analyse af dets Indhold og derigennem en Karakteristik af hans Filosoferen. „Spinoza's Ethica. Analyse og Karakteristik" udkom 1918, ligesom de to erkendelsesteoretiske Afhandlinger i Videnskabernes Selskabs Publikationer. —

Af andre filosofihistoriske Arbejder fra disse Aar nævner jeg „Bemærkninger om den platoniske Dialog Parmenides" (Videnskabernes Selskabs filosofiske Meddelelser. 1920). Mit Resultat af en Undersøgelse af denne mærkelige Dialog er, at den i første Del givne Kritik af den platoniske Idelære ikke blot rammer den, men al systematisk Metafysik, og at den anden Del indeholder saa meget ufærdigt og uklart, at maaske her et efterladt Udkast er udgivet af uforstaaende Disciple. Hvad der her interesserede mig, var den forskellige Stilling, som Begrebet „det Pludselige" indtager i Idelæren, hvor Springet fra den ene Ide til den anden staar som ubegribeligt, og i Læren om Eros i „Symposion" (Platon's vigtigste Bidrag til Psykologien). Logisk betragtet bestaar der hos Platon en skarp Forskel mellem de forskellige Ideer, men for Platon som Psykolog stod en lovmæssig bestemt Udviklingsgang fra sanselig Higen til det højeste Trin af aandeligt Liv som mulig, og „Pludseligheden" udtrykker kun Fuldendelsens Modsætning til Forberedelsen. Platon som Psykolog har korrigeret ham selv som Erkendelsesteoretiker.[1)]

Et tredie historisk Arbejde fremkaldtes ved Opfordringen til at skrive en Bog om „Ledende Tanker i det 19. Aarhundrede" til den Samling af Værker over det 19. Aarhundredes Kultur, som Gyldendals Forlag og et svensk Forlag udgiver paa Dansk og Svensk.
[38] Jeg opstillede her den Hypotese, at det 19. Aarhundrede var Erfaringsbekræftelsens, Specialiseringens og den tekniske Anvendelses Tid. Det 17. og det 18. Aarhundredes store teoretiske og praktiske Ideer underkastedes Erfaringens, Experimentets og Livets Prøvelse. Det 19. Aarhundredes moralske Karakter er dets Troskab mod Fortidens store Tanker. Den sande Troskab bestaar ikke i at sværme i den ideale Verden, der aabner sig for os, men i med Udholdenhed at omsætte den til Virkelighed og gennemarbejde den i det Enkelte. Som Motto kunne man bruge Opfordringen til Gudesønnerne i „Faust":

> Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
> befestiget mit dauernden Gedanken!

Jeg søgte at vise, at Kant's Filosofi ligger til Grund for Aarhundredets to Hovedretninger, Romantik og Positivisme, og at Kritiken af disse to Hovedretninger i Aarhundredets sidste Del førte til Genoptagelse af Erkendelsesproblemet som det centrale filosofiske Problem, — at Naturvidenskabens største Bedrifter (Paavisningen af Energiens Bestaaen og af det organiske Livs naturlige Udvikling) var Gennemførelse af Tanker,

[1)] Senere har jeg sammesteds udgivet en Afhandling om „Platons Bøger om Staten".

der allerede var udtalte i 17. og 18. Aarhundrede, — og at Aarhundredets største sociale Fænomener, de store Arbejderorganisationer, var en Gennemførelse af det 18. Aarhundredes Frihedstrang, da Frihed konsekvent ogsaa maa være Frihed til Association. Paa det religiøse Omraade fremtraadte et analogt Træk i Fordringen om, at religiøse Forestillinger, i hvilken Retning de saa gaar, skal være Udtryk for personlig Erfaring og for de enkelte Individers ærlige Tilflugt.

Af en fremragende dansk Naturforsker er det blevet indvendt mod min Opfattelse, at den undervurderer Naturvidenskabens Betydning. I den Anledning maa jeg gøre opmærksom paa, at min Opgave er at tale om de ledende Tanker, og disse peger afgjort tilbage til de foregaaende Aarhundreder. De tre sidste Aarhundreder danner et storartet Hele, hvis Perioder supplerer hverandre. Om Fremtiden vil blive en Fortsættelse af det aandelige Arbejde under Ledelse af de samme Grundtanker, eller om der vil opdukke *[39]* helt nye Principer for Teori og Praxis, kan kun Fremtiden selv lære. Tankearbejdet kan være lige stort i Gennemførelsens som i Grundlæggelsens Periode.

Det har været mit Livs store Lykke, at jeg har kunnet hellige mig til filosofiske Studier. Hvad har da Filosofien været for mig? — Overfor den Tvivl og den Taage, der plagede mig i min første Ungdom, har jeg vundet Klarhed over, i hvilken Retning de store Opgaver for Tænken og Handlen ligger, og hvorledes der maa arbejdes paa deres Løsning (hvad enten denne er mulig eller ikke). I selve Tankearbejdet har jeg fundet den bedste Hjælp mod Mismod og tungt Sind. Som Spinoza har jeg erfaret, at Vanskeligheder og Bekymringer forsvandt, naar jeg blot kunde fordybe mig i Eftertanke (modo possem penitus deliberare!). Men Filosofien har dog ikke blot været mig et Husmiddel. Den kan nu engang ikke være et Husmiddel, naar den blot er et Husmiddel. Jeg har vundet Ærefrygt for Tankens Verden, hvorsomhelst den aabenbarer sig under Tidernes Kamp og Uro og peger hen imod de store Opgaver for vor Stræben. Jeg tror mere paa Idealer end paa Ideer. Naar vi ikke kommer ud over stadig Stræben, kunde dette maaske finde sin Forklaring deri, at Tilværelsen selv ikke er færdig. Om den Del af Verden, der rører sig i Menneskelivet og i Mennesketanken, gælder det i hvert Tilfælde.

Jeg har den Tro, at Filosofi ogsaa i Fremtiden vil staa som et nødvendigt Element i aandelig Dannelse. Den betinger en aandelig Horizont, som ingen speciel Uddannelse, intet specielt Fag kan give, men til hvilken ethvert Fag kan give sit Bidrag. Og en Ting gives der, som særlig maa betones, og som jeg kan bekræfte af lang Livserfaring. Filosofisk Eftertanke har en befriende Indflydelse overfor Vaner, Fordomme og Overleveringer. Den skaffer Plads til et personligt Forhold til Livet, et Førstehaandsforhold. Det er en Grundtanke i min Religionsfilosofi, at en ægte Livstro kun voxer frem af egen

[40] Erfaring. Men et Tankearbejde kan være den nødvendige Forudsætning for, at vi virkelig naar til at bygge paa selve Livets Grund. En Livstro forudsætter ikke, at alle Gaader er løste. Ligesom vort Mod og vor Villie stedse paany maa opbydes til Kamp mod Taage og Kaos i os og om os, saaledes vil atter og atter Tankens Mod være nødvendigt til Arbejde paa Tilværelsens store Gaader, der stedse fremtræder i nye Former[1)].

Hvad der bestaar i Tankens som i Livets Verden, det er ikke de Former, i hvilke Tanke og Liv fremtræder til given Tid, men de Kræfter, ved hvilke disse Former er blevne til, og som for en Tid har lagt sig til Ro i dem. Til disse Kræfter maa man gaa tilbage, for at befæste sit Haab til Fremtiden. Men selv om man har den Tro, at der stedse paany vil opstaa aandelige Værdier, har man dog ikke Ret til at tro, at vi forud skulde kunne vide, hvilke disse Værdier vil være.

---

[41]

[1)] I Afhandlingen „Erkendelsesteori og Livsopfattelse“ (Vid. Selskabs filosofiske Meddelelser 1926) har jeg, som i et filosofisk Testamente, udtalt min Opfattelse af Forholdet mellem Forskningen og Livstroen.

PLATONS OPFATTELSE AF KUNST OG RELIGION, SAALEDES SOM DEN FREMTRÆDER I BØGERNE OM STATEN[1)]

Platon fremtræder i sine Skrifter som Tænker, som Lovgiver og som Profet. De forskellige Interesser, der saaledes rører sig hos ham, kommer ikke sjelden i Strid med hverandre. Ikke blot staar Bøgerne om Staten af denne Grund i en vis Modsætning til andre af hans Værker, men indenfor selve Bøgerne om Staten anlægges der forskellige Synspunkter, særlig hvad Opfattelsen af Kunst og Religion angaar. Som Lovgiver taler han især i tredie og fjerde Bog, og som Digter fremtræder han i den kunstneriske Udformning af Værkets enkelte Dele. Det filosofiske Grundlag, han mente at have fundet, har gjort det muligt for ham at sammenarbejde Udkast, der aabenbart er forfattede til forskellige Tider og paa forskellige Stadier af hans Udvikling, til en Helhed og derved skabe det i Aandshistorien saa betydningsfulde Værk, der kaldes Platon's „Stat". — Vi skal, som sagt, her holde os til hans Opfattelse af Kunst og Religion.

1. Bøgerne om Staten handler om Begrebet Retfærdighed, og Platon mener, at det er lettest at belyse dette Begreb ved at undersøge, hvorledes Retfærdigheden maa fremtræde i en fuldkommen Stat. I den Beskrivelse, han forsøger at give af en saadan Stat, bliver der et Spørgsmaal, der fanger hele hans Interesse, hvorledes Herskerne i en saadan Stat bør opdrages. Foreløbig staar han her paa det gammelgræske Stade, hvor der — *[42]* foruden gymnastisk Uddannelse — kræves en aandelig Udvikling gennem Indlevelse i den nationale Digtning, i hvilken Folkets Gudetro har fundet et fyldigt Udtryk. En Vurdering af Digtningen bliver nødvendigvis en Vurdering af de religiøse Forestillinger, der fremtræder i den, og Platon opstiller da, under skarp Kritik af Homer og Hesiodos, visse teologiske Normer eller Forbilleder. Man kan, mener han, ikke lade Digterne have frit Spil, fordi de Unge saa let vilde faa urigtige Forestillinger om Guderne, hvad Lovgiveren ikke kan tilstede. Platon siger ikke ligefrem, hvorfra han véd, hvilke de rigtige Forestillinger om Guderne er, men det fremgaar tydelig nok af hans Drøftelse, at de teologiske Normer eller Forbilleder bestemmes ved hans egen Filosofi. Der er tre Hovednormer.

a. Guddommen er god og kan ikke være Aarsag til noget Ondt. Digterne maa derfor ikke tillægge Guderne onde Handlinger. Guderne maa ikke fremstilles som Aarsager til Ulykker og Lidelser, uden forsaavidt saadanne kan blive Midler til Rensning og Forbedring. Men nu gives der — lærer Platon baade her og i andre Skrifter — mere Ondt end Godt i Verden, og Guddommen kan derfor kun være Aarsag til meget Lidt. Det virkelige

[1)] Et Foredrag, der er bygget paa min i Videnskabernes Selskabs filosofiske Meddelelser (1924) fremkomne Afhandling: *Platon's Bøger om Staten.* Analyse og Karakteristik.

Onde i Verden maa have en anden Aarsag end Guddommen. — Ved at forfølge denne Tankegang kom Platon i sit Alderdomsværk „Lovene“ til Antagelse af en ond Verdenssjæl, en Antagelse, som man har sat i Forbindelse med en vis Indflydelse af Zarathustralæren, der skal kunne spores hos Platon i hans sidste Aar. — En særlig Anvendelse af denne første Norm er Forbudet mod at lære, at Guderne ligger i Strid med hverandre. Det vilde skade den Endrægtighed, der bør herske mellem Statens Herskere! Ikke engang allegorisk maa saadanne mytologiske Forestillinger benyttes, da unge Mennesker ikke kan skelne mellem Allegori og bogstavelig Sandhed.

b. Guddommen bør fremstilles som uforanderlig. Kunde en Gud forandre sig, vilde
[43] Forandring være Et med Forringelse, Nedværdigelse. En Gud maa derfor ikke fremstilles i Menneskeskikkelse. Og en Gud vil hade Løgn, aldrig dølge Sandheden; Sanddruhed er en Art af Uforanderlighed. Og ved Løgn maa da ikke blot forstaas den ydre Løgn, den, der ytrer sig i Ord, men den indre Løgn, som skyldes Uvidenhed, og som kun Selvbedrag hindrer os i at opdage. Det er kun en vanfør Sjæl, der skammer sig mere ved frivillig end ved ufrivillig Usandhed.

c. Den tredie Norm er, at Guderne ikke maa fremstilles som underlagte stærke Sindsbevægelser, som Dødsfrygt, Latter, Sorg, Elskovstrang. Der skal skildres som det Højeste en Sindsligevægt, en Selvbeherskelse, der ikke gør afhængig af ydre Kaar, men er den rette Tapperhed overfor, hvad Livet kan bringe. — Og Statens Herskere skal efterligne, hvad der saaledes hævdes som den rette Opfattelse af Gudernes Væsen. Herskerne har den ene, store Opgave at sørge for Statens Frihed og Sikkerhed. Hverken i deres Fantasi eller i deres personlige Færd maa de efterligne tragiske eller komiske Digtere, overhovedet optræde i anden Karakter end deres egen. Platon nægter her, hvad han i „Symposion“ havde udtalt, at det er samme Mands Sag at digte Tragedie og Komedie. Det er Arbejdsdelingens Nødvendighed, som har faaet Magt over ham og nu faar en etisk Anvendelse. Af Digterne foretrækkes Epikerne for Dramatikerne, fordi hine ikke som disse efterhaanden gør sig til Et med forskellige Karakterer og derved spalter sig. — Det vil ikke være muligt at bringe Overensstemmelse mellem Platons Udtalelser i det her omtalte Punkt. Han havde selv, og det ikke blot som Digter, Blik for Livets sammensatte Karakter. I en senere Dialog (Filebos) taler han om Livets Tragedie og Komedie. Men han fik atter og atter Betænkelighed ved, at en Enkelt i sin Kunst, som Digter eller Skuespiller, udtrykte denne Livets sammensatte Natur i sin Fantasi eller i sin Optræden.

2. Allerede af denne etisk-pædagogiske Omtale af Kunsten i tredie og fjerde Bog ser man, hvilke strenge Fordringer Platon stiller til den herskende Klasse i Samfundet,
[44] skønt han foreløbig blot vil reformere den gammelgræske Opdragelse. Men i sin nær-

mere Udvikling af Herskernes Opgave kommer han til at skærpe Fordringerne, saaledes at han ikke blot gaar ud over den traditionelle Pædagogik, men kommer til at stille helt nye Krav, idet han kræver en streng videnskabelig Disciplin for dem, der skal raade i Staten. Herskerne kan, mener han, kun sørge for Statens Frihed og Sikkerhed, naar de under alle Omskiftelser og Fristelser bevarer Tanken om Statens egentlige Væsen i Modsætning til Krav og Opgaver, som kunde føre til at forfalske den rette Forfatning. Vogterne maa derfor have Evne til at forsvare og fastholde Tanken om noget, der staar fast og bevarer sin Enhed med sig selv under alle Forandringer. Men denne Evne uddannes kun (hævder Platon i Slutningen af femte Bog) gennem videnskabeligt, særlig matematisk og filosofisk, Studium, og i sjette og syvende Bog gaar han saa nærmere ind paa Ordningen af dette Studium. Naar man ofte har fundet en stor Modsætning mellem tredie, fjerde og femte Bog paa den ene Side, sjette og syvende Bog paa den anden Side, er det, fordi man har overset, at der er et Slægtskab mellem det praktiske Skøn (f. Ex. om en Forfatnings Bestaaen i Enhed med sig selv) og den strenge Gennemførelse af Identitetsbegrebet, som er det Karakteristiske for al Videnskab. Naar Platon skærper Fordringerne til Herskerne ved at kræve videnskabelig Indsigt af dem, er det den naturlige Overgang fra blot Lighed til fuldstændig Identitet, han gør. Her ligger det Enhedsbaand, der knytter det vidunderlige Værks forskellige Dele sammen, selv om de er forfattede til forskellige Tider.

Naar Platon saa, efterat han saaledes har skærpet Kravene til den højeste Dannelse indenfor Samfundet, igen (i tiende Bog) vender tilbage til at drøfte Kunstens Betydning, betoner han stærkere end før to Synspunkter, der allerede i hans første Omtale af Kunsten gjorde sig gældende, nemlig Kunstens Forhold til Sandhed og Virkelighed og Kunstens Væsen som Efterligning. Og han tager ikke blot Hensyn til Poesi, men ogsaa til Billedkunst.

[45]

Medens han i sin første Omtale af Kunsten stillede den i Forhold til Teologi og Moral, er det nu dens Forhold til Videnskaben, der staar i første Linie. Og han stiller da Kunsten langt under Videnskaben, fordi den vel giver et Billede af noget Virkeligt, men et ufuldkomment Billede, der staar lige saa meget tilbage for den virkelige Ting eller Handling, som disse hver for sig staar under det Almenbegreb eller den almene Lov, under hvilken de hører. Et Digt om en Heltegerning staar langt under selve Heltegerningen. Bedrifter skal man ikke digte om. I denne Sammenhæng kommer Platon igen tilbage til Faren ved Efterligning af Sindsbevægelser og Lidenskaber. Han mener, at naar Kunstneren ynder den Art Emner, er det, fordi det er lettere at fremstille meget lidenskabelige Naturer end energiske og harmoniske Naturer. Den, hvis Tanke kan bevæge sig i Ideernes evige

Verden, vil i hvert Tilfælde ikke have Tilbøjelighed til at dvæle ved de Følelser, menneskelige Forhold kan frembringe, da de taber al Betydning overfor den rene Sandhed.

I sin første Omtale af Kunsten (i tredie og fjerde Bog) taler Platon som Lovgiver; i den nye Omtale, som tiende Bog bringer, taler han væsentlig som Filosof, og Overgangen er som sagt sket gennem Omtalen af Videnskaben i sjette og syvende Bog. I Modsætning til den Sandhed, videnskabelig Forsken kan bringe, synker Kunsten ned til at være Efterligning af sanselige Ting. Det er Platons Idealisme, der gør ham til Realist eller Impressionist i hans kunstneriske Opfattelse. Han kommer derved til at miskende Kunstens Evne til at forme individuelle Skikkelser, danne Helhed, hvor Virkeligheden kun giver Fragmenter eller Tilløb. Ved denne Evne til at forme givne Elementer til et Hele med individuel Karakter giver Kunsten mer, end Videnskaben, der maa holde sig til almene Begreber, kan give, og forsaavidt maa Kunsten siges at staa over Videnskaben. Kunsten overvinder Kaos bedre, end Videnskaben formaar at gøre det. — Ingen har
[46] bedre forstaaet dette end Platon selv, der i sine Dialoger har givet os saa mange prægtige Skildringer af Personligheder, af Scener og af Samtaler, Skildringer, der fremtræder med plastiske Helheders Præg. Ved at tale mod Kunsten taler Platon da egentlig imod sig selv. Han erklærer da ogsaa tilsidst, at han vilde blive glad, hvis nogen kunde gendrive ham, da han af egen Erfaring kender Kunstens tryllende Magt.

Naar Aristoteles fandt Tragediens Betydning deri, at den vækker Følelser som Frygt og Medlidenhed paa en saadan Maade, at vi befries for den Pine og Bundethed, som disse Følelser medfører, naar det er Livets virkelige Forhold, der fremkalder dem, saa har man (Finsler: Platon und die aristotelische Poetik) deri maaske med Rette set en direkte Indsigelse mod Platon's Opfattelse af Tragedien. Aristoteles har teoretisk mere Sans for det Individuelle end Platon og har derfor kunnet hævde Betydningen af at leve sig ind i digteriske Skikkelser. En saadan Indleven havde for ham en „rensende" Virkning paa Sindet.

3. Første Gang, Platon i „Staten" taler om Religionen, er det, som vi har set, i Anledning af Digtekunsten, der i Athen spillede saa stor en Rolle ved Opdragelsen, da de Unge gennem den fik deres Forestillinger om Guderne bestemte. Kritiken af Digtekunsten blev en Kritik af Teologien. Den Vægt, han senere lægger paa videnskabelig Erkendelse, fører til fra en ny Side at bedømme de overleverede religiøse Forestillinger. Det er karakteristisk, at Spørgsmaalet om Kultus, der religionshistorisk viser sig at være saa afgørende et Element i al folkelig Religion, ikke nærmere drøftes. Han overlader det til „den Fortolker, som vi har faaet fra vore Fædre, og som tronende paa Jordens Midtpunkt giver Svar til alle Mennesker". Det er altsaa Apollon, der skal raade for Kultus, og

hvis Lovgiverne er kloge, indser de, at de ikke forstaar sig paa at ordne Kultus, men gør bedst i at overlade alt Herhenhørende til den fædrene Gud. Hovedspørgsmaalet bliver, hvorledes han paa Grundlag af sin Filosofi maa stille sig til de religiøse Forestillinger. Selv benytter han Forestillingerne om Guder som personlige Væsener, men der kan neppe være Spørgsmaal om, at hans Opfattelse af Guderne er betinget ved hans Lære om *[47]* „Ideerne", d.v.s. om de højeste Tanker, der gør os Tingene i Verden forstaaelige. Det afgørende Sted findes dog ikke i „Staten", men i den noget senere Dialog „Fajdros", hvor det siges, at medens vi Mennesker kun i enkelte Øjeblikke kan hæve os op til Ideernes Verden, saa lever Gud stadig i denne Verden — og det er herpaa, hans Guddommelighed beror. Begrebet „guddommelig" betinger altsaa for Platon Begrebet Gud. Og han ved, hvad det Guddommelige er — det er de Tanker, der tilsidst gør Verden forstaaelig, og som derved tillige hæver over alt Sanseligt og Forgængeligt. Nyplatonikeren Plotinos hentyder til denne Udtalelse af Platon og føjer til, at det, som gør Gud guddommelig, maa være den højeste Gud. I nyere Tid vilde man udtrykke dette saaledes, at Begrebet „guddommelig" er et Værdibegreb, og at Menneskene naturlig overfører paa deres Guder de værdifuldeste Egenskaber, de kender. Vi kommer da til at sande Goethe's Ord:

> Daher der Völker löblicher Gebrauch,
> dass jeglicher das Beste was er kennt,
> er Gott, ja seinen Gott benennt.

Hvis Platon har en Teologi, saa er den i hvert Tilfælde afhængig af hans Filosofi.

Men i en vis Uafhængighed af hans Forestillinger om Guderne staar hans Udødelighedstro. Paa den store Rejse til Nordafrika og Syditalien, han foretog efter Sokrates' Død, og som fik saa stor Indflydelse paa hans Aandsliv, lærte han ikke blot Videnskabens (særlig Matematikens) Betydning at kende, men han har ogsaa levet sig ind i den pytagoreiske Lære om Sjælevandringen. Ikke blot i „Staten", men baade i tidligere Dialoger („Gorgias", „Menon", „Fajdon") og i senere („Fajdros") kommer denne Lære frem. Den har dannet den religiøse Baggrund for hans Tankeliv. Man har endog ved Sammenstilling af, hvad han i forskellige Dialoger udtaler om dette Spørgsmaal, fundet, at der her for Platon's Aand har staaet et stort Fantasibillede, en antik Comedia Divina. Platon optræder her afgjort som Profet. I Slutningen af „Staten" fortæller han om en Mand, der *[48]* faldt i et Slag og kom til Sjælenes Rige, hvor han blev Vidne til, hvorledes Sjælene efter deres Domfældelse og den derefter følgende Løn eller Straf igen sendtes ned til Jorden, idet det saa beroede paa deres eget Valg, hvilke Livskaar de stedtes i. Manden selv kom tilbage til Jorden som „Forkynder af det Hinsidige" — ligesom Orfeus i et gammelt Digt

kom til Underverdenen, ikke for, som i den senere Myte, at hente Eurydike, men for at forkynde Menneskene deres hinsidige Skæbne.

Forestillingen om Sjælevandringen og om Sjælenes Genkomst forekommer hos nogle af de mest primitive Folk. Platon kunde forsaavidt sige ligesom Myers, den moderne Spiritismes betydeligste Repræsentant, at han vedkender sig Slægtskabet med „Stenalderens arme Tænkere".[1)] Men i de mest primitive Former, i hvilke den optræder, har Forestillingen om Sjælevandringen egentlig ingen etisk Betydning. En saadan Betydning fik den derimod i Indien og i Grækenland, da haarde Skæbner havde knækket det oprindelige Livsmod.[2)] Hos Platon tjener Sjælevandringslæren dels til at begrunde Antagelsen af, at Sjælenes Antal er begrænset (saa at de samme Sjæle maa komme igen, hvis Menneskelivet ikke skal høre op), dels til at begrunde Vigtigheden af at føre Livet her i Verden paa rette Maade, saa at man kan være forberedt til at træffe et godt Valg, naar man skal begynde Livet igen. Dette Valg bestemmes nemlig ved Erfaringen fra det tidligere Liv, — og det viste sig, at de Sjæle, der havde friske Erindringer fra deres Jordeliv, traf det bedste Valg, hvorimod de, der var belønnede med et Ophold i Himmelen, ofte tog fejl! Himmelen er altsaa ikke nogen god Skole. — Platons Mytologi har altsaa en etisk Kærne. Det kommer an paa at føre Livet i Sandhed og Harmoni og med et mandigt Sind. Platon kommer egentlig ikke ud over Sokrates' frejdige Tro paa, at et
[49] godt Menneske kan intet Ondt vederfares. Ligesaalidt som Platon's Teologi bringer noget Nyt i Forhold til hans Filosofi, idet Guder saavel som Mennesker maa underordne sig under Ideernes Højhed, ligesaalidt giver Sjælevandringslæren ham helt nye etiske Motiver. Han staar her omtrent som senere Spinoza og Kant, hvis Etik var uafhængig af deres religiøse Forestillinger. Platon's Stilling var den, at Retfærdigheden kan fastholdes under ydre Modstand og uden Støtte fra Guder og Mennesker, men at der ingen Grund er til at tro, at den under sædvanlige Forhold ikke skulde finde Støtte baade fra Guder og Mennesker. Platon nærmer sig til, hvad Stoikerne siden tænkte, at den etiske Karakter i sit Væsen er uafhængig af den ydre Hjælp og af ydre Modstand.

---

[50]

[1)] Smlgn. min Karakteristik af Myers i *Oplevelser og Tydning*. p. 25—33.
[2)] Smlgn. min Religionsfilosofi. [3] p. 97—100.

GIORDANO BRUNO

Den Tid i Europas Kulturhistorie, man plejer at kalde Renaissancens, Genfødelsens Tid, omfatter det fjortende, femtende og sextende Aarhundrede. Den aabnes af de tre store Digtere, Dante, Boccacio og Petrarca; efter dem kommer de lærde Humanister og derefter igen de banebrydende Naturforskere og Filosofer: Pomponazzo og Machiavelli, Leonardo og Telesio, Bruno, og senere Galilei og Campanella. Her forberedtes den Verdens- og Livsanskuelse, som i sine store Træk kan siges at være ejendommelig for den nyere Tid. To nordiske Astronomer, Kopernikus (om hvis Herkomst Tyskere og Polakker strides) og Danskeren Tycho Brahe, gav Grundlaget, og begge hyldedes da ogsaa med Begejstring af den Mand, vi her skal beskæftige os med, Bruno, Renaissancens typiske Repræsentant i Filosofien, hos hvem alle den mærkelige Tids Traade væves sammen. Bruno saa i den nye Astronomi Mulighed for en ny Verdensanskuelse, som han fremstillede med Begejstring, og hvis vigtigste Konsekvenser han saa. Støttet til et af Videnskabens store Vendepunkter sprængte hans Tanke Fortidsoverleveringens snevre Grænser og paaviste nye Problemer, hvis Løsning skulde blive Fremtidens Sag. Det hører til det Store hos Bruno, at han er klar over, at Arbejdet for at vinde Sandhed aldrig kan afsluttes.

Bruno er født 1548 i Nola i Syditalien. Hans Døbenavn var Filippo, men da han 15 Aar gammel gik i et Dominikanerkloster i Neapel, fik han Navnet Giordano (efter Dominicus' nærmeste Efterfølger). Det var et skæbnesvangert Skridt, han her gjorde, bestemmende for hans hele Livsgang. Sandsynligvis har det overvejende været Lyst til at *[51]* studere i Ro, der har ført ham til Klosteret, men det var det foreløbige Resultat af disse Studier, der, da han var 28 Aar, fik ham til at flygte fra Klosteret. Der svævede en Anklage for ikke mindre end 130 Kætterier over hans Hoved. Tvivl om Treenighedsdogmet har været det mest graverende; men det bebrejdes ham ogsaa, at han ingen Helgenbilleder vilde have i sin Celle, kun et Krucifix. Han flygtede op i Norditalien, og her har han levet i nogle Aar som Pogelærer og som Lærer i Astronomi for unge Adelsmænd. Det er sandsynligvis i disse Aar, at hans Verdensanskuelse er bleven grundlagt gennem et gentaget Studium af Kopernikus' berømte Værk (der var udkommet 1543), hvis Idéer han ved første Læsning ikke havde kunnet gaa ind paa. I sine senere Skrifter priser han ham højt: „Du højsindede Kopernikus, hvis Værk allerede gjorde Indtryk paa mig i mine ganske unge Aar, skønt jeg mente, det stred baade mod Sansning og Fornuft!"

Lad os stanse lidt her. Hvorfor stred Kopernikus' Lære om Jordens Bevægelse „mod Sansning og Fornuft"?

Ja, Sanserne viser os jo, at det er Solen og Stjernerne, der bevæger sig, medens Jor-

den, vi lever paa, staar stille! — Kopernikus' Svar herpaa var, at vi ikke har Ret til at anse vort Standpunkt og Synspunkt, det jordiske, for det eneste mulige, og han viser ad matematisk Vej, at for en Beskuer paa Solen vilde Jorden bevæge sig, ligesom alle Planeterne, medens Solen vilde staa stille. Og tillige viser han, at dette Synspunkt fører til den simpleste Opfattelse, fri for alle de Hjælpehypoteser, man i Tidens Løb havde maattet udforme for at gennemføre det jordiske Standpunkt som det eneste rigtige. Vi forholder os da — som allerede før Kopernikus den tyske Filosof Cusanus havde sagt — til Stjernerne, som de Søfarende, der sejler forbi Kysterne. Kopernikus bygger allerede paa den store Relativitetslov, der lige op i den allernyeste Tid spiller saa stor en Rolle i Videnskaben. — Denne kopernikanske Opfattelse har Bruno ikke blot gjort til sin, men
[52] han er med Dristighed gaaet store Skridt videre, især paa to Punkter. Kopernikus ansaa Fixstjernehimlen (den „ottende Sfære") for ubevægelig og mente, at i den sad alle Fixstjerner fast, alle altsaa i lige Afstand fra Jorden. Og han antog endnu den gamle Lære, at Planeterne sad hver i sin roterende Krystalsfære, i forskellig Afstand fra Jorden. Bruno viser, at vi ikke har Ret til at sætte Grænser for Verdensrummet og at antage, at alle Fixstjerner er lige langt fra os. Fjerne Skibe ude paa Havet synes jo at være i samme Afstand fra os! Det er et Punkt, der trænger til nærmere Undersøgelse; men naar man blindt tror paa den gamle Opfattelse, kommer man aldrig til at undersøge det! — Man ser, at Brunos dristige Tænkning udtrykkelig kræver, at der søges Bekræftelse ved Erfaring. — Hvad Planetsfærerne angaar, fandt hans Tvivl Bekræftelse ved Tycho Brahe's Undersøgelser om Kometernes Bevægelser. Ifølge disse Undersøgelser maatte Kometerne gaa tværs igennem Planetsfærerne og for længe siden have slaaet disse Krystalhimle istykker. Bruno lovpriser derfor i sine senere Skrifter Tycho Brahe som den ypperste af Tidens Astronomer (Ticho Danus, nobilissimus atqve princeps astronomorum nostri temporis).

Dette, hvad Sansningen angaar. Naar „Fornuften" havde gjort Vanskeligheder, var det, fordi Afstandene indenfor Verdenssystemet nu blev saa uhyre store, at Tanken ikke syntes at kunne faa et samlet Hele ud deraf. Jorddiameterens Længde skulde jo være forsvindende i Forhold til Jordens Afstand fra Solen! Bruno viser, at Fornuften i Virkeligheden ikke har nogen Trang til et afsluttet Verdensbillede. Tværtimod fører, naar vor Fornuft er vaagen, den ene Tanke over i den anden, ligesom vi i Talrækken stedse kan føje Tal til Tal uden Grænse. Bevisbyrden paahviler den, der antager, at Verden er begrænset. Skulde Naturen være fattigere end vor Tanke? Og hvorfor skulde der være absolut Hvile noget Sted? Hvorfor skulde Jorden og Fixstjernerne være Undtagelser fra den stadige Bevægelse, Erfaringen overalt viser os, naar vi ser nøje til? — Allerede som

Barn havde Bruno lært at se, at Opfattelsen beror paa Standpunktet. Fra det vin- og sko- *[53]*
vbevoksede Bjerg Cikada ved Nola tog Vesuv sig ud som en nøgen Masse, der laa i Taage; men da han engang kom til Vesuv, var det omvendt Cicada, der laa nøgen og taaget. Ud fra denne Erfaring forstod han Kopernikus, ja forstod tillige, at man ikke kunde stanse, hvor han stansede. Naar Jorden er en Planet, saa er vi jo selv i Himmelen. Og naar man er i Forlegenhed med, hvor Guds Bolig skal være, da den faste Himmel, der hidtil stod som hans Bolig, ikke længere er der, saa lærer Bruno, at Guddommen er den uendelige Kraft eller Sjæl, der rører sig i Alt, ogsaa i Menneskets Sjæl, ja endog længere inde i vor Sjæls Inderste, end vi selv kan trænge! Ingen Tanke kan omfatte Guddommens Væsen, da vi ved nærmere Eftertanke over det føres ud i det uendelige. Religionens Betydning er praktisk, moralsk. Bibelen vil ikke lære os Astronomi og Filosofi, men virke paa Menneskers Sind og Villie, og de religiøse Forestillinger har kun symbolsk Betydning. Bruno lærer ikke, at hvad der er sandt i Filosofien, kan være falsk i Teologien; men han lærer, at en og samme Sandhed er udtrykt paa to Maader, i Filosofiens Tanker og i Religionens Billeder. —

Vi forlod Bruno i Norditalien. Af en eller anden Grund drog han videre mod Nord og kom til Genève. Her aflagde han Munkekutten og optraadte nu i Vams og med Kaarde. Han synes at være traadt over til Protestantismen, skønt han nægtede det senere; idetmindste er han bleven exkommuniceret af det protestantiske Præsteskab og har gjort Afbigt. Han har fra denne Tid af været ugunstig stemt overfor Protestantismen. Han fandt dér mange Paver istedetfor én, og han savnede den store Omsorg for Syge og Fattige, som han stadig beundrede hos Katolicismen. Dette gjorde ham hjemløs. Han flakker nu om i Frankrig, England og Tyskland, uden at vi altid kender Aarsagerne til, at han skifter Sted. Aarsagen har ofte været Krige og politiske Uroligheder, men ligesaa ofte hans eget urolige Sind, hans fordringsfulde Optræden og hans Tankegangs Fjernhed fra Tidens videnskabelige og kirkelige Forestillinger.

Han læste som Professor i Toulouse og senere i Paris. En stor Rolle ved hans Under- *[54]*
visning spillede en Teori om Hukommelseskunst, man dengang nærede store Forventninger til, og som han har brugt som psykologisk Indledning til den egentlige Filosofi. Den franske Konge Henrik III lod ham kalde til sig og synes at have ment, at han sad inde med en hemmelig Visdom, der kunde løse alle Gaader. Baade fra Toulouse og Paris har Bruno indledt Forhandlinger om at komme tilbage til Italien i Forsoning med Kirken. Han har ment, at Kirken kunde lade sig nøje med hans symbolske Tydning af dens Dogmer. Men der blev svaret ham, at han strax skulde vende tilbage til sit Kloster; saa kunde man tale om det Andet.

Opholdet i London (fra 1583 til 1585) var Brunos lykkeligste Tid. Han boede i den franske Gesandts Hus og færdedes i aandfulde og fornemme Kredse. Sine mest dybsindige og glimrende Værker har han forfattet i disse Aar. Medens han før og siden skrev paa Latin, er de sex Bøger, han forfattede i London, skrevet paa Italiensk. Han forsvarede den kopernikanske Teori og udviklede de filosofiske Idéer, den store Udvidelse af Verdensbilledet fremkaldte hos ham. I en snevrere Kreds fandt han Interesse for sine Idéer; ogsaa Dronning Elisabeth satte Pris paa Samtaler med ham, og han priser hende i høje Toner som Amfitrite, Havdronningen, eller som Diana, den kongelige Jomfru. Men hos de Lærde og i større Kredse fandt han ingen Forstaaelse, og han giver drastiske Skildringer af den lærde Dumhed og Vigtighed, han mødte paa sin Vej. England var ham idethele for barbarisk i Sæder og Levevis. Allerede i Frankrig følte han sig i et halvbarbarisk Land, men i England fik han et stærkere Indtryk i den Retning.

Da den franske Gesandt blev kaldt tilbage, fulgte Bruno med ham. I Paris holdt han en stor Disputats om sine Teorier. En enkelt Sætning blandt dem, han opstillede, har Interesse for, hvad der for Øjeblikket interesserer Naturforskere og Filosofer. Han gør opmærksom paa, at naar Tiden maales efter Himmellegemernes Bevægelser, og naar
[55] disse tager sig forskellig ud, baade hvad Hurtighed og Retning angaar, fra hver enkelt Klode, saa faar hver Stjerne sin egen Tid, forskellig fra de andre Stjerners.

Efter i flere Aar at have flakket om fra det ene tyske Universitet til det andet slog han sig en Tid ned i Frankfurt, hvor han forfattede en hel Række Skrifter paa Latin, i hvilke han gav en mere systematisk Fremstilling af sin Lære end i de halvt digteriske italienske Skrifter. Midt i denne Virksomhed bryder han pludselig op og drager til Italien (1591). Man synes i Frankfurt at have været betænkelig ved at have denne Kætter i sin Midte, og tillige havde en ung Venetianer, Mocenigo, der interesserede sig for hans Skrifter, indbudt ham til at bo i hans Hus. Det har været Længselen efter Fædrelandet, Lede ved Barbariet og Uimodtageligheden i de nordiske Lande for de nye Tanker, der har ført ham tilbage. Og han havde ikke opgivet Haabet om Forsoning med den gamle Kirke, uden at han behøvede at opgive sin Overbevisning. Det skulde blive en stor Skuffelse. Reaktionen i Italien var i fuld Gang, og Inkvisitionen var aarvaagen.

Mocenigo blev skuffet over sin Lærer og mistænkte ham for at holde sine vigtigste Tanker skjult for ham. Da han blev klar over, at hans Gæst var en arg Kætter, meldte han ham efter sin Skriftefaders Raad for Inkvisitionen, og Bruno blev fængslet af den (1592). I et Aar sad han fængslet i Venedig. I Forhørene optraadte han først med stor Frejdighed, fortalte sit Levned og udviklede sine filosofiske Idéer. Han mente, at han kun indirekte havde angrebet Kirkelæren, skønt han indrømmede, at han ikke havde overholdt Skik-

kene, og han udviklede, at han i Kirkelæren saa et symbolsk Udtryk for, hvad han selv ad anden Vej var kommen til. Men man lod sig ikke nøje hermed, og hans Haab om Forlig med Kirken bristede. Da faldt han sammen og erklærede sig villig til fuldstændig Tilbagekaldelse. Hvad Udfaldet af Processen i Venedig vilde være blevet, kan ikke vides. Men nu greb den romerske Inkvisition ind, og for at gøre Paven til Behag udleverede Venedigs Regering ham til Rom (1593). En hel ny Proces begyndte. Man gennemstude- *[56]*
rede hans Skrifter. Det synes, som man har haabet at slaa et stort Slag ved at faa denne store Kætter til udtrykkelig at fornægte sine videnskabelige Lærdomme, ikke blot sine teologiske Kætterier. Blandt hans Dommere var den ivrige Kætterforfølger Kardinal Sanseverino, der havde fejret Bartolumæusnatten som en Glædesdag, og Bellarmin, der senere ogsaa var med til at domfælde Galilei, og som maaske netop ved Bruno's Proces fik Øjet op for de farlige Konsekvenser af Kopernikus' hidtil upaaagtede Lære. Hvad der er sket i de syv Aar, i hvilke Bruno sad fængslet i Rom, véd man ikke; Akterne siges at være forsvundne fra Vatikanets Arkiv. Kun de allersidste Forhandlinger kender man, da en tysk Lærd skrev dem af, medens Pius IX i 1849 en Tid var fordreven fra Rom. Da vi igen hører om Bruno, staar han fast, nægter at kalde nogetsomhelst tilbage. Den 9. Februar 1600 blev han saa degraderet, exkommuniceret, og overgiven til den verdslige Øvrighed (med den sædvanlige hykleriske Anmodning om at undgaa Blodsudgydelse). Ved denne Lejlighed har Bruno sagt: „I, som fordømmer mig, er mere bange end jeg". Den 19. Februar blev han brændt, og hans Aske kastet i Tiberen.

En tysk Lærd, der var gaaet over til Katolicismen, var tilstede ved Henrettelsen og har beskrevet den i et Brev. Han slutter sin Beskrivelse med de Ord: „Nu kan han gaa hen til en af de andre Verdener, han troede paa, og fortælle, hvorledes man i Rom behandler Folk som ham!" — Det synes at have været Muligheden af andre beboede Verdener end vor Jord, der især er falden i Øjnene, fordi Gud kun kunde blive Menneske én Gang. I Middelalderen stod af samme Grund Troen paa Antipoder som et Kætteri.

Efter at have fulgt Bruno paa hans Livsgang og lært nogle af hans vigtigste Tanker at kende, vil vi nu forsøge en Karakteristik af hans Personlighed.

Ifølge Forhørene var han en lille slank Mand med spinkelt Legeme, blegt Ansigt, *[57]*
eftertænksomt og livligt, men dog sørgmodigt Udtryk. — Af hans Skrifter, med deres direkte og indirekte Selvkarakteristik, faar vi Indtrykket af en Karakter fuld af Modsætninger. Stærke sanselige Lidenskaber boede ved Siden af høj intellektuel Stræben; udpræget Selvfølelse, der ofte kunde give sig bombastisk Udtryk, udelukkede ikke selvforglemmende Begejstring og Opgaaen i de store Idéer, de uendelige Horizonter, der havde aabnet sig for ham. Dette sidste Træk belyser han paa flere Steder paa billedlig

Maade. Ligesom Aktæon frejdig gik paa Jagt med sine Hunde, men inden Aften selv blev Hundenes Bytte, saaledes kan det gaa Tænkeren, naar han glæder sig over sine Tanker; de kan tilsidst faa saadan Magt over ham, at ethvert Selvhensyn forsvinder. En Dreng løser i Kaadhed en Baad ved Strandbredden, men Strømmen kan føre ham ud paa det store Hav, og han maa erfare, at der er større Magter til end dem, han kan tumle i en Leg. Gennem andre Billeder anskueliggøres de modstridende Følelser hos den, der stræber efter Erkendelse: snart føler han sig ringe og ussel overfor den høje Genstand for hans Erkendelse, idet han føler sin Tankes Svaghed; snart løfter han igen sit Hoved i heroisk Stræben, der fører ham ud over alle hindrende Skranker. Den heroiske Sjæl vil hellere segne i Kampen, eller dog føle Smerten ved egen Ufuldkommenhed, end han vil slaa af paa det ideale Maal. Bruno har idethele Sans for sjælelige Tilstande, der betinges ved stærke Modsætninger. Her staar han — ligesom paa sin Vis Shakespeare — som en moderne Psykolog, der ikke, som de antike Tænkere dvæler ved enkelte klare Karaktertræk eller er bange for, at sjælelig Harmoni ikke skulde kunne bevares trods stærke, stridende Modsætninger. Det var ikke blot den ydre Verden, der blev større i Renæssancen; ogsaa den indre Verden blev rigere og dybere.

Naar Bruno kun i store Træk gav Udkast til det Verdensbillede, der i de følgende
[58] Aarhundreder blev gennemført i det enkelte, hænger det sammen med, at hans Fantasi er nok saa stærkt udviklet som hans Tænkning. Og dog er han klar over, at Erfaring og Forsøg maa træde til, for at de dristige Tanker stadfæstes. Han vil netop aabne Øjnene for Nødvendigheden af nye Undersøgelser. Han er ogsaa klar over, at selv den dristigste og alvorligste Forsken ikke vil kunne udtømme Tilværelsen.

---

[59]

SPINOZA

24. NOVEMBER 1632 — 21. FEBRUAR 1677

I.

I de Forelæsninger, Henrik Steffens holdt ved Universitetet i København 1802, og som fik saa stor Betydning for dansk Aandsliv, gav han en begejstret Skildring af Spinozas Liv og Karakter og udtalte derefter: „Aldrig kan jeg tænke mig denne herlige Mand i hans rolige Ensomhed, med et Lys i hans Hjerte, som intet Tilfælde kunde bortjage, med en indvortes Fred, som ingen Forfølgelse kunde forstyrre, uden at en Straale af hans Lys vækker det skønneste Haab hos mig." — Hvad Steffens her har udtalt, vil alle, hvorledes de end stiller sig til Spinozas Lære, blive enige i. Den inderlige Fordybelse i Tankearbejdet, — den Trofasthed, med hvilken den vundne Sandhed fremstilles uden Hensyn til Mængdens og de Mægtiges Meninger, — den Renhed i Sindet, der satte det aandelige Gode, fri Erkendelse er, over de ydre Goder, som saa let drager mange til sig, — alt dette vil vække Beundring overalt, hvor forudfattede Meninger ikke raader ved Bedømmelsen af Menneskers indre Liv. Men det er ikke nok til at begrunde den Begejstring, med hvilken saa mange fra alle Sider i Aandens Verden fejrer enhver Mindedag, der fører Tanken tilbage til ham. Den 21. Februar 1677 døde han i sin tarvelige Bolig i Haag, og naar Mindet om ham i den Anledning fremdrages rundt om i hele Verden, er det ikke blot paa Grund af hans rene, ideale og uegennyttige Sindelag. Naar det for nogle Aar siden stiftede internationale Selskab Societas Spinozana køber det Hus, han boede i ved sin Død, for at gøre det til et Mindesmærke om ham ved Siden af den Billedstøtte, der for 50 Aar siden rejstes ligeoverfor det, saa er det, fordi der af hans Ensomhed er *[60]* fremgaaet et af den menneskelige Tankes ypperste Værker, hans „Ethica", som i kort og kraftig Form fremsætter Idéer, i hvilke den nye Filosofis og den nye Naturvidenskabs Grundtanker var indvævede.

Historisk staar Spinoza som Fuldender af Renaissancens Tænkning. Han forener Giordano Bruno's Naturbegejstring og store Horizont med Fordring om den strenge Begrundelse af hver Enkelthed, som Galilei, Kepler og Descartes havde hævdet. Den Enhed i Naturen, der for Renaissancen blev Et med Guddommen, havde ifølge Spinoza sin Begrundelse gennem den indre Sammenhæng, Videnskaben søger at paavise mellem alle de enkelte Ting, den undersøger. Det er ingen Forklaring af et Fænomen eller en Begivenhed — hævder Spinoza — at finde deres Aarsag i Gud, ti Gud antages at være Aarsag

til alle Ting, og ingen Forklaring af den enkelte Ting kan derfor umiddelbart udledes af ham. Den enkelte Ting eller Begivenhed maa derimod paavises som Led i en Række, indenfor hvilken ethvert Led forudsætter de foregaaende Led. Forklaringen af en Enkelthed kommer da til at ligge i dens Forhold til andre Enkeltheder. Hvor der kan dannes en saadan Række, kundgør sig en Lov. Og gennem Lovenes indbyrdes Sammenhæng naas der til Ideen om en Guddom, der virker i Tingenes Indre gennem den Lovmæssighed, der betinger deres Væsen og deres Existens. Hvad der hos Renaissancens tidligere Tænkere var en begejstret Skuen, det blev for Spinoza gennem Studiet af den nye Naturvidenskab, som var det syttende Aarhundredes store Gave til Menneskeheden, en Tanke, der kunde lægges til Grund ved videnskabeligt Arbejde. Spinoza udtaler ligefrem: „Jo mere vi forstaar de enkelte Ting, des mere forstaar vi Gud", — en Sætning, der var Goethe's, denne store Spinozadyrkers Yndlingssætning. Hvad Spinoza udtaler som Led i hele sit System, minder, tildels i Ordlyden, om Sætninger hos Kepler og Galilei. — Kepler havde (i sit berømte Skrift om Planeten Mars) fordret, at de Aarsager, man beraabte sig paa
[61] i Videnskaben, selv skulde paavises i Erfaringen, ikke blot være Genstande for Tro eller Spekulation. Han berigtigede derved sine egne tidligere mystiske Forklaringer. Det Udtryk, Kepler bruger om en i Erfaringen paaviselig Aarsag (vera causa), forekommer ogsaa hos Spinoza. Det var paa den Tid et teknisk Udtryk, og bruges endnu af Newton. Det udtaler de naturlige Aarsagers Princip. — Galilei hævdede (i sine Dialoger om astronomiske Verdenssystemer) overfor skolastiske Modstandere, at det ikke kunde nytte at beraabe sig paa Gud som Aarsag til et enkelt bestemt Fænomen, hvis Tydning Astronomerne var uenige om, ti Gud kunde i sin Almagt lige saa let lade Solen bevæge sig om Jorden som omvendt. Og i Analogi dermed lærer Spinoza, at man i Videnskaben ikke kan paaberaabe sig et Væsen, der antages at ligge til Grund for Alt, som Aarsag til en enkelt bestemt Ting. Hver enkelt Ting skal forklares ved dens Sammenhæng med en anden Ting, denne igen ved dens Sammenhæng med en tredie Ting, og saaledes i det uendelige. (Ethica I, 28).

Hvad selve Aarsagsforholdet angaar, hævdede Spinoza, i Tilslutning til Descartes, at der ikke kan være mere i Virkningen, end der var i Aarsagen. Hvis der var mere, vilde der jo være noget, man ikke havde fundet Aarsagen til! Aarsagsforholdet staar for Spinoza som et Identitets- eller Ækvivalensforhold mellem forskellige Fænomener. Denne Opfattelse var idethele karakteristisk for det syttende Aarhundredes Tænkere. Den udvikles nærmere af Huyghens og Leibniz, og den blev i det nittende Aarhundrede af Betydning for Opdagelsen af Loven om Energiens Bestaaen. Robert Mayer, den første i Rækken af de Mænd, der hver ad sin Vej opdagede denne Lov, skal stadig have ført

Sætningen causa æqvat effectum i Munden; den stod i hans Øjne som selvfølgelig, og den ledte ham ved hans afgørende Iagttagelser og Forsøg. Ogsaa de andre Naturforskere, der selvstændig opdagede Energiens Bestaaen, gik ud fra Tanken om et Ækvalensforhold mellem Aarsag og Virkning som selvfølgeligt. Men Selvfølgeligheden skriver sig først *[62]* fra det syttende Aarhundrede, og Spinoza er den, der tydeligst har udtalt den.

Sammensmeltningen af Renaissancens Mystik og den nye Naturvidenskab blev for Spinoza Grundlag for en Lære om en evig Bestaaen, en absolut Substans, som han kaldte Gud eller Naturen, der ligger til Grund for Alt og aabenbarer sig baade i den indre Kraft, med hvilken hvert enkelt Væsen søger at hævde sin Bestaaen, og i det Baand, der knytter alle Væsener i Verden sammen til et stort Hele. Vor Erkendelse begynder ganske vist med Opsamling af enkelte Iagttagelser, men gennem Sammenligning mellem disse og gennem Bestemmelse af deres indbyrdes Sammenhæng kan den indre Grund til Alt findes, og Højdepunktet for al Erkendelse var for Spinoza en Skuen af det Enkelte i dets rationelle Sammenhæng med det Hele, — en afsluttende Intuition. Det enkelte i dets Isolation, uden Sammenhæng med Naturhelheden var for ham kun en Abstraktion. Men den afsluttende Intuition naas kun gennem strengt Arbejde med Enkelthederne, og Spinoza erklærer selv, at det kun er meget lidt, han er naaet til at forstaa ad denne Vej[1)].

II.

Men hvorledes kom Spinoza til denne Filosofi? — Dette Spørgsmaal fører til at fremdrage hans Biografi og hans personlige Udviklingsgang.

Spinoza blev født i Amsterdam den 24. November 1632. Hans Forældre var portugisiske Jøder, der hørte til de saakaldte Marannos, som under det spanske Herredømme var blevne tvungne til at opgive deres jødiske Kultur og deres hebraiske Sprog. Hans Forældre var som saa mange andre Marannos flygtede til Amsterdam, hvor man først oversaa, siden taalte deres Religionsøvelse. Spinozas Fornavn har været Bento; med det- *[63]* te portugisiske Navn underskrev han sig paa juridiske Dokumenter. Som Student ved Talmudskolen i Amsterdam kaldtes han Baruch, og i Breve og i et af sine Skrifter kaldte han sig Benedictus (ligesom Bento svarende til det hebraiske Baruch). Han studerede med Iver de hebraiske Religionsbøger og Talmud, og man ventede sig en fremragende Talmudlærer af ham. Men efterhaanden vakte han en pinlig Opmærksomhed hos sine Trosfæller ved sin historiske og filosofiske Kritik, og tilsidst blev han, 24 Aar gammel,

[1)] I *Den nyere Filosofis Historie* har jeg givet en udførligere Karakteristik af Spinoza's Filosofi og i *Spinoza's Ethica. Analyse og Karakteristik* (Videnskabernes Selskabs Skrifter. 1918) har jeg gennemgaaet hans Hovedværk.

højtidelig udstødt af Synagogen. Nu først gjorde han ret Bekendtskab med Vestens nye Videnskab og Filosofi, der, som vi har set, har sat dybe Spor i hans egen Filosofi. Da ogsaa den protestantiske Gejstlighed forargedes over hans Kritik af det gamle Testamente, fik man Øvrigheden til at udvise ham af Amsterdam. Siden levede han forskellige Steder paa Landet og ernærede sig ved at slibe optiske Glas, hvori han opnaaede stor Færdighed. Tilsidst opslog han sin Bolig i Haag, og her døde han af Brystsygdom den 21. Februar 1677. Hans rene og harmoniske Livsførelse under tarvelige Forhold, hans Uegennyttighed og ikke mindst hans rolige Død var for Tidens Teologi et stort Problem. Kunde en Mand med hans Anskuelser leve et ordentligt Liv og dø i Ro? Der var mange Rygter i Omløb om hans udsvævende Liv og om hans Død i Fortvivlelse. Men en brav Præst, der kom til at bo i Spinozas Lejlighed og hos de samme Værtsfolk, har i en Biografi af Filosofen sat sig for at gendrive disse Rygter. Det er et helt lille hollandsk Genrebillede, man faar ved hans Skildring, der grundede sig paa Beretninger af Spinoza's Vært og Værtinde, som holdt meget af deres Logerende. Spinoza kom ofte ned til dem og samtalede med dem ved en Pibe Tobak. Endnu om Morgenen paa den Dag, der skulde blive hans sidste, var han nede hos dem og samtalede med dem, og de var meget forundrede, da de kom hjem fra Kirke om Eftermiddagen og fandt ham død. Han var død i Ro, i Nærværelse af en af sine Venner, der var Læge. Den gode Præsts Vidnesbyrd er saa meget des vigtigere,
[64] som han nærede den største Afsky for Spinoza's Lære og var meget forarget over, at der kom Regninger til Boet, der omtalte ham som „salig Hr. Spinoza".

Lad os vende tilbage til Tiden lige efter Udstødelsen af Synagogen. Vi véd meget lidt om de Aar, der forløb fra dette Tidspunkt, indtil hans Brevvexling med forskellige Venner begyndte (1656—1660). Det var dog dels den Tid, da hans filosofiske Ideer modnedes, dels en Gæringsperiode, hvad hans personlige Maade at tage Livet paa angaar. Ad begge Veje forberedtes den vidunderlige Samklang mellem Lære og Liv, der stiller ham i første Række af dem, der har arbejdet for fri Forsken og ideal Livsførelse.

Spinoza har i denne Periode foretaget Overgangen fra Teologi til Filosofi. Som rabbinsk Teolog havde han i Gudsbegrebet, saaledes som den hebraiske Religion opfattede det, fundet et Princip til Forstaaelse. Gud indeholdt for ham Forklaring til alle Ting. Den Forandring, der nu foregik med ham, kan udtrykkes ved, at medens Gud forhen for ham var Forstaaelsens Princip, var det nu Forstaaelsens Princip, der for ham blev Gud. Overgangen skete ved, at han spurgte, hvad det egentlig er at forstaa noget. Svaret fandtes i den nye Videnskab og Filosofi, som han nu gjorde Bekendtskab med. Det gjaldt at finde saadanne Aarsager til Tingene, som selv kundgjorde sig i Erfaringen. Det var Keplers, Galilei's og Descartes's Principper, han optog i sin Filosofi. I Forudsætningerne for saa-

dan Aarsagserkendelse er Princippet for al Forstaaelse givet, og dette Princip bestemte væsentlig hans Gudsbegreb. Han har sikkert følt Modsætningerne mellem de to Gudsbegreber, mellem hvilke Overgangen skete, meget skarpt. Men uagtet han i et særligt Skrift (Tractatus theologico-politicus) satte sig for at indskærpe Forskellen mellem Teologi og Filosofi, mente han sig dog berettiget til at beholde det samme Ord, idet han nu bruger Ordet Gud enstydig med Ordene Substans og Natur. Han mente sig at have et Begreb om Gud, selv om han ikke kunde have noget tilsvarende Billede. Hans Gudsbegreb var baade Princippet for Tilværelsens Bestaaen og for dens Forstaaelighed. Det *[65]* fyldte hans Sind med den højeste Glæde, at Tilværelsen i saa høj Grad var tilgængelig for videnskabelig Forstaaelse. Aandslivets Højdepunkt var for ham, hvad han kaldte den intellektuelle Kærlighed til Gud (amor intellectualis dei), som fremkaldtes ved Tanken om, at sand Erkendelse var mulig i denne Verden, der har sin Grund i Gud som den, der er Et med Naturen. Det at filosofere, var for ham en religiøs Gerning.

Men de samme Overgangsaar, i hvilke disse Ideer modnedes i ham, har tillige været optaget af indre Kamp af en anden Art end de intellektuelle, Kampe, der dog ogsaa førte ham til i Tænkearbejdet at se det højeste aandelige Gode. Der har efter hans egen Bekendelse været en Tid, hvor dels Trangen til sanselig Nydelse, dels Trangen til Ære og Rigdom har rørt sig stærkt hos ham. Han har følt sig dragen til forskellige Sider. Men han erfarede under disse Kampe, at der kom Fred i Sindet, naar han blot kunde samle sig i alvorlig Eftertanke (modo possem penitus deliberare!). I sit eget personlige Liv har han saaledes erfaret Forstaaelsens Betydning, og Erkendelsesglæden har han lært at kende baade gennem Tankernes og gennem Drifternes Brydning.

Man har ment, at hans Opdragelse i sit Folks Religion har været afgørende for ham i hele hans Liv, og at det var Efterklangen af hans religiøse Barndomstid, der senere virkede til at give hans Livsførelse et Præg af Renhed og Ophøjethed. Men der kan ingen Tvivl være om, at det Liv i Tankens Verden, hvilket han gennem indre Kampe naaede op til, har havt en afgørende Indflydelse for hans Liv og vist sin Bærekraft i dette. Naar en Søfarende kommer fra den sydlige Halvkugle op over Ækvator, er det nye Stjerner, der leder ham, selv om han (maaske med Pietet) mindes, at andre Stjerner forhen bestemte hans Fart. — Jeg kan her ikke lade være at tænke paa min Lærer Professor Hans Brøchner (som iøvrig har forfattet en grundig Monografi over Spinoza 1857). Han staar ogsaa som et smukt Vidnesbyrd om, at der kan leves et ædelt Menneskeliv i Lyset af de nye Stjerner, *[66]* Tankearbejdet har ført til at opdage.

III.

For en Prøvelse ud fra vor Tids Erkendelsesteori staar Spinoza's Filosofi nærmest

som en i dogmatisk Form given Fremstilling af videnskabelig Erkendelses Ideal, ikke som en afsluttende Løsning af Problemer. Men den, der vil fordybe sig i hans Værk, vil under den faste, dogmatiske Formulering mærke en arbejdende Tanke. Derfor kunde Lessing, en af de første, der forstod Spinoza's Betydning, erklære, at hvis han skulde kalde sig efter nogen, vilde han kalde sig efter Spinoza, uagtet han selv havde udtalt den berømte Sætning, at ikke Besiddelsen af Sandheden, men den stadige Stræben efter Sandhed var det højeste, vi Mennesker kan naa. Spinoza har selv sagt, at der staar mange Gaader tilbage, selv om man gaar ind paa hans Filosofi. Det var jo meget faa Emner, han mente at have forstaaet paa fuldkommen Vis. Og han kunde ikke tænke sig, at Tilværelsens Fylde kunde være udtømt ved de eneste to Former for Existens, vor Erfaring viser os, den aandelige og den materielle, hvis indbyrdes Forhold frembyder saa mange Vanskeligheder. Der maa, mente han, være utallige andre Former for Tilværelse, selv om den Erkendelse, vi formaar at vinde af de Tilværelsesformer, der er os tilgængelige, er nok til at vi kan komme i inderlig Forbindelse med Tilværelsens inderste Grund.

Det var Tankelivet, som for Spinoza var det højeste, det, der gav alle andre Sider af Livet Værdi. Fra sin Ungdom af havde han jo erfaret, hvilken Betydning Tankelivet kan faa, naar det gaar i Dybden. Og han staar som et stort Forbillede ved sin inderlige Hengivelse til intellektuelt Arbejde. Der er andre Sider af Livet, der i vore Øjne ikke kommer til deres Ret hos ham. Saaledes Kunst, Poesi og det frie Følelsesliv, der i sine dybeste og inderligste Former kan kaldes Religion.

[67] Alligevel havde han Evne og Lyst til at iagttage Menneskelivet, som det viste sig i ham og omkring ham. Ligesom en hel Række af Renæssancetidens Tænkere fandt han i Selvopholdelsestrangen, i Trangen til at fastholde og uddybe sit Væsen, Grundlaget for alt menneskeligt Sjæleliv. I alle Væsener virker jo efter Spinozas Tro det i sig bestaaende og ved sig selv bestemte uendelige Væsen, han kalder Gud eller Naturen, og det er en Straale fra dette guddommelige Væsens Fylde, der rører sig i de endelige Væseners Trang og fører til Selvhævdelse. Lyst og Ulyst, Glæde og Sorg, Haab og Frygt, Kærlighed og Had er forskellige Ytringsformer for den Selvopholdelsestrang, der rører sig i os alle. Og Spinoza giver en ikke blot for hans Tid mesterlig Skildring af disse Følelsers Udvikling. Mennesket kan blive omtumlet af Lidenskaberne ligesom et Skib paa et oprørt Hav, hvis det ikke søger en klar Forstaaelse af dem og deres Aarsager. Gennem saadan Selvforstaaelse kan der udvikle sig en Aandsstyrke, en Tapperhed (fortitudo) overfor Livet, der dels fremtræder som Livsmod (animositas), dels som det Højsind (generositas), der tager andres Byrder op foruden sine egne. I disse forskellige Former ytrer den sande Frihed sig, der ikke er en mystisk Evne, men en Karakteregenskab, som forudsætter, at

Mennesket har indre Betingelser for at bestaa og udfolde sig. Naar Selvforstaaelse bliver til videnskabelig Erkendelse, lægges Grunden til den sande Frihed saa meget fastere.

Spinoza havde en for hans Tid sjelden Forstaaelse af andre religiøse Standpunkter end hans eget. Gennem sit historiske Studium af sit Folks Religion blev han Forgænger for moderne religionshistorisk Forsken. Han saa de positive Religioners Betydning deri, at de i deres Gudsforestilling fremholdt et Livsideal (exemplar vitæ), i Lydighed mod hvilket der kunde føres et godt og retfærdigt Liv. Det afgørende overfor religiøse Forestillinger var for Spinoza, der herved staar som Forgænger for Mænd som Carlyle og Kierkegaard, at den Enkelte med fuld og redelig Tilslutning (sine ulla hæsitatione, sed *[68]* integro animi consensu) følger det Livsideal, han anerkender. Det var efter hans Biografs Udsagn i denne Aand, Spinoza samtalede med sine Værtsfolk, naar han drøftede med dem, hvad deres Præst havde sagt i sine Prædikener. — I et særligt Skrift (den ovenfor nævnte Tractatus Theologico-politicus) søger han at vise, at naar Religionen opfattes paa denne Maade, vil Staten uden Fare kunne give fuld Religions- og Tænkefrihed. Her som paa andre Punkter har han udtalt Ideer, der peger langt ud over hans Tid.

IV.

Trods Alt er Spinoza et Barn af sin Tid. Hans Tænkning omfatter i koncentreret Form Problemer, som nu maa behandles hvert for sig, for at der saa bagefter kan prøves, hvorvidt og hvorledes Løsningerne af de enkelte Problemer kan bringes i Overensstemmelse med hverandre. Det er Arbejdets Deling paa det intellektuelle Omraade, og paa Aandslivets Omraade idethele, der gør, at vi nu maa filosofere anderledes end Spinoza. Men det vil bestandig føre til Berigelse og Befæstelse at gaa tilbage til den stille Tænker i det syttende Aarhundrede, den Tid, den moderne Videnskab blev grundlagt. Og det styrker Troen paa Tankearbejdets Bærekraft og Betydning, naar man dvæler ved Billedet af ham i hans simple Bolig, arbejdende paa sit monumentale Værk under Misforstaaelse, Ligegyldighed og fanatisk Forfølgelse. Den hellige Ild brændte i hans Indre og lod ham glemme Kulden og Mørket udenfor. Den Aand, der besjælede ham, maa ikke forsvinde fra Aandens Verden, saa meget end baade Opgaverne og Midlerne til deres Løsning skifter.

Hvad der bestaar i Tankens som i Naturens Verden, det er ikke de Former, som til given Tid stod til Raadighed, men det er de Kræfter, som laa til Grund ved disse Formers Opstaaen, og som for en Tid, men ogsaa kun for en Tid, lagde sig til Hvile i dem. Til dem *[69]* søger vi tilbage for at styrke vort Haab til Fremtiden. Selv om vi nærer en fast Tro paa, at der stedse paany vil opstaa aandelige Værdier, kan vi ikke paa Forhaand afgøre, af hvad

Art disse Værdier vil blive. Men vi kan faa en Anelse derom ved at gøre os fortrolige med den Aand, i hvilken Fortidens Store virkede.

---

[70]

PASCAL OG KIERKEGAARD[1)]

Med to Aarhundreders Mellemrum mødtes to Tænkere, som begge med hele deres Sjæls Inderlighed klamrede sig til Kristendommen, i den Maade, paa hvilken de gjorde op med deres Religion, saaledes som denne havde udviklet sig gennem Tiderne. De hævdede begge, at der var en uforsonlig Modsætning mellem den Aand, i hvilken Kristendommen traadte ind i Verden, og de nyere Tiders Kristendom. Modsætningen var opstaaet ved, at man havde forsøgt at træde i intimt Forhold til „denne Verden", det vil sige, til den paa rent menneskelig Grund udviklede Kultur. Opgøret blev af dem begge foretaget med en saadan Lidenskab, og gennemført med en saadan Konsekvens, at der vilde have været Stof nok til en stor Revolution i Aandens Verden. Men der knytter sig den Tragedie til dem begge, at de brød sammen, da de havde sagt deres sidste Ord. Den aandelige Kamp — i deres Indre og med deres Omgivelser — havde fortæret dem. De gik bort som unge, Pascal 39 Aar gammel (1662), Kierkegaard 42 Aar gammel (1855). De efterlod sig en stor Gaade, skarpere formuleret end nogensinde før, men uløst som før. Dog, en Heltegerning i Aandens Verden øves aldrig forgæves. De har med Fynd og Klem stillet det Spørgsmaal, om de kristne Kirkers religiøse Overleveringer stadig kan lægges til Grund for Tanke og Liv af oprigtige og redelige Sandhedssøgere.

Fra Kirkernes Side er der ikke givet Svar paa dette Spørgsmaal. Man mener at kunne *[71]* fortsætte sin Praxis uden at tage Hensyn til det. Man støtter sig til, hvad der jo ogsaa er en Kendsgerning, at der hidtil ikke er opstaaet nogen anden Organisation, der formaar i større Kredse at vække til alvorlig Livsførelse og tillige at bringe Trøst og Lindring under Livets haarde Kaar. Men Spørgsmaalet bringes herved ikke ud af Verden. Det fortælles om Scipio Afrikanus, at da han blev anklaget i Folkeforsamlingen for Uorden i sine Regnskaber, sagde han: „Paa denne Dag slog jeg Hannibal ved Zama; — lad os gaa til Kapitolium og takke Guderne!" Folket fulgte ham — og glemte Regnskabsopgørelsen. Den Tvivl staar stadig ved Magt, — og er efter de to Tænkeres Tid bleven indgaaende begrundet ved kritiske Undersøgelser, — om Kirkerne har Ret til at mene sig i Kontinuitet med den dybe Aandsbevægelse, der for 1900 Aar siden brød frem i en Krog af det store Verdensrige, og hvis ledende Tanke var, at Livet nu maatte føres i spændt Forventning om et snart indtrædende overnaturligt Frembrud af et nyt Rige, en Forventning, i Forhold til hvilken Livet i Familie og Stat, i Kunst og Videnskab blev af forsvindende Værdi, forsaavidt det ikke var en positiv Hindring.

[1)] I Anledning af Trehundredaaret efter Pascal's Fødsel (19. Juni 1923) udgav Revue de Métaphysique et de Morale et Pascalnummer, til hvilket jeg efter Opfordring af Redaktionen skrev denne Sammenligning mellem de to religiøse Tænkere, som samtidig udkom paa dansk (i „Tilskueren").

Det er dog ikke blot for dette Opgørs Skyld, saa betydningsfuldt det end var, at vi mindes de to Mænd. Paa deres Vej til Opgøret har de udviklet Tanker af stor Betydning, og — som saa ofte paa Tænkningen Omraade — er Vejen ikke mindre betydningsfuld end Maalet. De har undervejs kastet Lys over det menneskelige Aandslivs Natur og Vilkaar. De har gjort en Mængde betydningsfulde psykologiske Iagttagelser. De har ydet Bidrag til, hvad vi nu vilde kalde Erkendelsesteori, idet de har prøvet Tankens Kraft paa selve Tankens Grænse. De har vist, at selv hvor Følelse og Lidenskab fører Ordet, er det dog Tanker, der som Ledestjerner bestemmer den sjælelige Bevægelses Retning. De er Tankens Riddere, og deres Kamp har Interesse, hvad enten man mener, at den har ført
[72] til Sejr eller til Nederlag. — Deres Veje faldt ikke sammen. Det er to forskellige Personligheder, vi her har for os, hver med sine ejendommelige indre og ydre Forudsætninger, og de historiske Forhold, under hvilke deres Tanker tilspidsedes, var højst forskellige, skønt Analogier ikke mangler.

Allerede i deres Stil er de forskellige. Det maa her vel erindres, at Pascal's „Pensées", hans vigtigste Værk, ikke er et afsluttet Arbejde, men en Række Udkast, som han har nedskrevet i Mellemrummene mellem sine Sygdomsanfald, ofte afbrudt af disse. De er kortfattede, sammentrængte, vibrerende af en Sindsbevægelse, der snart lokkede Tankerne frem, snart fremkaldtes af dem. Der er en enestaaende Kraft og Klarhed over disse Tanker, og disse Egenskaber vilde næppe være gaaede tabt, hvis Bogen var bleven udarbejdet. Kierkegaards Stil har ikke denne slaaende Kraft, denne epigrammatiske Karakter. Forfatterskabet var for ham, i hans første Periode i hvert Fald, en Kur: saalænge han skrev, fik Tungsindet ingen Magt over ham. Han tog sig derfor god Tid. Og desuden elskede han Sproget for dets egen Skyld; han legede med det og tænkte ikke altid paa, at Læseren maaske ikke havde saa god Tid som han, men længtes efter at kunne overse Tankeløbet og se, hvor det fører hen. Episoder af lyrisk og naturbeskrivende Art indflettes, saavel som Exempler fra det daglige Liv. Den Lidenskab, der ogsaa ligger bag ved hans Produktion, mærkes mere som en stadig Skælven end som øjeblikkelig Sindsbevægelse. Først i hans Forfatterskabs allersidste Periode bliver denne Skælven til et Jordskælv. —

Hvis jeg i dette Forsøg paa en Sammenligning skulde komme til at dvæle forholdsvis meget ved den danske Tænker, er det, fordi jeg skriver for franske Læsere. At ville give Bidrag til Forstaaelse af Pascal i et fransk Tidsskrift vilde være at bringe Ugler til Atén, saa rig og grundig er den franske Pascalforsken. Jeg ønsker her særlig at udtale min Beundring for Ste Beuve's „Port Royal", som jeg nu efter næsten 60 Aars Mellemrum har fornyet Bekendtskabet med, og som, trods det Arbejde, der er gjort i Mellemtiden,

fremtræder med samme Friskhed og Grundighed som forhen. Desuden maa jeg nævne *[73]*
den pragtfulde Udgave af Pascal's samlede Værker, som Léon Brunschwicg har besørget under Samarbejde med Pierre Boutroux og Félix Gazier, og som i sine Indledninger og Noter bringer mange uundværlige Oplysninger. Navnlig giver Brunschwicg i Indledningen til „Pensées" en overordentlig interessant Redegørelse for den Tankegang, Pascal kan antages at have villet gennemføre i sin Apologi. Jeg citerer i det følgende „Pensées" efter den af Brunschwicg foreslaaede Ordning af Fragmenterne. — Kierkegaard's Værker udkommer for Tiden i anden samlede danske Udgave. De foreligger ogsaa paa Tysk (hos Diederichs, Jena). Værkerne udgør 14 Bind. Men desuden er der begyndt en fuldstændig Udgave af Kierkegaard's Dagbogsoptegnelser og Papirer (ved P. A. Heiberg og V. Kuhr). Hidtil er 11 Bind udkomne, og der er Materiale til 7 Bind endnu. Det er altsaa en meget omfangsrig Produktion, der her er Tale om. Paa fransk foreligger der en smuk Afhandling af Delacroix i Revue de Métaphysique et de Morale (1900), og en Tale af mig paa Københavns Universitet paa Hundredaarsdagen efter Kierkegaard's Fødsel (5. Maj 1913) er trykt i samme Tidsskrift (1913). Jeg tillader mig tillige at henvise til min Monografi om Kierkegaard som Filosof (1892), der er oversat paa Tysk.

Om nogen Indflydelse af Pascal paa Kierkegaard kan der næppe være Tale. I Fortegnelsen over Kierkegaards Bibliotek findes Pascal's Værker (i tysk Oversættelse). Men det er først paa et sent Stadium af Kierkegaards Udvikling, at Pascal findes omtalt i Dagbøgerne (efter hvad Hr. Arkivar Heiberg godhedsfuldt har meddelt mig). Det var i Efteraaret og Vinteren 1850, og da havde han allerede udgivet de Skrifter („Sygdommen til Døden" 1849 og „Indøvelse i Kristendom" 1850), hvis Indhold mest kunde minde om Pascal. Han har saa ogsaa læst forskellige Værker om Pascal, navnlig Reuchlin's Værk om Port-Royal, og er bleven opmærksom paa Forskellen mellem ældre Udgaver af „Pensées" og den af Faugère besørgede Udgave, i hvilken de mest revolutionære Ud- *[74]*
talelser først forelaa. (De tyske Oversættelser, der fandtes i Kierkegaard's Bibliotek, var foretagne efter de ældre Udgaver). —

Idet jeg nu forsøger en Sammenligning mellem de to Tænkere, dvæler jeg successivt ved Temperament og Karakter, ved intellektuelle Forudsætninger, ved Forholdet til Kristendommen og ved Spørgsmaalet om, hvilke Veje der stod aabne, da de to Mænd havde sagt deres sidste Ord.

1. *Temperament og Karakter.*

Pascal's Karakter beskrives af hans to Søstre (Jaqueline i hendes Breve, Mme Périer i hendes Biografi af Broderen) paa overensstemmende Maade. Han havde et gærende eller

kogende Sind (humeur bouillant), og hans livlige Aand medførte en saadan Utaalmodighed, at det undertiden var vanskeligt at gøre ham tilpas; hans ældste Søster beundrede, at han trods sit fyrige Sind var bleven bevaret for Ungdomsudskejelser. Det er sikkert karakteristisk for ham, naar han i sine Pensées (fr. 139) mener at have opdaget, at Menneskenes hele Ulykke kommer fra en eneste Ting, den, at de ikke kan holde sig i Ro. I den mærkelige „Discours sur les passions de l'amour" (som han sandsynligvis er Forfatter af) prises Elskovslidenskabens Skønhed, netop naar den ytrer sig paa en overvældende Maade, og Lidenskab idethele beskrives især derved, at alle Tanker styrte afsted i en eneste Retning. Der er her et Varsel om den Troens Lidenskab, der greb ham efter hans definitive Omvendelse. Hans Karakters Grundpræg bevarede sig, saa forskellige Udviklingsstadier han end gennemløb.

Skønt der maatte en dobbelt Omvendelse til, før han kom til sit sidste, afgørende Stade, har han dog aldrig været irreligiøs. Gennem Opdragelsen var en alvorlig religiøs Grundtone raadende i hans Sjæl; men ved Siden af den rørte sig en tidlig vakt intellektuel Lidenskab, der førte ham ind paa epokegørende matematiske og fysiske Undersøgelser,
[75] og en Tid deltog han desuden i det verdslige Liv, et aandfuldt og literært interesseret Samliv med begavede Verdensmennesker. I denne verdslige Periode har han havt den Oplevelse, der synes at ligge til Grund for Afhandlingen om Elskovslidenskaben. Ifølge Strowski (Pascal et son temps. II p. 278) synes Genstanden for hans Lidenskab at have været en smuk og fornem Dame, der yndede eventyrlige og urolige Stemninger, men ikke har givet ham Anledning til noget, han maatte angre. Dog maatte det senere staa for ham som en stor Synd, at hans Sind overhovedet havde været optaget af andet end Gud. For Pascal var der her en Modsætning som mellem Liv og Død. Han hørte til de Karakterer, der kun gennem et afgørende Brud kunde naa til deres endelige Stade; det fulgte af hans „humeur bouillant". Katastrofen kom den Nat (23. Nov. 1654), da det i en ekstatisk Tilstand gik op for ham, at den levende Gud kræver alt, saa at en ubetinget Forsagelse maatte træde i Kraft. Hans foregaaende Liv stod nu for ham som et Liv i Tomhed, men han jublede over, at han nu havde fundet Livets Kilde.

Paa Baggrund af, hvad han saaledes havde oplevet, maatte jesuitiske Skriftefædres Forsøg paa at lempe de store Idealers Krav efter verdslige Menneskers Behov forarge ham i højeste Grad. Det var umuligt at forbinde Gud og Verden (joindre dieu au monde) (fr. 935). Verden vil nok have Religion, men det skal være en blid og mild Religion (fr. 956). I sine „Lettres écrites à un provincial" og i de sidste „Tanker", han har nedskrevet, taler han i stedse stærkere Udtryk om den fordærvelige Vej, Kirken er slaaet ind paa. Kirken er ikke længer Kirke, hvis den ikke har Gud med sig, naar den løser eller binder.

(Si elle absout ou si elle lie sans dieu, ce n'est plus l'Église. fr. 870.)

Under den Kamp, Pascal herved kom ind i, og medens han var i fuld Gang med Udgivelsen af „Provincialbrevene", helbrededes en ung Slægtning af ham for en Øjensygdom, Lægerne havde erklæret for uhelbredelig, derved at det syge Øje berørtes af en Torn af Jesu Tornekrone, der hørte til Relikvierne i Port Royal's Kirke. Dette Mirakel bekræftede *[76]* ham i hans Overbevisning om at være paa den rette Side. Miraklernes Tid er ingenlunde forbi, som Modstanderne mente. Og naar de kirkelige Myndigheder fornegter Sandheden, maa Gud umiddelbart gribe ind (fr. 832; 839). Tillidsfuldt appellerer derfor Pascal fra Rom, der fordømmer hans Skrifter, til Jesu Christi Domstol (fr. 920).

I sit eget Liv gennemførte Pascal den absolute Forsagelse. Vel gik han ikke i Kloster, men han levede sine sidste Aar i den strengeste Askese, ene optagen af Kærlighedsgærninger, men samtidig ængstelig afværgende, at nogen af hans Nærmeste knyttede deres Kærlighed til hans Person og derved berøvede Gud den fulde Hengivelse, der tilkom ham. Sin langvarige Sygdom følte han som en Lettelse, skønt den hindrede ham i at fuldføre det Forsvarsskrift for Kristendommen, hvortil „Pensées" indeholder Udkast. Aandelig Sygdom er jo de Kristnes naturlige Tilstand, og det er lettere at bevare sig i den, naar man tillige er legemlig syg!

Det er et noget forskelligt Karakterbillede, der fremtræder for os i Kierkegaard. Der er større Kontinuitet i hans Udvikling, skønt den frembyder afgørende Overgange. Han kan ikke regnes til „de to gange Fødte". Hverken Ekstase eller Mirakel spiller en Rolle i hans Liv.

Ligesom Pascal var han bleven opdraget i alvorlig Kristendom. Men i sine Ungdomsaar var han optagen af Poesi og Filosofi. Det var Romantikens Tid, og Ideen om en Harmoni mellem Kunst, Videnskab og Religion beherskede Sindene. Nylig var Romantikens Tankegang bleven systematiseret af Hegel, og Kierkegaard har en Tid været optagen af hans Ideer. Naar det var saaledes, at alle Modsætninger tilsidst mødes i Harmoni, kunde man foreløbig lade Stemninger og Fantasier frit udfolde sig; ogsaa de hører jo med til den rige, mangfoldige Verden, som tilsidst kunde finde sin Forklaring i de kristelige Grundtanker. Kierkegaard har dog tidlig mærket, at her var en Dobbelthed tilstede. Han har i sine Dagbøger fra denne Tid brugt Goethe's Linier om Gretchen som en Slags Motto: „Halb Kinderspiel, halb Gott im Herzen!" Og der var endog en Tid, da *[77]* han blev dragen ind i et vildt Liv, som efterlod angerfulde Minder, Minder, der maatte nære det Tungsind, der laa dybt i hans Natur, og som undertiden kunde overvælde ham saaledes, at han følte sig paa Grænsen af Sindssygdom.

Han saa det nu som sin Opgave at forme en harmonisk Helhed ud af de Modsætnin-

ger, der rørte sig hos ham, — Legen og Alvoren, Letsindigheden og Tungsindigheden. Han opdagede her ad sin egen personlige Erfarings Vej, at det i Praxis ikke var saa let at naa til en „højere Enhed“, som det var i Hegels System. Dette indre Arbejde gjorde ham ensom. Han følte sig isoleret. Hans Tungsind gjorde det (mente han) umuligt for ham at indtræde i Livsforhold, der hvilede paa aaben og glad Hengivelse. Han hævede sin Forlovelse med en ung, livsglad Kvinde, og han følte sig ude af Stand til at paatage sig en Embedsstilling. Der var for ham en grel Modsætning mellem andre Menneskers lette Maade at tage Livet paa og hans egen Kamp med mørke Magter. Hvis han kunde have levet i Middelalderen, vilde han, mente han, være gaaet i Kloster. Det indre Arbejde paa Udarbejdelsen af sit personlige Liv har han smukt skildret paa følgende Maade: „Jeg sidder og lytter til Tonerne i mit Indre, Musikens glade Vink og Orglets dybe Alvor. At sammenarbejde dem, det er en Opgave, ikke for en Organist, men for et Menneske, der i Mangel af større Fordringer til Livet indskrænker sig til den simple, at ville forstaa sig selv.“ — Nu bor altsaa „Gott“ og „Kinderspiel“ ikke længere fredelig Side om Side i Hjertet. Modsætningen mellem dem stiller en Opgave, der kan lægge Beslag paa hele Livets Energi. Hvad der her fremtræder, gentager sig hele Kierkegaards Liv igennem. Han har ikke bevæget sig fra en Yderlighed til en anden. Modsætningerne har stedse været der, men de skærpes, efterhaanden som hans Udvikling skrider frem, og Arbejdet paa at overvinde dem bliver derfor større og større. Af sin egen Erfaring kunde han hente Maalestokken for det personlige Livs Højde.

[78] Naar det gjaldt om at hæmme Tungsindet og lindre den indre Spænding, var der et Middel, der stod til hans Tjeneste. Han behøvede blot at følge sin Trang til literær Produktion. Det var ham en Befrielse at hengive sig til poetisk og filosofisk Produktion. Som Prinsessen i „Tusind og én Nat“ frelste jeg, siger han, mit Liv ved at fortælle, det vil sige, ved at skrive. I den første Periode af hans Forfattervirksomhed (1843—1846) blev nogle af hans mest læste Skrifter til, saaledes „Enten — Eller“ og „Stadier paa Livets Vej“. De angik, hvad Kampen i hans Indre stod om, — at blive Personlighed, at vinde et fast Midtpunkt, om hvilke alle Livets Elementer kunde ordnes. Og derved kunde disse Skrifter tillige tjene til at paavirke den slappe Tidsalder, der var Romantikens og den spekulative Filosofis Epigontid og var tilbøjelig til at forflygtige Livets Modsætninger og derved sænke det aandelige Livs Niveau. Kierkegaard turde ikke sige, at denne Paavirkning havde været den oprindelige Hensigt med hans Forfattervirksomhed. Han var saa ærlig at vedgaa for sig selv, at det havde været en Spænding i hans Indre, der trængte til Afledning. Medens Pascal i sine „Lettres à un provincial“ med fuld Bevidsthed stillede sig den Opgave at kæmpe mod en Sænkning af det etiske Niveau, kom Kierkegaard me-

re uvilkaarlig ind paa et Arbejde i denne Retning. Men han var heller ikke endnu, som Pascal, paa Højden af sin religiøse Udvikling.

En ny Periode i Kierkegaards Forfattervirksomhed (1847 —1855) fremkaldtes netop ved, at hans indre Liv antog en stedse mere udpræget religiøs Karakter. „Jeg føler nu," skriver han i sin Dagbog (1847), „en Trang til i en dybere Forstand at komme til mig selv ved at komme nærmere til Gud… Der rører sig noget i mig, der tyder paa en Metamorfose… Jeg skal derfor forholde mig stille." Man ser her Modsætningen til Pascal's Ekstase: en halvt ubevidst Udfoldelse af en ny Livsretning, overfor hvilken han staar afventende. Aaret efter skriver han saa: „Nu er jeg ved Troen i dybeste Forstand". Kristendommen fik nu en Virkelighedsbetydning for ham, som den hidtil ikke havde havt. Efter at have *[79]* afsluttet den første Periode af sin Forfattervirksomhed troede han en Stund, at hans literære Virksomhed nu var afsluttet, og han tænkte paa at trække sig tilbage til en ensom Egn paa Landet. Men den stærkere vakte religiøse Bevidsthed vakte saa en skarpere Kritik af den bestaaende Kristenhed. I sin første Forfatterperiode havde han taget Sigte paa Slappelsen i den individuelle Maade at tage Livet paa; nu fandt han i Kirken en Gaaen paa Akkord, en Lempelse af Kristendommen efter verdslige Tilbøjeligheder, medens de oprindelige Idealer idethøjeste fik en Plads i Baggrunden. Kristendommen var i hans Øjne faktisk bleven afskaffet ved at blive gjort til Mildhedens og Trøstens Religion. „Og nu lever der i den bestaaende Kristenhed en forkælet, stolt og dog fejg, trodsig og dog blødagtig Slægt, der lejlighedsvis hører disse milde Trøstegrunde foredragne, men som knap ved, om den vil gøre Brug af dem, selv naar Livet smiler skønnest, og som i Nødens Stund, naar det ses, at saa milde er de dog egentlig ikke, forarges." Denne Udtalelse findes i „Indøvelse i Kristendom", der tilligemed „Sygdommen til Døden" er karakteristisk for den anden Periode af Kierkegaards Forfatterskab.

Fra den officielle Kirkes Side tog man ikke Hensyn til Paastanden om den skarpe Modsætning mellem den oprindelige Kristendoms strenge Fordring om at gaa op i det ene Fornødne og den moderne Kristendoms i Ly af Forsoningsdogmet byggede Idyl. Da begyndte Kierkegaard sin lidenskabelige Kamp mod den bestaaende Kirke, den voldsomste aandelige Kamp, der er ført indenfor dansk Aandsliv. Han sidste Ord var: „Det nye Testamentes Kristendom er ikke til." Midt under Striden blev han syg og døde.

2. *Intellektuelle Forudsætninger.*

Pascal dyrkede Matematik og Fysik og har et smukt Navn indenfor disse Videnskaber. Han hentede fra disse Studier sin Opfattelse af, hvad videnskabelig Erkendelse er. En Systematik som Descartes', med Forsøg paa at føre Naturerkendelsen tilbage til visse *[80]*

simple Sætninger og saaledes naa et rationelt Grundlag for den menneskelige Fornufts Arbejde, ansaa han for umulig. Man har træffende kaldt ham experimental Positivist. Allerede i sin „verdslige" Periode indsaa han, at den strengt matematiske Tænkning (esprit de géométrie) ikke gennem sine Deduktioner kan føre til fuld Forstaaelse af, hvad der foregaar i det menneskelige Sjæleliv. Dertil er de sjælelige Fænomener for mangfoldige, for sammensatte og for skiftende. Det maa paa det sjælelige Livs Omraade gælde om at føre de mangfoldige Fænomener tilbage til visse Typer, leve sig ind i enhver af disse for sig, sætte sig ind i deres Motiver og Interesser. Hertil egner matematisk Tænkning sig ikke. En fin Sans for Typer og Nuancer (esprit de finesse) sætter ene istand til at finde de væsentlige Elementer og forfølge dem i deres Forbindelser. Mme Périer roser netop sin Broder for hans Evne til at sætte sig ind i Forudsætningerne hos dem, han henvender sig til. Han kendte, mener hun, „alle Drivfjedre i det menneskelige Hjerte". Denne Sans var bleven udviklet hos ham i hans Omgang med Verdensmennesker, og den kom ham til Gode senere, da det gjaldt om at vinde Sjæle for den sande Religion. Spekulative Beviser fører ikke til Maalet, indser han; hvad enten de er holdbare eller ikke, er deres Virkning indskrænket til saadanne Øjeblikke i vort Liv, da vi er rent intellektuelt interesserede; siden glemmes de let. Hvad det gælder om, er at tage Menneskene dér, hvor de staar, og saa lede dem til at komme videre ved deres egen Evne; man overbevises nu engang bedst ved Grunde, man selv finder. Man skal lede dem til at se, hvilken underlig Blanding af Storhed og Usselhed deres Natur indeholder. Tanken kan føre dem op i højere Regioner, men Drifter og Lidenskaber drager dem atter ned i Smudset. Mennesket skal føres til at se, hvilket ubegribeligt Uhyre (monstre incompréhensible) det er. I den sande Religion vil Mennesket finde Forklaring paa Gaaderne i sin Natur og tillige Mid-
[81] ler og Veje til at ophæve Spliden i sit Indre. En Betragtning, Pascal særlig lægger Vægt paa, er den, at Mennesket maa føle sig ensomt i den uendelige Verden, fra hvis Dyb ingen Stemme høres, der kunde yde Forstaaelse og vække Haab. Pascal selv var af Uro, Forundring og Angst overfor de store Gaader ført til at gribe som eneste Udvej den, som Kristendommen aabner. Kristendommen indeholder ganske vist Mysterier ved Siden af de Aabenbaringer, den bringer. Men en fuldstændig Afsløring af Tilværelsens Hemmeligheder vilde udelukke det aandelige Arbejde, den Kamp og det Mod til at vove, til at sætte Alt paa ét Kort, der nu engang er Betingelsen for at være værdig til det Højeste.

Der er ifølge Pascal to Hovedtyper, hvad de naturlige Menneskers Forhold til de store Gaader angaar. Den ene Type holder sig til Tanken og Pligten, til det Store og Faste i Mennesket, og betragter alt Andet som ligegyldigt. Den klassiske Repræsentant for denne Type er Stoikeren Epiktet. Den anden Type tager Livets Bølgegang, som den

kommer, nyder de enkelte Øjeblikke og holder sig iøvrig til Skik og Brug, idet den én Gang for alle er klar over alle Tings Forgængelighed. Den finder en tryg Hvile i den Indsigt, at man i Grunden Intet véd. Montaigne er den klassiske Repræsentant for denne Type.

Studiet af disse to Typer var for Pascal en Forøvelse til det kraftige Tag, med hvilket han i sine „Pensées" griber og ryster den Vantro for at bringe ham til det afgørende Punkt, hvor der kun viser sig en eneste Udvej fra Fortvivlelse, — den, han selv personlig havde fundet. Det var ham en Skuffelse, at der var saa liden Interesse for Studiet af den menneskelige Natur, dens Typer og deres praktiske Betydning. „Da jeg," siger han, „begyndte Studiet af Mennesket, indsaa jeg, at de abstrakte Videnskaber ikke passede for Mennesket, og at jeg fjernede mig mere fra min sande Stilling i Verden ved at fordybe mig i dem end andre Mennesker ved at være uvidende om dem." Saa havde han ventet at finde mange Fæller i dette nye Studium, men opdagede, at der paa dette Omraade var endnu større Ligegyldighed hos Folk end overfor Geometrien (fr. 144). Selv kastede *[82]* han sig nu med Lidenskab over dette Studium, medens hans tidligere videnskabelige Interesser mere og mere forsvandt. I et Brev til den berømte Matematiker Fermat skriver han, henimod Slutningen af sit Liv (10. August 1660), at han stadig betragter Geometri som det højeste Omraade, paa hvilket aandelige Kræfter kan øves, men at han nu anser den for ganske unyttig, især da han er kommen ind paa helt andre Studier, der er saa forskellige fra hans tidligere Studier, at han næsten ingen Erindring mere har om disse.

Stadig hævder han dog, at Menneskets Storhed og Adel beror paa Tanken, og at det er den, vi maa holde os til. Vi fylder ikke i Rummet som de store Masser omkring os, og vor Kraft er forsvindende i Forhold til deres. Vi er som Siv, men vi er tænkende Siv, og kan de ydre Masser end knuse os, naar de dog ikke op til den Værdighed, Tanken giver. (fr. 346—348). Men de Tanker, Pascal tillægger saa stor Betydning, var dog mere og mere kun de Tanker, der tjener til religiøs Selvforstaaelse. Ligesom han i sin „verdslige" Periode havde beskrevet Elskovslidenskaben som en Koncentration, en Henstyrten (précipitation) af alle Tanker i en eneste Retning, saaledes var nu Religion bleven hans Lidenskab, og kun de Tanker, der førte i denne Retning, vilde han nu kendes ved.

Kierkegaard møder med helt andre intellektuelle Forudsætninger end Pascal. Opvoxet mellem Romantikens Epigoner betragtede han en Tid Hegel's Filosofi som den højeste Form for Tænkning, medens for Pascal Geometrien var Idealet. I et Tankesystem, indenfor hvilket hvert Led med Nødvendighed førte over til et andet, skulde ethvert Emne finde sin Plads. Poesi, Religion og Videnskab stod som forskellige Former eller Trin af en og samme guddommelige Sandhed. Det var hans Ungdomsdrøm. I Tilslutning til sin

Lærer, Professor Poul Møller (den mest danske af danske Forfattere), arbejdede han sig
[83] ud af denne Drøm. Hans Betydning som Filosof beror paa, at han var en af de Første, der kritiserede spekulativ Filosofi ud fra et erkendelsesteoretisk Synspunkt. (Uvidenskabelig Efterskrift. 1846). Han viser, at selv om der kunde gives en „absolut" Viden, maatte den Enkelte dog altid begynde den Tankegang, der skulde føre ham op paa dette høje Stade, ud fra et bestemt Punkt indenfor Erfaringen, og hvorfor mere fra et Punkt end fra et andet? Og kan saa dette faktiske Begyndelsespunkt selv udledes af den „absolute" Viden, som skal være Resultatet? Vil der desuden ikke altid være visse Forudsætninger, som selv den „absolute" Viden hviler paa, og vil man nogensinde kunne være vis paa, at man er naaet tilbage til de sidste Forudsætninger? — Kierkegaard kom til at se, at Erkendelsesproblemet er det mest centrale af de filosofiske Problemer. Han lægger særlig Vægt paa, at vi lever i Tiden. Vi lever forlænds, men vi forstaar baglænds. En Afslutning kan derfor ikke naas, og Kierkegaard erklærer sig enig med Lessing i den Sætning, at ud over den stadige Stræben efter Sandhed kommer Menneskene ikke.

Ligesom Pascal fastholder Kierkegaard, at det personlige Liv behøver Tanker, men at disse Tanker angaar det, der er vort Tilhold under Livets Gang. Gudstanken er en Nødhjælp, ikke et Emne for rent intellektuel Interesse. Han skelner skarpt mellem „væsentlig" og „uvæsentlig" Erkendelse, og til den uvæsentlige regner han Naturvidenskab, Filologi, Historie og ren Filosofi, — alle Tanker, der er uden Betydning for, hvorledes vi stiller os til Livets og Dødens store Spørgsmaal. Der gives ingen rent intellektuel Maade at tage Livet paa, naar man da ikke vil gøre sig selv til en Abstraktion. Hvad de forskellige Maader at tage Livet paa angaar, anvender han en lignende Fremgangsmaade som Pascal, idet han forsøger at karakterisere visse Typer. Vi kan her holde os til dem, han har fremstillet i sine mest populære Skrifter („Enten—Eller" og „Stadier paa Livets Vej"). Den æstetiske Type gør Øjeblikkets Nydelse til det Højeste. Kunsten er her den at
[84] bevare en vis Elasticitet, saa at man kan gribe hvert nyt Øjeblik. Det gælder at bryde af i rette Tid for ikke at blive holdt fast i et varigt Livsforhold. Derfor er en vis Vexeldrift at anbefale. Æstetikeren er som en Tangent til Livets Cirkel (eller rettere: Cirkler). Kun paa et enkelt Punkt finder en momentan Berøring Sted; derefter søges et andet Berøringspunkt. Derfor: flygtig Elskov, men ikke Ægteskab; Kammeratskab, men ikke Venskab; flygtig Beskæftigelse, men ikke Borgerskab; intellektuel Nydelse, men ikke Videnskab! Medens Æstetikeren er en Tangent, beskriver Etikeren en Cirkel om et Midtpunkt og bestemmes ved Forholdet til dette. Det er Trofasthedens Type. Etisk leves der i faste Samlivsforhold og i stadigt Arbejde. Ud over begge Typer hæver sig det religiøse Liv, hvis Stræben og hele Retning bestemmes ved et Maal, der ligger ud over alle Øjeblik-

ke og over al Tid, inkommensurabelt med alle andre menneskelige Formaal, ja endog paa sit Højdepunkt, i Kristendommen, i den skarpeste Modsætning til, hvad der rent menneskeligt kan tænkes som Formaal eller Opgave. Jo mere udpræget en Karakter det religiøse Liv faar, des mindre lever Mennesket i sit naturlige Element, men bliver som en Fisk paa Landjorden. Og tilsidst staar Evigheden ikke (som hos Platon og Spinoza) som den store, altid nærværende Baggrund for Tiden i Livet, men bryder ind midt i Tiden, idet Guddommen selv træder frem som Menneske paa et bestemt Tidspunkt og paa et bestemt Sted i Rummet. Da bliver denne Aabenbaring, og Forholdet til den afgørende for al Vurdering af Livet og dets Forhold.

Det er en sammenlignende Livsfilosofi, Kierkegaard her har givet. Den kan minde om Pascal's Karakteristik af Montaigne og Epiktet og af den kristelige Livstype i Modsætning til dem begge. Og ligesom Pascal erklærede Sygdom for de Kristnes naturlige Tilstand, saaledes kommer Kierkegaard til det Resultat, at den højeste Livstype, den kristelige, medfører Spænding og Lidelse, fordi de Modsætninger, mellem hvilke Livet skal føres, staar i den mest skærende Modsigelse til hinanden. Og denne Livstype er netop derfor den højeste, fordi den stiller de største Fordringer til den syntetiske Energi, alt personligt Liv kræver.

Det er ifølge Kierkegaard ved et Spring, man kommer fra den ene Livstype til den *[85]* anden, og det største Spring er det, der fører en i Fortvivlelse stedt Sjæl over til den kristelige Type, Men end ikke paa det mest afgørende Punkt faar Springet hos Kierkegaard Ekstasens Karakter. Og en vis Kontinuitet udelukker han ikke, da Maalestokken (den personlige Synteses Energi) skal være fælles for hele Rækken af Typer. I Grunden har Pascal jo den samme Maalestok, den der hentes fra Forholdet mellem den Livsfylde, der staar til Raadighed, og den Kraft og Koncentration, hvormed det fyldige Indhold ordnes. Det er nu ogsaa den eneste Maalestok, der kan anvendes overfor de personlige og historiske Forskelligheder i Menneskenes Maade at tage Livet paa, og den maa anvendes ogsaa af dem, der finder Livets Højdepunkter andre Steder end de to Tænkere, vi her staar overfor. — En Indvending maa vi allerede her gøre mod Pascal's og Kierkegaards Anvendelse af Maalestokken. De lægger udelukkende Vægt paa den indre, subjektive Modstand, der er at overvinde, altsaa paa det indre Arbejde, hvorved der naas Enhed og Koncentration i den Enkeltes Sind. Men der maa ogsaa spørges om dette indre Arbejdes Betydning for større Kredse af menneskeligt Liv, for det Samfund, i hvilket de lever, maaske for hele Menneskeheden. Dette vilde hverken Pascal eller Kierkegaard gaa ind paa. De hævder tværtimod, at der er et svælgende Dyb mellem den i deres Øjne højeste Livstype og det menneskelige Kulturarbejde.

3. *Kristendommens Problem.*

Pascal optræder indenfor Katolicismen, Kierkegaard indenfor Protestantismen. Dette maa naturligvis paa mange Maader faa Indflydelse paa deres Udviklingsgang saavel som paa deres definitive Standpunkt. Men det er af stor religionshistorisk Interesse at se, at de ved Slutningen af deres Stræben efter at trænge ind til Kærnen i deres Religion kommer til at staa overfor et og sammme Problem, et Problem, der kan formuleres saaledes: Kan den oprindelige Kristendoms Livsopfattelse og Livsførelse fastholdes sammen med Tilegnelse af og Arbejde for den aandelige og materielle Kultur, som Kristendommen ikke har frembragt, men som — før og efter Kristendommens Opstaaen — har udviklet sig efter sine egne Love? Det er jo ogsaa et Problem, der er fælles for Katolicismen og Protestantismen. Lad os, før vi gaar videre, i Korthed se, hvorledes det er opstaaet.

[86]

De første kristelige Slægtled levede i Forventning om Kristi nære Genkomst, der skulde bringe Afslutning af hele Verdensløbet gennem en Verdensdom. I denne Forventning bestod den oprindelige kristne Tro, og baade Livsførelse og Livsopfattelse bestemtes helt igennem ved den. Overfor Udsigten til den nære Katastrofe, der betød Gennembruddet af en ny Himmel og en ny Jord, maatte alle rent menneskelige og sociale Opgaver tabe deres Betydning. Derfor er der i det nye Testamente ikke Tale om Kunst, Videnskab og Statsliv, og selv Familielivet anerkendes kun med et vist Forbehold. Det nye Testamentes Etik maatte blive, hvad Albert Schweitzer træffende har kaldt en „Interimsetik". Det gjaldt om at samle al Opmærksomhed mod et eneste Punkt i en nær Fremtid. Guds Riges Komme, hvorom der bedes i „Fader vor", betød for de første Slægtled noget aldeles Bestemt, ikke blot en vag Bøn om aandelige Goder. Og hos de Troende var Forventningen forbunden med en Begejstring, der ofte steg til Ekstase, og for hvilken ethvert Offer blev let. Alt i det sædvanlige Menneskeliv blev smaat overfor det Store, der ventedes.

I Modsætning til et Standpunkt som det urkristelige fremtræder baade Katolicismen og Protestantismen som Organisationer paa langt Sigt, byggede paa Udsigten til en lang Udviklingsgang for det religiøse Liv som for Menneskelivet idethele. Man blev mindre og mindre belavet paa hurtigt Opbrud. Selv om man søgte at fastholde den oprindelige Forventning, henlagdes dens Opfyldelse dog til en stedse fjernere Fremtid, og Forventningen mistede efterhaanden sin praktiske altbestemmende Magt. Og baade den fra den klassiske Oldtid overleverede Kultur og den nye Kultur, der udviklede sig uafhængig af Kristendommen, søgte man (efter tilbørlig Modstand, ofte af bitter Art) efterhaanden at tilegne sig. Men trods Alt hævder begge Kirker at være i Kontinuitet med Urkristendom-

[87]

men og søger, hver paa sin Maade, at begrunde Paastanden om at fastholde de gamle Idealer i de nye Tider.

Den mest storartede Løsning er Katolicismens. Den beror paa, at der skelnes mellem Grader i Fuldkommenhed. Munken og Nonnen opgiver Deltagelsen i Verdenslivet for helt og udelt at leve for det Hinsidige og i det ene Fornødne. Gennem dem vedligeholdes Sammenhængen med Kristendommens Urtid. Lægfolket fører saa det menneskelige Liv videre under Ledelse af Skriftefædrene, gennem hvilke Kirken øver en kontrollerende Indflydelse paa de Enkelte. I Kirkens Prælater saa allerede Augustinus (De civitate dei XX, 9) en delvis Opfyldelse af Apokalypsens profetiske Skildring af dem, der sidder paa Dommersædet i Tusindaarsriget.

Pascal var klar over, at der til enhver Tid i Kirken maatte raade en praktisk Anerkendelse af den urkristelige Fjernhed overfor alt Kulturliv. Han levede i sin sidste Tid som Munk, selv om han ikke gik i Kloster. Tiden indtil Jesu Genkomst maatte være en Spændingens og Lidelsens Tid. Scenen i Getsemane var i hans Øjne Udtryk for sande Kristnes stadige Situation. Der maa leves i Samtidighed med den lidende Frelser. Den eneste Gang, Jesus i sin Kvide søgte Hjælp og Trøst hos Mennesker, var i Getsemane. Da svigtede Apostlene ham. Men de Kristne har stadig den Pligt, som da blev svigtet. Jesu Dødsangst varer ved til Verdens Ende, og de Troende maa holde sig vaagne indtil da. (Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde; il ne faut pas dormir pendant ce temps-là. fr. 583). Det er altsaa ikke, som hyppigst i Kirken, den sejrende, men den lidende Jesus, Blikket skal rettes imod. Getsemanes Have er Modstykket til Edens Have. Det faldne *[88]* Menneske har at opholde sig i Getsemane og kan kun derved have Udsigt til, at Eden skal oplukkes for ham.

I jesuitiske Skriftefædres Praxis saa Pascal nu en forbryderisk Tillempelse af kristeligt Liv efter Verdenslivet, og han rettede en skarp Protest derimod i sine „Lettres à un provincial". Trods Fejltagelser i det Enkelte har han Ret fra et strengt kristeligt Standpunkt. Det er en forskellig Etik, der forkyndes i det nye Testamente og i den jesuitiske Kasuistik, og selv fra et rent menneskeligt Synspunkt kunde der være Betænkeligheder ved denne Kasuistiks Resultater. Men foruden den Kamp, Pascal i Provincialbrevene førte mod den milde Religion, der efterhaanden havde afløst Getsemanestemningen, har han i en særlig Afhandling anstillet en Sammenligning mellem de første Tiders Kristendom og vor Tids. Naar Afstanden her er saa stor, finder han Aarsagen dertil i, at nu gaar Daaben forud for Undervisningen i, hvad Kristendom er, medens oprindelig Ingen gik over til Kristendommen uden at være grundig underrettet om dens Lære og uden at have givet Afkald paa Verden. Dengang kunde man kende Forskel paa Verden og Kirken,

men nu har Kirken gennem Barnedaaben gjort det muligt, at verdsligt Liv kan brede sig indenfor den. Det var i en god Mening, føjer Pascal til, at Kirken indførte Barnedaaben, nemlig af Frygt for at udelukke de Børn, der døde før Daaben, fra Frelseren. Men hvad der her er gjort af Omsorg for Børnene, er blevet til Fordærv for de Voxne! —

Det var, som vi allerede har set ovenfor, ikke blot paa dette Punkt, at Pascal's Brud med Kirken skete. Han førtes til at forkaste Kirkens Autoritet, baade hvad Læresætninger og hvad Fastsættelse af Kendsgerninger angaar. Sammen med sine jansenistiske Venner hævdede han, at de Sætninger, Paven havde fundet i Jansenius' Værk „Augustinus" og fordømt som kætterske, slet ikke fandtes i den nævnte Bog, og han negtede Paven Ret til at fastslaa noget som Kendsgerning, enhver selv kunde og maatte over-
[89] bevise sig om. Allerede tidligere havde han (i en Afhandling om det tomme Rum) bestemt afvist Autoritetstroens Indblanding i Erfaringsvidenskabens Problemer. Og i det 18. Provincialbrev udtaler han, at hvis Galilei's Lære om Jordens Bevægelse er falsk, saa er det ikke Pavens Dekret, der begrunder det, og at hvis der virkelig kan føres Bevis for, at Jorden bevæger sig, saa gaar den rundt baade med den, der negter Bevægelsen, og med den, der antager den. Pascal var ikke Kopernikaner, men han rørte her ved et for en Katolik paa den Tid meget farligt Punkt, det, der havde bragt Bruno paa Baalet og tvunget Galilei til Mened. En mod kirkelig Autoritet oprørsk Aand danner en underjordisk Forbindelse mellem Pascal som Naturforsker og som religiøs Tænker. Han udtaler endog, at Paven hader og frygter de Forskere, der ikke har aflagt Ed til ham (som Munke eller Præster) (fr. 873). Denne Udtalelse fremkommer i Anledning af, at Paven fordømte Læren om den guddommelige Naades Almagt og om den menneskelige Villies fuldkomne Afhængighed af Guds Villie, denne augustinske Lære, som Jansenius havde fornyet i skarp Modsætning til skolastisk og jesuitisk Teologi. Saa er Paven selv altsaa ikke ortodox, og han kan ligesaalidt i Trossager som angaaende Kendsgerninger, være ufejlbar Autoritet. Men Paven har jo ogsaa saa meget Andet at tage vare, at han ikke har Tid at sætte sig ind i Trossager (fr. 882)! Og naar han fordømmer Sandheden, saa maa man raabe saa meget des højere, og der maa appelleres fra Rom til Himmelen! Vi skal adlyde Gud mere end Menneskene (fr. 920).

Denne sidste Udtalelse fandt Pascal's jansenistiske Venner det bedst at undertrykke, da de udgav hans „Pensées". Det vilde have været en dyb Sorg for Pascal at mærke, at de her ikke gav Sandheden Æren. Kun Døden havde hindret ham i selv at udgive sine sidste Tanker. — Paa sit Dødsleje modtog han Sakramentet af sin Sognepræsts Haand. Deri saa hans Modstandere en Tilbagekaldelse; men det betød kun, at han ikke ansaa sit Forhold til den sande Kirke for brudt. —

Kierkegaard havde udviklet sig indenfor den protestantiske Kirke, fra først af med *[90]* stor Ærbødighed for dens Førere, de nulevende som de tidligere. Men i Aarene 1847—50 skærpedes hans Blik for Modsætningen mellem oprindelig og moderne Kristendom, og i to af hans dybest gaaende Skrifter („Sygdommen til Døden" 1849 og „Indøvelse i Kristendom" 1850) forberedes et stort Opgør med Kirken. Hovedtanken i de nævnte Skrifter var, at man, især i Protestantismen, havde glemt Forbilledet for Forsoneren. Man tog Forsoningen som given Kendsgerning og indrettede sig hyggelig i Verden, som den er. Kierkegaard henstiller nu til Kirkens Repræsentanter at gøre den Indrømmelse, at der var en stor Afstand mellem moderne Kristendom og det nye Testamentes Kristendom, og at der var sket et Affald i Forhold til Kristendommens Heltetid. Men da man fra den officielle Kirkes Side tav hertil og endog ved given Lejlighed udtrykkelig proklamerede Paastanden om at være i Kontinuitet med „Apostlenes Dage", udstedte han en voldsom Protest herimod, især i sit Agitationsskrift „Øjeblikket" (1855). Midt under Striden faldt han sammen og døde. Han døde uden Nadverens Sakramente, da han ikke vilde tage det af en Præsts Haand. Han er her et Skridt længere ude end Pascal; men han har ikke forkastet Sakramentet overhovedet, og her hænger han for sit Vedkommende endnu sammen med den gamle Kirke.

„Sygdommen til Døden" bestaar i den Fortvivlelse, som uundgaaelig fremkaldes ved, at der i Kristendommen er sat Mennesket den høje Opgave at leve et Aandens Liv i den skarpeste Modsætning til det Liv, naturlige Følelser og Drifter vilde føre til. Hvor denne Opgave ikke er kommen til Bevidsthed, føres der maaske et Liv i barnlig Glæde over Livet. Men Angsten vil atter og atter melde sig og gøre Ende paa Trygheden. Mennesket kan da i Svaghed, i Indesluttethed eller i Trods forsøge paa at dæmpe Angsten og unddrage sig fra at lytte til den store Fordring; men Fortvivlelsen vil stedse være skjult tilstede. Kun ved at Fortvivlelsen bryder aabent frem og udfolder sig, er der Mulighed *[91]* for at komme ud over den. Da først er Betingelsen tilstede for, at Naaden kan træde i Kraft. Men indenfor Kristenheden har man, snart i Tankeløshed, snart i romantisk Sværmeri, snart i Hykleri, slaaet af paa den store Modsætning mellem det Aandelige og det Dyriske, søgt at udjævne den istedetfor at arbejde paa at overvinde den.

„Indøvelse i Kristendom" indskærper, at saalænge Jesus ikke er kommen i sin Herlighed, har den Kristne at tage den fornedrede Jesus til Forbillede. Det gælder om at se bort fra, hvad man gennem Dogmatiken mener at have faaet at vide om, at Jesus var Gud. Man skal gøre sig samtidig med Jesus fra Nazareth, det Menneske, der sagde sig at være Guds Søn og derfor blev bespottet og henrettet. Istedetfor har man som Skoledrenge lusket sig til et Facit og snydt sig fra at foretage Regningen paa egen Haand. —

Parallelen med den af Pascal fordrede Getsemanestemning ligger lige for Haanden.

Det blev mere og mere Kierkegaards Overbevisning, at Menneskene havde begaaet et stort Forræderi overfor Kristendommen. Man tog Mildheden og Naaden og glemte de nødvendige Forudsætninger. Og han hævder, at især i Protestantismen ligger dette Forræderi tydelig for Dagen. Katolicismen vilde aldrig kunne synke saa dybt i Aandløshed som Protestantismen. Og dog er Katolicismen allerede gaaet paa Akkord. Meningen i Kristendommen brast, da det betragtedes som noget Overordentligt at følge Jesus efter for Alvor ved at unddrage sig Verdenslivet. Det er en Meningsløshed, at der skulde gives to Slags Kristne. Men hvad der saaledes var begyndt, fortsattes, da Luther brød ud af Klostret og fik travlt med at lave en ny Kirke, der paa gemytlig Maade udjævnede Modsætningen mellem Kristendommen og Verden. „Luther, Luther, Luther, du har et stort Ansvar!" Og Luther havde dog gennemgaaet Fortvivlelsens Skole. Men senere Slægter stoler saa paa Forfædrenes Bedrifter og har ingen Trang til selv at øve Bedrifter. Protestantismen er en plebejisk Retning. Den nivellerer Forskellen mellem det Høje og
[92] det Lave i Aandens Verden. Og Familielivet har for en stor Del Skylden derfor. Gennem Barnedaaben blev jo alle i de saakaldte kristne Lande gjort til Kristne. „Og det" — udraaber Kierkegaard (Øjeblikket VII) — „vover man at byde Gud under Navn af kristelig Daab! Daaben — det var ved denne hellige Handling, at Verdens Frelser indviedes til sit Livs Gerning, og efter ham Disciplene, Mænd, der forlængst var komne til Skelsaar og Alder, og som nu, døde for dette Liv, lovede at ville leve som ofrede i denne Løgnens og Ondskabens Verden."

Kierkegaards Polemik kulminerede i Opstillingen af én eneste Tesis (i Modsætning til Luthers 95): „det nye Testamentes Kristendom er ikke til." Og dertil føjedes en Advarsel mod „dem, der gaar i lange Klæder" og mod Deltagelse i den offentlige Gudsdyrkelse, i hvilken Gud holdtes for Nar!

Pascal's og Kierkegaards Optræden har stor religionshistorisk Interesse. Fra et udpræget sociologisk Synspunkt er det blevet hævdet, at Religion væsentlig er et socialt Fænomen. Og faktisk interesserer Religionshistorien sig væsentlig for saadanne religiøse Fænomener, der hviler paa traditionel Kultus. Hvorledes kan da enkelte Personligheder, hvis Stræben og Tænken fører dem til et Brud med deres religiøse Samfund (uden at de gaar ind i et andet Samfund) faa religionshistorisk Betydning? Man kunde besvare Spørgsmaalet ved at henføre dem hver til sin „Sekt", for Pascal's Vedkommende til Jansenismen, for Kierkegaards Vedkommende maaske (saaledes som det er sket i et udmærket fransk sociologisk Værk) til Pietismen. Dette vilde dog strande paa, at Pascal netop i sin sidste, afgørende Vending under stor Smerte skilte sig fra sine tid-

ligere Meningsfæller, og at Kierkegaard kun har Satire og Haan overfor Pietisterne og udtrykkelig skiller sin Sag fra deres. Snarere kunde man sige, at de kun bryder med den i deres Tidsalder raadende kirkelige Overlevering for at hævde en ældre, i deres Øjne ene berettiget Overlevering. Men med deres Appel til det i deres Øjne Oprindelige stod de ene i deres Tid, og det var i den individuelle Samvittigheds Navn, at de protesterede. *[93]* Der var ingen social Instans, til hvilken der kunde appelleres. Pascal fandt Bekræftelse for sin Lære i et Mirakel, men dette Mirakel var ikke kirkelig sanktioneret. Og Kierkegaard erklærede udtrykkelig, at den religiøse Type, der for ham var den eneste gyldige, ikke mere existerede. Kun i deres Forhold til Sakramentet paa Dødslejet er der et Baand tilbage, som dog ikke viste sig tilstrækkelig stærkt til at bringe Forbindelsen med Kirken tilveje igen. — Men det er en uholdbar Teori, der lægger saa stor Vægt paa Overlevering og Kultus, at man glemmer, hvad der foregaar i de enkelte Sjæle, som hylder disse sociale Magter. Det maa blive en væsentlig Opgave for Religionsforskningen at efterspore de religiøse Personligheders Udvikling og Holdning. Og da ikke mindst saadanne individuelle Udviklingsprocesser, som fører ud til vedkommende Religions Grænse netop ved Forsøget paa at gennemleve denne Religion i Aand og Sandhed. Og saadanne Forsøg foreligger netop i Pascal's og i Kierkegaard's religiøse Udvikling.

4. *Mulige Veje.*

Hvad de to Mænd vilde have gjort, hvis de var komne til at fortsætte deres Liv, derom kan Intet vides. Men det kan have sin Interesse at undersøge, hvilke Muligheder der kan fremstille sig for saadanne Mennesker, som med fuld Overbevisning og Tilslutning og støttede paa deres egne Livserfaringer har fulgt de to aandelige Stridsmænd lige til det Punkt, da de havde tænkt deres sidste Tanke.

Der er tre Muligheder, der her fremtræder.

Man kunde prøve paa at føre sit Liv med Genoptagelse af Urkristendommens Forudsætninger, i den store Forventning om det nære Gennembrud og med Opgivelse af al Deltagelse i Kulturarbejdet og i det sædvanlige Menneskelivs Interesser. Der er maaske — hvem véd? — dem, der gaar denne Vej. Det var den Vej, som i Middelalderen Franciscus af Assisi paa sin Vis fulgte.

Eller man kunde gøre den af Kierkegaard forlangte Indrømmelse om Afstanden mel- *[94]* lem oprindelig og moderne Kristendom. Men man maatte da gaa et Skridt videre og anerkende, at moderne Kristendom egentlig er en anden Religion end den oprindelige Kristendom. Da undgaar man den store Modsigelse at mene sig at leve efter Idealer, man faktisk fornegter. Man maa da opfatte sin Religion saaledes, at saa væsentlig en Faktor

den ogsaa er for Livet, maa Livsførelsen og Livsopfattelsen tildels ledes af Idealer, der har en helt anden Oprindelse og fører i en helt anden Retning end den Religion, man hylder. Det kan være vanskeligt at faa disse forskellige Ledestjerner til at høre til samme Verdenssystem. Men den Redelighed, de to store religiøse Tænkere krævede, er ikke paa Forhaand krænket.

Kan man ikke gaa nogen af disse Veje, er der endnu den Mulighed tilbage, at man forsøger at genoptage den græske Stræben efter at grunde en etisk Livsførelse paa menneskelig Natur og menneskelig Livserfaring, idet man undersøger, hvilke Idealer og hvilke Formaal der konsekvent maa stille sig paa dette Grundlag. Det er faktisk den Vej, Bestræbelserne for en filosofisk Etik i de sidste Aarhundreder er gaaet. Jeg har engang (i min Etik[5] X, 3) udtrykt dette saaledes: „Det platoniske Begreb om Retfærdighed som personlig Harmoni kan vi optage til at udtrykke den indre Forbindelse, den højere Enhed af Selvhævdelse og Hengivelse. Det antike Harmonibegreb maa udvides og uddybes ved Hjælp af de etiske Erfaringer, der ligger udtrykte i Stoicismens, Kristendommens, Renaissancens og den moderne Humanitets Karaktervurderinger. Men en saadan Ændring af Begrebets Indhold er meget vel mulig uden at sprænge dets Ramme. Vor Etik er den græske Etik, som den senere etiske Udvikling gennem sine mangehaande Svingninger har kunnet ændre og berigtige, men som aldrig vil kunne fortrænges, saalænge der skal bestaa Noget, der med Rette kan kaldes menneskelig Etik." — Paa dette Grundlag kan der ikke arbejdes, uden at der tillige udvikler sig en Tro paa, at et saadant Arbejde
[95] stedse er muligt, — at Tilværelsen altsaa har Plads for det, ja, maaske først kommer til fuld Udvikling gennem det. Den nærmere Udformning af en saadan Tro kan kun ske gennem poetisk Symbolik. En stor og dyb Poesi hører derfor selv til de Værdier, paa hvis Bestaaen og Udfoldelse der maa haabes.

Overfor de to andre antydede Standpunkter bliver Forholdet det, at man — istedetfor at forsage al naturlig Udvikling af Menneskelivet, al selvstændig Kultur, alt Liv i Familie og Samfund, i Kunst og i Videnskab, og istedetfor at foretage en udvortes Blanding af østerlandsk Religion og vesterlandsk Kultur — stiller sig bestemt paa Menneskenaturens og den vesterlandske Kulturs Grundlag og trøstig arbejder videre, saa langt man kan naa. Her kan være Problemer nok, og der kan komme store Skuffelser, saa at Mange taber Modet. Der kan være Strid om Vejene i det Enkelte, og om Begrundelsen af de Tanker, der leder os; men Hovedlinierne vil bestandig paany kunne skelnes. — Og der kan meget vel drages Næring og høstes Belæring fra andre Livsretninger. Den Pathos, hvormed den Troende venter det altid nære Gudsrige, kan faa et mere eller mindre udpræget Sidestykke i enhver Stræben efter høje Maal. Uden Spænding gennemføres intet

stort Arbejde. Sammenligner vi Kristendommens Betydning for europæisk Menneskeliv med Buddhismens Betydning for asiatisk Menneskeliv, kan den Sætning forsvares, som jeg har fremsat i min Religionsfilosofi, at Buddha har gjort Asien mild, men Jesus har lært Europa et stort Excelsior. Men fremfor Alt vil den Menneskekærlighedens Aand, som Kristendommen har forkyndt og (ikke altid med fuld Konsekvens) stillet i Spidsen for Dyderne, ogsaa finde sin Plads i en rent menneskelig Etik. Allerede Aristoteles har udtalt, at Retfærdighedens højeste Form har Kærlighedens Præg, og omvendt gælder, at Kærligheden kun er en virkelig Dyd, naar den forener sig med Visdom og derved bliver til Retfærdighed. Paa det humane Standpunkt staar man overhovedet i et lignende Forhold til Kristendommen som til andre Aandsretninger; man tilegner sig deraf, hvad der stemmer med stadig fortsat Stræben. De store Verdensreligioner har nu engang, ligesom Kulturen, deres Udspring i menneskelig Natur og menneskelige Livsforhold, og *[96]* hvad der af Ædelt, Stort og Skønt har udviklet sig indenfor Religionerne, tilhører derfor tilsidst Menneskeslægten som Helhed, ikke en enkelt Sekt, selv om denne har nok saa stor en Udbredelse. —

Hvilken af de tre Veje man saa gaar, er der én Ting, man kan lære af de to mægtige Skikkelser, vi her har dvælet ved. De har begge forlagt Tyngdepunktet i Aandslivet fra de ydre Autoriteter og fra Læreindholdet til Personligheden, dens Erfaringer og dens Krav. Pascal motiverer Paastanden om, at Kristendommen er den sande Religion, derved, at først i den fyldestgøres Menneskenaturens dybeste Trang, idet den paa én Gang forklarer og forliger Livets største Modsætninger. Og for Kierkegaard var Gudstanken et Nødanker under Livets Storme, som den, der stedse færdes i smult Vande, ikke forstaar Nødvendigheden af. Det kommer da, efter begges Tankegang, an paa, at der gøres de rette, dybtgaaende Erfaringer under Livets Gang. Men først og fremmest gælder det om ikke at bedrage sig selv og Andre ved at mene sig at hylde en Tro, der ikke er fremgaaet af egen Livserfaring og egen Trang. „Pour les religions“ — siger Pascal (fr. 590) — „il faut être sincère; vrais paiens, vrais juifs, vrais chrétiens.“ Og i sin sidste Kamp mod den bestaaende Kirke siger Kierkegaard: „Jeg tør ikke kalde mig en Kristen; men Redelighed vil jeg, og for den vil jeg vove.“

Men der er et Punkt, hvor de, der gaar den tredie Vej, maa være afgjort uenige med Pascal og Kierkegaard. De er begge klare over, at Livet, ogsaa det religiøse Liv, ikke kan undvære Tanker, som fastholder og leder Livets Retning. Men de skelner saa absolut mellem Livstanker og videnskabelige Tanker, eller, som Kierkegaard udtrykker det, mellem „væsentlig“ og „uvæsentlig“ Erkendelse. Til den „uvæsentlige Erkendelse“ regnes al Videnskab. Og dog er der videnskabelige Tanker, som kan blive af den største Betyd-

ning for personlig Tro. Grænsen kan ikke én Gang for alle afstikkes. Stille og umærkelig
[97] for de Fleste øver saaledes den storartede Udvikling af Videnskaben, baade Naturvidenskaben og Aandsvidenskaben, i de sidste Aarhundreder sin Indflydelse paa de religiøse Forestillinger. Det er idethele en falsk Opfattelse, at Personlighed og Videnskab skulde staa i Modsætning til hinanden som hvilende paa helt forskellige Interesser. Videnskab skyldes personligt Arbejde og udspringer af personlig Trang, og Erkendelsesglæden hører til Menneskets ædleste Følelser. Selv de Former, i hvilke det videnskabelige Tankeliv bevæger sig, uden altid at være sig det bevidst, fører ved nærmere Undersøgelse tilbage til Personligheden, idet de er betingede ved den menneskelige Aands Beskaffenhed. Paa den anden Side udvikles Personligheden gennem det videnskabelige Arbejde, vinder i Klarhed over Livet og dets Kaar og lærer at stille sig Opgaver, der fører langt ud over de egoistiske Interesser. Og som det gaar med Videnskaben, gaar det med al Kultur. Mennesket er baade større og mindre end den til hver Tid givne Kultur: større, fordi al Kultur tilsidst maa godtgøre sin Værdi ved at bidrage til det personlige Livs Udvikling, — mindre, fordi Kulturen stiller Opgaver, der kræver Underordning af individuelle Interesser under det, der tjener til varig Fremgang for Menneskeheden idethele.

Det er to ensomme Skikkelser, vi har dvælet ved. Efterfølgere har de ikke havt, og Skole har de ikke dannet. Men Analogierne mellem de Tanker, der leder dem hver for sig og mellem deres Optræden overfor det Bestaaende, de hver for sig stod overfor, indeholder Belæring for alle Tider. De har fra deres ensomme Stader faaet Øje paa store, afgørende Problemer paa Religionshistoriens og Religionspsykologiens Omraade, og de har sat deres Liv ind paa at slaa disse Problemer saaledes fast, at de ikke kan glemmes. Og Glemsel vil saa meget des mindre blive de to Mænds Lod, som de har fremsat deres Problemer, ikke blot med Lidenskab, men med en Tankerigdom og Stemningsfylde, der i og for sig lader deres Værker høre til Menneskehedens kosteligste Skatte.

[98]

SIBBERN OG KIERKEGAARD

Begge disse Tænkere har haft stor Indflydelse paa min Udvikling, og selv efter at jeg mente at være kommen til Skelsaar og Alder i filosofisk Henseende, er jeg ofte vendt tilbage til dem. Og da jeg nu i Vinter [1925] af nogle unge Studenter fik Opfordring til at holde nogle Forelæsninger over danske Filosofer, blev det især disse to Mænd, jeg dvælede ved. Det er de Fremstillinger, jeg ved den Lejlighed gav, som jeg nu udarbejder til en lille Afhandling.

Kierkegaard fødtes samme Aar, som Sibbern blev Professor i Filosofi ved Københavns Universitet (1813). Aldersforskellen mellem dem var altsaa stor, og Karakterforskellen ikke mindre. Og dog har de staaet i personligt Forhold til hinanden. Kierkegaard holdt sig en Tid til Poul Møller, hvem han elskede og beundrede, men efter hans tidlige Død har han en Tid staaet Sibbern ret nær. Det vides ikke blot af et Brev, han fra Berlin skrev til Sibbern (1841). Men en af Sibberns Døtre har i et Brev til mig fortalt, at det hører til hendes Barndomserindringer, at hun gik med sin Haand i sin Faders, medens Kierkegaard gik paa den anden Side, ivrig talende og af og til standsende for ret at faa sagt, hvad der laa ham paa Hjerte. Hun erindrer ogsaa, at Kierkegaard ofte besøgte hendes Fader og holdt af at sidde i Dagligstuen i Mørkningen, naar Ilden lyste fra Ovnen. Om Indholdet af deres Samtaler berettes intet, men Forskellen mellem de to Mænds Karakterer og Synsmaader maa atter og atter have gjort sig gældende. Sibbern kendte af egen Erfaring Tider af indre Kamp og Gæring; Skildringen af saadanne Tider hører til det bedste i hans Psykologi. Men han bevarede trods alt et aabent, naivt Blik *[99]* paa Livet. Som Psykolog havde han Forstaaelse og Sympati for alle sjælelige Fænomener, og det var en Yndlingssætning hos ham, at ligesom der for Botanikeren intet Ukrudt gives, saaledes var der intet sjæleligt, som Psykologen ikke kunde have Interesse af at studere. Ikke blot formedelst denne intellektuelle Interesse, men ogsaa ved sin faste Tro paa Livet fik han bestandig Øje paa en Harmoni bag alle Modsætninger. Kierkegaards Tungsind og aldrig hvilende Reflexion lod ham vandre langs Afgrunde, fra hvilke kun krampagtig Selvhævdelse reddede ham. Hans skarpe Blik for Livets Modsætninger førte ham til Tanken om et absolut Paradox, og Evnen til at lide blev for ham Villiens højeste Form. Men trods den store Modsætning mellem Sibberns aabne Blik for alt menneskeligt og Kierkegaards lidenskabelige Begrænsning til den snevre Vej, der for ham førte til det ene fornødne, mødtes de dog som Forkyndere af Personlighedsprincipet, af den Tanke, at den Sandhed, som har Værdi, maa udspringe af Menneskets egen Erfaring og Eftertanke. Dette Princip udtaltes mærkeligt nok et og samme Aar (1846) af den ældre og den yngre Tænker. De vidste neppe, at Personlighedsprincipet med stor Klarhed alle-

rede nogle Aar forud (1842) var forkyndt af den svenske Tænker Erik Gustaf Geijer. Alle tre nordiske Tænkere brød ved dette Princip med Romantiken, med dens Liv i Fantasiens Verden saavel som med dens Afhængighed af det historisk overleverede. Det er af stor Betydning at mærke sig, at det ikke blot var streng naturvidenskabelig og historisk Forsken, som førte bort fra Romantiken og den med den forbundne Konservatisme, men ogsaa den individuelle Personligheds Krav paa fri, selvstændig Udvikling.

Sibbern (1785—1872) dukkede i sin Ungdom ned i den romantiske Strømning, der følтes som Vederkvægelse efter Rationalismens Tørhed. Men han dukkede op igen, og
[100] hans hele Liv var en Stræben efter fri Forsken over Livet med Bevarelse af den Sans for Fortidens Storhed, der havde udmærket Romantiken.

Sibbern var først og fremmest beskrivende Psykolog. Jeg vil her kun dvæle ved de Emner, han bedst beskriver. Dertil hører, som allerede nævnt, Gæringsperioder. Han var klar over, at jo dybere Livet aabner sig i et Gemyt, desto snarere kan det komme til at gennemgaa en kaotisk Elementernes Blanding og Røring i sit Indre. Og saadan Gæring fører let til en sygelig Optagethed af sig selv, til Grublen og Angst. Han mente, at saadan Hildethed og Nervøsitet særlig var karakteristisk for „vor Tid, i hvilken dels den større Kamp for fysisk og borgerlig Subsistens har virket til Selvreflexion, dels Individerne ikke mere, saaledes som forhen, føler sig, hverken i religiøs eller i borgerlig Henseende, baarne ved en fast Tingenes Orden i Livet“. Denne Udtalelse er fra 1828; der er vist mange, som mener, at den passer den Dag idag. I Modsætning til Gæring og Selvreflexion stiller saa Sibbern Sympati og Beundring, Glæden ved Livet, som det udfolder sig omkring os og Optagethed af det Store og det Ophøjede, som fører den enkelte ud over sig selv.

Psykologien var for Sibbern en Del af en almindelig Livslære, til hvilken ogsaa Fysiologien giver sine Bidrag. Psykologi og Fysiologi hørte for ham nøje sammen. En og samme Grundvirken træder frem for os under to Former. Ordet Sjæl betyder ikke et for sig bestaaende Væsen, men en Leven og Virken, der stadig har et tilsvarende indenfor de organiske Processer. Sibbern var hverken Spiritualist eller Materialist. Den af Spinoza og Leibniz hævdede Enhedsopfattelse, som han slutter sig til, var traadt ham i Møde hos hans Forgænger Treschow.

For Sibbern var i Følge denne Opfattelse Sjælelivet underlagt de samme store Naturlove som alt andet, navnlig Udviklingens Lov. Tidlig blev det for ham et Hovedpunkt, at al Udvikling foregaar sporadisk, ud fra forskellige Udgangspunkter, og at Helheden
[101] paa alle Omraader bliver til ved Sammensmeltning af Processer, der en Tid kunde synes ikke at have noget med hverandre at gøre. Han belyser det ved Exempler baade fra den uorganiske og den organiske Verden, og paa Sjælelivets Omraade finder han her en

Forklaring paa, hvorfor Gæring, Tvivl og Disharmoni saa let optræder; de skyldes den Maade, hvorpaa Trang og Evne saa ofte først optræder som forskellige, maaske modsatte, saa at det bliver Opgaven at harmonisere dem. Paa det sociale Omraade optræder det sporadiske i Menneskers forskellige Trang og Opfattelse og i Modsætninger mellem Folkene.

Sibberns Verdensanskuelse er betinget ved denne Opfattelse. Der foregaar en stor Udvikling fra Kaos til Harmoni. Verden, og særlig Menneskene, er maaske ikke kommet ret langt frem ad denne Vej. Hvad Menneskene angaar, er de maaske kun i Fostertilstanden, eller i det Højeste i Lømmelalderen. Og trøstig ser Sibbern da hen til Udviklingens fortsatte Løb. Han var, som hans nære Ven A. S. Ørsted sagde om ham, en uforbederlig Optimist. —

I sin Opfattelse af Filosofiens Stilling og Betydning stod Sibbern i Modsætning til den Hegelske Filosofi, der i Danmark væsentlig hyldedes af Æstetikere som Heiberg og Teologer som Martensen. Et en Gang for alle afsluttet System ansaa han for umuligt. Selv om det skulde lykkes at sammenfatte Tidens Kundskab til et hele, saa vilde, medens dette systematiske Arbejde stod paa, Erfaringen være skreden frem, og der vilde faktisk være kommen en ny Tid med nyt Indhold. Desuden finder Sibbern ogsaa her Anvendelse for sin Lære om sporadisk Udvikling. Enhver Erkendelse udfoldes ud fra et enkelt Punkt i Tilværelsen. Og saaledes staar ogsaa enhver Filosofi paa et bestemt Stade og kan kun fremstille, hvorledes Tilværelsen tager sig ud fra dette enkelte Punkt. Vi forstaar da, hvorfor der er Stridigheder mellem Filosofer. Det er et Tegn paa, at vor Erkendelse er i sin Vorden.

Ogsaa hvad angaar Filosofiens Forhold til andre aandelige Omraader har Sibbern en anden Opfattelse end Hegel. Kunst og Religion er ikke ufuldkomne Former for Filosofi, men selvstændige Former for aandeligt Liv, hvis Betydning det er Filosofens Opgave at *[102]* klargøre.

I sin Ungdom var Sibbern stærkt betagen af positiv Kristendom. Han priste den for den Aandsfylde, den aabnede Adgang til, og for den Hvile og Vederkvægelse, den kunde bringe. Han fastholdt dog Filosofiens Selvstændighed overfor Kristendommen som overfor alle andre Former for Aandsliv. Efterhaanden førtes han til at skelne skarpt mellem de udformede Dogmer og de Livserfaringer, paa hvilke de oprindelig var byggede. Og hans Idé om det sporadiske i al aandelig Udvikling maatte ogsaa føre ham til den Overbevisning, at en og samme Tro ikke svarer til alle Trin eller til alle individuelle Livserfaringer og Livsformer. Hans egen Livserfaring førte ham bort fra Kristendommen. Alt, hvad der har aandelig Værdi, begynder indefra, som subjektivt. Det er Aandens Vej.

Senere kan saa Formuleringer og Organiseringer finde Sted og en tilsyneladende Objektivitet naas. Men naar man dogmatiserer, rykker man let Sandheden bort fra dens levende Rod og gør en Mumie af den. Og den Omstændighed, at store Samfund slutter sig sammen om visse Dogmer, gør disse ikke derfor mere objektive, hvis man ved „objektiv" forstaar det samme som ved „gyldig".

Disse Tanker fremsatte Sibbern i et Universitetsprogram 1846, et af de vigtigste Dokumenter for det religiøse Problems Historie i Danmark. I sin Utopi (forfattet i Aarene 1858—1872), som jeg strax skal vende tilbage til, skildrer han Fremtidens Mennesker, som de efter hans Haab vil være til Sinds om tre Hundred Aar. De vil ikke mere kalde sig Kristne, fordi Kirkens Historie i deres Øjne er fuld af Anmasselse og Herskesyge. Dog finder de meget stort og skønt i Kristendommen og skelner derfor mellem Kristelighed og Kristenskab. Men de læser i Naturens og Livets store Bog, ikke blot i Bibelen. De lever ud af en Kraft, der rører sig i deres Indre, og de har den Tro, at deres egen Fremadstræben og den guddommelige Virken gaar i ét.

[103] Det sociale Spørgsmaal, som Sibbern i nævnte Utopi (hvis Titel er „Meddelelser af et Skrift fra Aar 2135") behandler, havde allerede før Revolutionen i 1848 vakt hans Opmærksomhed. Den første Fortale til Utopien er dateret 1846. Og i et Universitetsprogram fra 1849 opfordrede han Statsmændene til i Tide at sætte sig ind i Kommunismens Idé, som er Udtryk for højere, fordelende Retfærdighed, i Modsætning til Produktion og Konkurrence, der ikke indeholder nogen Garanti for, at Udbyttet virkelig kommer store Kredse tilgode. Han lovpriser det sociale Spørgsmaal i Modsætning til det konstitutionelle (parlamentariske), som mest optog Sindene. I det Fremtidssamfund, han skildrer i sin Utopi, er der slet ikke Tale om Stats- og Kirkevæsen, saa lidt som om Rets-, Handels- og Ejendomsvæsen. Arbejdet er organiseret saaledes, at alle tager Del baade i aandelig og i materiel Virken. Udbyttet er fælles. Af offentlige Forraadshuse tager enhver, hvad han behøver. Forholdene skildres i det enkelte med mange naive Træk. Naiviteten viser sig i det store ved, at der ikke spørges om, hvilken Sikkerhed der er for, at den ideale Organisation opretholdes, lige saa lidt som om, hvorledes den er bleven til. Det for alle ideale Fremtidsskildringer vanskelige Spørgsmaal om, hvorledes Overgangen fra den nuværende økonomiske og aandelige Kultur til den ideale Tilstand kan foregaa, undgaar den naive Utopist ved at lade Menneskene (med Undtagelse af en lille udvalgt Flok) falde i en lang Søvn, under hvilken de gamle Indretninger falder sammen. Ved Opvaagningen er man saa ikke til Sinds at oprette dem igen. Heller ikke spørges der om, hvorledes Driften til Arbejde og Initiativet til nye Retninger kan bevares under de nye Forhold.

Sin største Interesse har Sibberns Utopi derved, at medens Romantiken var vendt

mod Fortiden, i hvilken den fandt umiddelbare Aabenbaringer af det evige, viser den gamle Romantikers Sind sig nu, med skarp Kritik af Fortidens Levninger, vendt fremad mod nye Muligheder. Og som andre Utopier (Fourier's, St. Simon's, Owen's) fra samme Tid vidner Sibberns om en varm Følelse for dem, der lider under det nærværende *[104]* Samfundslivs Ufuldkommenheder. —

Som jeg engang før har udtalt, har næppe hos nogen dansk Forfatter psykologisk Sans og Menneskelighedsfølelse været forbundne med saa stor Aandsfrihed som hos Frederik Christian Sibbern.

Gennem Poul Møller staar Kierkegaard i Forbindelse med Sibbern. Denne overbragte ham en Hilsen fra Poul Møllers Dødsleje, og Kierkegaard holdt sig, som vi har set, en Tid til ham. Dette personlige Forhold har Interesse ved at vidne om Sammenhængen i dansk Filosofi.

I sine Papirer (udg. af Heiberg og Kuhr. Femte Bind p. 20) siger Kierkegaard: „Den danske Filosofi, hvis der engang skal kunne blive Tale om en saadan, vil deri være forskellig fra den tyske, at den slet ikke begynder med Intet, eller uden al Forudsætning, eller forklarer Alt ved at mediere, da den tværtimod begynder med den Sætning, at der er mange Ting mellem Himmel og Jord, som ingen Filosofi har forklaret". Denne Sætning vil, mener han, ved at være optagen i Filosofien, afgive det behørige Korrektiv og tillige kaste en humoristisk-opbyggelig Bevægethed over det hele. — Hvad Kierkegaard her venter af en dansk Filosofi, der kunde komme, passer efter min Opfattelse godt paa den danske Filosofi, som den har udviklet sig fra Holbergs Tid af. I hele Rækken af danske Filosofer før Kierkegaard — Holberg, Sneedorff, Steffens, Treschow, A. S. Ørsted, Sibbern — finder vi[1)] som Hovedejendommelighed en Sans for det individuelle og i nøje Sammenhæng dermed en Vægt paa Erfaringen. Man kan jo ikke forstaa Individualiteten uden ved Erfaringens Hjælp. Der kan have været Uenighed om, i hvilket Omfang det problematiske optræder i Verden. Saaledes mente Holberg, at med Udvidelse af Erfaringen vilde vi staa overfor endnu flere Problemer, end vi hidtil har at arbejde med, *[105]* medens den mere optimistiske Sneedorff mente, at mange af vore nuværende Problemer vil falde bort ved udvidet Erfaring. Men gennemgaaende passer den givne Karakteristik. Og Kirkegaard selv betegner et paradoxalt Højdepunkt af den raadende Tendens, hvad Fremhævelsen af det individuelle angaar; men denne fremskredne Stilling, hvad det ene Spørgsmaal angaar, købes hos ham med Indsnævring af den brede Erfaringsbasis, som dansk Tænkning tidligere byggede paa.

Jeg vil her kun tale om Kierkegaard som Filosof, og Hovedskrifterne er her „Filoso-

[1)] I min Bog *Danske Filosofer* (1909) har jeg nærmere søgt at vise dette, og i *Udvalgte Stykker af dansk filosofisk Literatur* (1910) vil man finde Vidnesbyrd derom.

fiske Smuler“ og „Uvidenskabelig Efterskrift“. Dette sidste Skrift, der udkom 1846, afsluttede den rige Produktion i æstetisk, religiøs og filosofisk Retning, som Kierkegaard øvede i den første Halvdel af Aarene 40, og som han senere, hvad der ses af hans Papirer fra 1849, gjorde Forsøg paa at udlede af en bestemt forudfattet Plan, et Forsøg, hans store Sandhedskærlighed dog førte ham til at opgive, idet han blev klar over, at det var den uvilkaarlige Trang og Evne til at producere, som var den drivende Kraft. Tilfredsstillelsen af den stærke Produktionstrang var for ham tillige et Middel til at beherske det dybe Tungsind, som inderst inde raadede i ham. „Uvidenskabelig Efterskrift“ indtager en central Stilling i Kierkegaards Produktion, for saa vidt som det giver et Tilbageblik paa hans forudgaaende Værker og yder Oplysninger til ret Forstaaelse af dem. I filosofisk Henseende har det den store Betydning at klargøre hans Stilling som Erkendelsesteoretiker og som Livsfilosof, de to Synspunkter, fra hvilke vi her vil betragte ham. Han havde en Stund tænkt sig, at dette Skrift skulde danne Afslutningen paa hans Produktion i det hele. Men en Uddybelse af hans religiøse Liv førte i de følgende Aar til en ny og vældig Udfoldelse af religiøst Forfatterskab, som igen førte til, at han kom til at føle sig i stærkere og stærkere Modsætning til den sædvanlige Opfattelse af Kristendommen og til den bestaaende Kirke. —

[106] For Kierkegaard var Tænkning karakteriseret ved, at den stadig søgte og fandt Vanskeligheder, hvor den jævne Forstand, og ofte ogsaa den spekulative Systematisering, fandt Vejen jevn og farbar. Det er Vanskeligheder, Gaader, der i deres højeste Grad bliver til Paradoxer, som holder Tanken i Aande. Og da Livet stedse frembyder nye Gaader og Opgaver, hvis Løsning kræver aandeligt Arbejde, kan intet System fuldendes. Livet er ikke afsluttet, men udfolder sig stedse videre, og Tanken, der forklarer Livet, kommer stedse bagefter. Vi lever forlænds, men vi forstaar baglænds.

Allerede Sibbern havde paa lignende Maade stillet sig i Modsætning til spekulativ Filosofi. Men hos Kierkegaard udformes Tankegangen med større Eftertryk og Konsekvens. Han greb med begejstret Tilslutning Lessings Ord om den evige Stræben efter Sandhed, som det højeste, Mennesker kan naa, og han fandt i dette Ord et Udtryk for den Selverkendelse, ethvert ærligt Menneske maa komme til, og derfor et Udtryk for etisk Livsanskuelse. Men ogsaa rent teoretisk tager Kierkegaard Spørgsmaalet op. Han forlanger en Revision af Erkendelsesproblemet i Kant's Aand og staar derved som Forgænger for det store Arbejde, der hen imod Aarhundredets Slutning blev gjort indenfor Erkendelsesteorien.

Han spørger, om Videnskabens Grundtanker, de saakaldte Kategorier, der stadig lægger sig for Dagen i det specielle videnskabelige Arbejde, kan findes gennem abstrakt

Spekulation, eller om de skyldes Erfaring. Det var et Spørgsmaal, han ønskede at behandle nærmere. Dette Ønske fik han ikke opfyldt, da hans filosofiske Produktion afbrydes formedelst den ovenfor nævnte Vending i hans aandelige Liv. Men i Grunden har han givet Svaret paa sit Spørgsmaal ved at hævde, at Forstaaelse altid kommer efter Oplevelse.

Jeg tør maaske her indskyde, at jeg har forsøgt at drøfte dette Spørgsmaal i min Bog „Den menneskelige Tanke", idet jeg viser, at Kategorierne findes ved Analyse af det videnskabelige Arbejde, saaledes som det udvikler sig gennem Tiderne. Jeg lægger *[107]* særlig Vægt paa, at hvad der er selvfølgeligt for en Tids Forskere, ikke altid har staaet saaledes for tidligere Tiders Forskere. En Fremstilling af videnskabelige Grundtanker, en Kategorilære, kan derfor kun betyde et Stadium i menneskelig Tænknings Udvikling. Kategorier kan opstaa, og de kan dø. — Ogsaa min Religionsfilosofi bygger paa denne Opfattelse af Forholdet mellem Oplevelse og Forstaaelse.[1)]

Da de Forudsætninger, hvorpaa al Begrundelse hviler, ikke selv kan begrundes, kommer man i Følge Kierkegaard kun ved et Spring ind i videnskabelig Tankegang. Der gør sig her, hvad Kierkegaard kalder en Begyndelsens Dialektik, gældende. Jeg maa begynde min Eftertanke paa et enkelt Punkt, med en enkelt Antagelse, der først senere hen, gennem fortsat Erfaring og Eftertanke, kan komme til at staa som begrundet, altsaa foreløbig staar som vilkaarlig.

Paa dette Punkt har Kristian Kroman udviklet Kierkegaards Tanke videre, idet han i sin Bog „Vor Naturerkendelse" med stor Skarphed hævdede, at Videnskabens første Principer fastslaas ved en vilkaarlig Akt i Postulatets Former. Om min egen Stilling til dette Spørgsmaal vil jeg senere komme til at udtale mig. —

Naar Kierkegaard betegnes ikke blot som Erkendelsesteoretiker, men som Livsfilosof, betyder det, at han har fremdraget Synspunkter, der er af Betydning for Menneskers Maade at tage Livet paa, og at disse Synspunkter ere fremgaaede af dyb psykologisk Indsigt og af egen dyrekøbt Erfaring. I vor Tid grasserer der meget, især i Tyskland, som *[108]* kalder sig Livsfilosofi, men som kun er Forsøg paa i en Haandevending at gøre spekulative og dogmatiske Antagelser gældende, uagtet de har mistet deres teoretiske Grundlag. Det er Forsøg paa at løse Problemerne uden at stille dem for Alvor. Men netop den Alvor og Energi, med hvilken Kierkegaard har skildret Livets Forhold til Tanken, og særlig til de Tanker, Livet selv ikke kan undvære, har nu ogsaa i Udlandet mere og mere henle-

[1)] Naar Kierkegaard mente, at der for Filosofen vil gøre sig „en humoristisk-opbyggelig Bevægethed" gældende i Sindet, naar han bliver sig Erkendelsens Begrænsning bevidst, saa har den Erfaring, jeg under mit Tankearbejde har gjort, for mit Vedkommende bekræftet dette, og jeg har baade i *Den menneskelige Tanke* og senere i *Den store Humor* (se dette Skrift p. 117—123) søgt at give Udtryk for en Stemning af nævnte Art.

det Opmærksomheden paa ham og paa hans Synsmaader, som jeg nu skal forsøge at karakterisere.

Som ovenfor udtalt danner Kierkegaard Afslutningen paa den karakteristiske Tendens i ældre dansk Filosofi til at hævde det individuelle og lægge Vægt paa Erfaringer, men en Afslutning, der er karakteriseret ved, at Individualiteten (eller, som Kierkegaard udtrykker sig, Subjektiviteten) pointeres til det yderste, medens Erfaringselementet samtidig begrænses i sin Betydning.

Som det i Følge Kierkegaard var ved et Spring, vi kom ind i Tankens Verden, er det ogsaa ved et Spring, vi kommer ind i den Livsanskuelse, vi havner i. Det er personlig Trang, Følelsen af aandelig Nød, til sidst Fortvivlelsen, der fører til at gribe det Nødanker paa Livets stormfulde Sø, som enhver Livsanskuelse er. Her tilspidser den Lessingske Sætning om den evige Stræben sig til den Sætning, at Personligheden (Subjektiviteten) *er* Sandheden. Det vil sige, at den Sandhed, Mennesket kan finde paa Livets Vej, ikke har anden Grund end netop Personlighedens egen Trang. Ingen Videnskab kan hjælpe os her. Enhver Livsanskuelse behøver Tanker, og for saa vidt Erkendelse. Men Kierkegaard gør saa her en skarp Forskel mellem væsentlig og uvæsentlig Erkendelse, en Forskel, der bestemmes ved Modsætningen mellem de Tanker, der er os nødvendige for at kunne holde os oppe under Livets Kamp, og saadanne Tanker, som kun intellektuel Interesse fører til at fordybe sig i. Til uvæsentlig Erkendelse regner han al objektiv Videnskab, teoretisk Filosofi, Historie og Filologi, saavel som Naturvidenskab. Han anede,
[109] at Naturvidenskaben ved sine nøje sammenhængende Synspunkter og Metoder kunde blive en lignende Fare for hans Synsmaade, som den spekulative Filosofi og Teologi, han længe havde bekæmpet. Ud fra den Betragtning, at Livet er noget individuelt, ikke tilgængeligt for abstrakte Teorier, løsnede han det fra enhver Sammenhæng med Videnskaben.

Det Spørgsmaal fremstiller sig da, om enhver Livsanskuelse er ligesaa god som enhver anden, eller om der gives nogen Maalestok, efter hvilken her en Vurdering kan ske. Hvad er højt og hvad er lavt, — hvad er stort og hvad er smaat paa dette Omraade?

Allerede tidligere var i dansk Aandsliv Spørgsmaalet om en saadan Maalestok kommet frem. Det var i Striden mellem Baggesen og Grundtvig, i sidste Grund en Strid mellem Filosofi og Teologi. Grundtvig var enig med sin Modstander i at føre Kampen paa rent menneskelig Grund. „Ej spørger her vi stort om Konfessioner!“ udraaber han. Men naar Striden mellem de to aandelig bevægede Mænd tabte sig i Sandet, var det, fordi de ingen fælles menneskelig Maalestok kunde finde.[1)] Kierkegaard har forsøgt at hævde en

[1)] Se om denne Strid *Danske Filosofer*, p. 66—72.

saadan Maalestok, og hans Betydning som Livsfilosof beror ikke mindst herpaa.

Kierkegaards Maalestok er hentet fra selve Begrebet Personlighed. Ved at bestemme dette Begreb vil man altid komme tilbage til, at det forudsætter Energi til at sammenfatte en større eller mindre Mangfoldighed af Tilskyndelser og Oplevelser, saaledes at en samlet Optræden overfor Omverdenen kan blive mulig. Jo fyldigere og mere omfattende det Indhold, der skal sammenfattes, er, des større Energi forudsættes der, naar den inderlige Koncentration ikke skal falde bort. Det er i Grunden det fra Leibniz og Kant stammende Syntesebegreb, som her ligger til Grund, og Livsfilosofien vil her altid vise sig at staa i Gæld til den teoretiske Filosofi.

Ifølge denne Maalestok inddeler saa Kierkegaard de forskellige Livsanskuelser eller, som han med et uheldigt Ord benævner dem, de forskellige „Stadier". — Koncentrationen kan begrænses til det enkelte Øjeblik og det, der kan udfylde dette (det „æstetiske" Stadium). — Man kan være tilsyneladende optagen af den enkelte Situation og dog i sit Indre staa fri overfor den. Det er den i Alvor skjulte Spøg, der karakteriserer Ironien. — Man kan i inderlig Alvor fordybe sig i sin Pligt (det etiske Stadium). — Man kan betragte Livets Indhold og Opgaver som ude af Stand til at opfylde Sindets hele Tragten (Humor). — Man kan endelig se Livets egentlige Opgave ligge ud over al Erfaring, Tiden som forsvindende i Forhold til Evigheden. Det er det religiøse Stadium, der i Kristendommen fremtræder i paradoxal Form, fordi der det evige selv fremtræder i Tiden og i en menneskelig Skikkelse, man kan møde paa sin Vej. *[110]*

Som man ifølge Kierkegaard ved et Spring kommer over fra Livet i Tankens Verden til den Tro eller Livsanskuelse, efter hvilken man fører sit Liv, saaledes er det ogsaa ved et Spring, man kommer over fra den ene Livsanskuelse til den anden. Det er under alle Former Kontinuiteten, Kierkegaard vil til Livs — mærkværdig nok netop ud fra den indre, sluttede Sammenhæng, der for ham med Rette karakteriserer Personligheden!

Baade som Erkendelsesteoretiker og som Livsfilosof er Kierkegaards store Betydning betinget ved den paradoxale Skarphed i Problemstillingen. Det gjorde ham til en streng Lærer for den Generation, der udviklede sig under hans Indflydelse. Og Sporene heraf vil kunne mærkes, selv hvor Udviklingen har ført langt bort fra hans Stade.

Fra mit nuværende Stade vil jeg bemærke følgende.

Ethvert Spring maa for Tænkningen staa som en Opgave, ikke som et sidste Ord. Hvorfor springer man netop paa dette bestemte Sted og i denne bestemte Retning? Og betyder selve Springet ikke en Kontinuitet, selv om det betyder et Fald! — Filosofien, som har den Opgave at undersøge Forholdet mellem de forskellige Videnskaber, maa ogsaa drøfte Springene, de bratte Overgange mellem disse. Den finder disse Overgange *[111]*

betinget ved Optagelse af nye Forudsætninger, men saa bliver Nødvendigheden af disse nye Forudsætninger at undersøge. Og det samme gælder ved Overgangen fra Tanke til Liv, en Overgang, som nøvrig stedse igen forudsætter en forudgaaende Overgang fra Liv til Tanke. Her er altsaa en stadig Vexelvirkning.

Ved Overgangen fra Tanke til Liv kan der ikke, som Kierkegaard vilde, en Gang for alle skelnes mellem væsentlig og uvæsentlig Erkendelse. Kierkegaards Standpunkt betegner her en Indsnævring i Forhold til det brede Grundlag, paa hvilket tidligere danske Tænkere, især Mænd som Holberg og Sibbern, opbyggede deres Livsanskuelser. Verdensbilledets Udvidelse var for Holberg, den store Udvikling i Naturen fra Kaos til Kosmos var for Sibbern meget væsentlige Elementer baade i deres Tro og i deres Viden. Hvilken Betydning har da ogsaa Videnskaben, naar den ikke, maaske ad mange Omveje, til sidst faar Indflydelse paa menneskelige Livs- og Verdensanskuelser? Og saadan Indflydelse øves da ogsaa stadig og i al Stilhed, selv om kun et i Filosofiens Histories Skole uddannet Blik opdager den. —

Jeg har nu for sidste Gang talt om de to danske Tænkere, der har været mest for mig. Og det er mig en Glæde, at Opfordringen til endnu en Gang at sysle med dem kom til mig fra en Kreds af unge Studenter.

[112]

FILOSOFI
OG KIRKELIG RATIONALISME

Dr. Michael Neiiendams interessante Afhandling om Christian Bartholin har klart belyst en kirkelig Retning, som fordetmeste af Eftertiden blev haanet eller dog lidet forstaaet, men som nu underkastes en rent historisk Belysning. Hovedpersonens Karakter og Tankegang, der er saa karakteristisk for hans Tid, det 18. Aarhundredes sidste Halvdel, træder klart og tydeligt frem.

For Filosofien har den kirkelige Rationalisme i sig selv meget liden Interesse. Den hviler paa en Populærfilosofi uden klare Principer, og den bygger gerne paa Smuler, der var faldne fra de egentlig filosofiske Forskeres Bord. Derimod er det af Interesse at se, hvad Afhandlingen ogsaa viser, at strengere filosofisk Tænken medvirkede til Opløsningen af det uholdbare Forsøg paa at løse det religiøse Problem, som ligger til Grund for kirkelig Rationalisme. Men i det Galleri af Personligheder, som Afhandlingen fremdrager, og som, saavidt jeg kan se, yder gode Bidrag til Forstaaelse af det 18. Aarhundredes aandelige Forhold i Danmark, forekommer to Personligheder, jeg ikke finder grundig og retfærdig behandlede. Der er fra et filosofisk Synspunkt væsenlige Indvendinger at gøre mod Forfatterens Fremstilling.

1. Jeg ser ikke, at det havde været nødvendigt for Forfatteren at omtale *Lessing*. Der har, som han selv siger, ikke paa hin Tid fundet nogen Indflydelse af Lessing paa dansk Teologi Sted, afset fra, at hans polemiske Skrifter lejlighedsvis benyttes. En saadan Indflydelse øvedes derimod senere gennem Kierkegaards forstaaende og begejstrede Om- *[113]*
tale af Lessing, og hvis Forfatteren havde lagt Mærke til den, vilde han have udtalt sig anderledes om Lessing, end han gør. Han lader ham samvirke med Oplysningstiden og styrke dennes kritiske Sans. Dette er i hvert Tilfælde ikke den fulde Sandhed. Lessing hører, ligesom fra andre Sider Rousseau, Hume og Kant, til de Personligheder, der — alt imedens de i mange Henseender er gennemtrængte af deres Aarhundredes Aand — peger ud over deres Samtid til rigere og dybere Opfattelse af Problemerne. Hvad der er det mest karakteristiske for Lessing, er hans Sans for ægte og oprindeligt Aandsindhold, hvor det saa findes. Denne Sans førte ham til i sin dramatiske Kritik („Hamburgische Dramaturgie“) at fremdrage Shakespeares vældige Poesi i Modsætning til fransk-klassisk Tragedie; — den førte ham (i „Laokoon“) til at drage en Grænse mellem Billedkunst og Poesi; — og den førte ham til (overfor Rationalisme som overfor Ortodoxi) at henvise til det religiøse Livs inderlige og umiddelbare Bevægelser i Modsætning til den Reflexion og den Lærdom, som religiøse Dokumenter kan give Anledning til. Men Lessing indskærpede tillige, at naar man overhovedet vilde anvende Tanker i sin Livsanskuelse,

skulde man tænke dem til Ende. Der var to forskellige Strømninger, som rørte sig hos ham lige fra hans Ungdom af, den ene næret af hans historiske Sans, den anden af hans filosofiske Tænkning. Det lykkedes ham ikke at bringe disse to Strømninger til at forene sig. Men hvem er det i Grunden lykkedes? — Ved at gøre dem begge gældende overfor det religiøse Problem har han hævdet Personlighedens og den selvstændige Tænknings Ret overfor de uklare Mæglingsforsøg, som ikke blot den kirkelige Rationalisme, men ogsaa selve Ortodoxien stedse gør sig skyldige i, og han faar derved en Betydning, der gaar langt ud over hans Tid.

De Mæglingsforsøg, den kirkelige Rationalisme foretog, var Lessing mere forhadte end den gamle Ortodoxi, fordi de (som han skrev til sin Broder) „under Paaskud af at ville
[114] gøre os til fornuftige Kristne gør os til ufornuftige Filosofer". Men ogsaa Ortodoxiens (dengang) moderne Repræsentanter (som Schumann og Goetze) maatte for ham høre til de uklare Mæglere. Den frie Religiøsitet, han haabede paa, vilde — mente han — snarere udfolde sig, naar man lod den gamle Tro aabent og ærlig føre Ordet. Han vilde ikke have det oprindelige religiøse Indhold sammenbundet med spekulative Idéer, saaledes som det tidlig var sket i Kirken. Positiv Religion er noget Konkret og Historisk og derpaa kan ingen evige Sandheder bygges. Positiv Religion er helt igennem bygget paa, hvad der antages at være historisk Sandhed, og kan hverken føre til eller udledes af almene Idéer. Religionens egentlige Bevislighed er inderlig Tilegnelse af et historisk Indhold. — Hvis Lessing havde været mere Psykolog, end han var, havde han kunnet tale tydeligere. Dog udtaler han sig tydelig nok mod Intellektualismen paa det religiøse Omraade.

Det var ganske vist Lessings Tro, at Religionen maatte komme til at gennemgaa en Udvikling, hvorved den mere og mere kom ud over det rent historiske og derfor mere eller mindre vilkaarlige Grundlag. Men denne Udvikling maatte ske langsomt. Han raadede fra at slukke sine Lys, før Solen var staaet op. Og denne Varsomhed havde netop sin Rod i hans Sans for personlig Tilegnelse, for hvad man senere har kaldt personlig Sandhed. Hans historiske Sans lærte ham desuden, at hverken de saakaldte Aabenbaringssandheder eller de saakaldte Fornuftsandheder var de samme til alle Tider.

Overfor den ortodoxe Hauptpastor Götze hævdede Lessing, at Kristendommen ikke stammer fra skriftlig Overlevering, men fra de Begivenheder, disse Beretninger handler om, og det var ogsaa overfor ham, at Lessing fik Anledning til at udtale den berømte Sætning, at den stadige Stræben efter Sandhed er for et Menneske at foretrække for den stadige Besiddelse af Sandheden. Senere fik han over Jacobi's sentimentale Halvteologi Lejlighed til at forsvare den store og stille Tankebevægelse, der ligger bag ved Spinoza's
[115] krystalliserede Systematik. Begge Steder har hans Genialitet i Forening med hans Kon-

genialitet fremdraget betydningsfulde Synspunkter. Det er karakteristisk for Lessing, at det er to Sammenstød, der har fremkaldt hans mest betydningsfulde Udtalelser. Han var den store Søger, hørte ikke til nogen Konfession eller til noget System. Og det er i hvert Tilfælde ikke rigtigt, som det er sket i Dr. Neiiendams ellers saa interessante Bog, at fremstille ham blot som Repræsentant for Oplysningstiden.[1)]

2. Den anden Skikkelse, som er fortegnet i den nys nævnte Bog, er den danske Forfatter *Johannes Boye* (1756 — 1830), hvis Skrift („Statens Ven") dér kaldes „den vigtigste Kilde til Forstaaelse af den hjemlige Oplysning". Men Boye kommer ikke til sin Ret ved at betegnes som Oplysningsmand. Han er en Renæssancenatur, hævder antik Klarhed og Kraft og paaviser, hvorledes etiske Idéer udvikler sig under Kampen for Tilværelsen som den eneste Mulighed til at gøre Ende paa fysisk Magts Eneherredømme. Skønt han bekæmper Kant's Begrundelse af Moral ud fra ren Fornuft, er hans mandige Livsopfattelse, ifølge hvilken aandelig Udvikling gaar gennem Strid og Arbejde, ganske i Kant's Aand. „Naturen," siger han, „optugter sine Børn strengt, men det sker for at frembringe Helte." — Boye lægger stor Vægt paa de historisk-psykologiske Forudsætninger for Tilblivelsen af en rent menneskelig Moral. Men det har Kant selv gjort paa et betydningsfuldt Stadie af den Udvikling, hans etiske Idéer er undergaaet. Menneskets Anlæg som Fornuftvæsen kan efter Kant kun komme til Udvikling i Løbet af Slægtens Gang, der gennem Striden mellem Lidenskaber fører til Idéen om et Samfund, indenfor hvilket den Enkeltes Frihed gennem Lovbundethed bliver forenelig med Andres lige Frihed. Uden Strid vilde de menneskelige Evner ikke udvikles. Træerne i Skoven, siger Kant, søger at berøve hverandre Lys og Luft, men netop derved nødes de til at søge Lys og Luft i højere Regioner. (Smlgn. nærmere om dette Punkt Den *nyere Filosofis Historie*[3]. III, p. 74—78). Hverken Kant selv eller hans fremragende danske Fortolker Anders Sandøe Ørsted var klar over Forholdet mellem psykologisk-historisk Undersøgelse og etisk Principteori — og dette Forhold er et Problem den Dag idag. Ørsted gik ud fra den rene Fornuftmoral som fuldt færdig, Boye fra den stadige Kamp for Tilværelsen. Og det var ingenlunde et Nederlag, Boye led ved at fremdrage denne Side af Problemet.[1)] *[116]*

[117]

[1)]Se nærmere om Lessing *Den nyere Filosofis Historie*[3], III p. 16—25.

[1)]Se nærmere om den mærkelige Tænker, Boye var, *Danske Filosofer,* p. 33—35. — Omtrent samtidig med mit Forsøg paa Rehabilitation af Boye (i nævnte Bog) gav *Vilhelm Andersen* en meget interessant Karakteristik af ham i „Typer og Tider".

EN MODERNE BUDDHIST

Arthur Pfungst: Gesammelte Werke. I. 1926.

Gennem min afdøde Kollega, den berømte Paliforsker Viggo Fausbøll lærte jeg den mærkelige Mand at kende, hvis samlede Værker, der skal udgøre tre Bind, nu begynder at udkomme. Pfungst's Bekendtskab med Fausbøll stammede fra hans store Interesse for Buddhismen, som for ham ikke blot havde historisk Betydning, men i væsentlige Træk bestemte hans Livsanskuelse og gav ham Udtryk for, hvad han ad sin egen Vej var kommen til. Fausbøll udgav som bekendt det buddhistiske Skrift Dhammapada (Den sande Læres Ord) efter de Manuskripter, Rask i sin Tid havde bragt hertil fra Ceylon, og senere Jatakabogen efter samme Kilder. Der var en stor Modsætning mellem de to Mænd, hvis Venskab var bygget paa den fælles Interesse for de gamle indiske Visdomsbøger. Fausbøll var en stille Lærd, optagen af sit videnskabelige Arbejde, der gav ham et smukt Navn i Indologernes Kreds og endog gjorde det kendt og skattet blandt de indiske Buddhister, skønt han ikke hyldede deres Lære. Han beundrede Buddhismen, ikke mindst fordi der ingensinde under dens Herredømme var øvet saadanne Afskyeligheder og Grusomheder som under Kristendommen. Men han var ikke Buddhist, da han ikke kunde opgive Troen paa Sjælens Udødelighed og paa en personlig Gud. Denne sin Anskuelse udtalte han aabent i en lille Selvbiografi, han i Aaret 1900 skrev i det buddhistiske Blad „Journal of Maha-Bodhi Society". Pfungst beundrede Aabenhjertigheden af denne Udtalelse, da det nævnte Blad var et Propagandablad for Buddhismen, og da
[118] de Lærdomme, Fausbøll holdt fast ved, var Kætterier fra et buddhistisk Standpunkt. At Bladet uden videre optrykte Fausbøll's Udtalelser, var jo netop et Tegn paa den store Tolerance, som Fausbøll priste hos Buddhismen. Arthur Pfungst var en Verdensmand, rig, Arving til en stor Fabrik i Frankfurt am Main, stærkt optagen af alle Bevægelser indenfor de forskellige Kulturområder, politisk og religiøst radikal, Digter og Forretningsmand paa én Gang. Hans Forretningsrejser førte ham rundt i Verden, og han kom ofte her til Norden, hvor han aldrig glemte at besøge Fausbøll. Han var livlig og munter og kun af Udtalelser, der fremkom lejlighedsvis, lærte man, at der bag hans Munterhed og hans spillende Vid laa den Overbevisning, at Livet ikke var værdt at leve. Buddha's Lære var Pfungst's egen Religion, og han har virket for den ikke blot som Digter, men ogsaa i en Række af Afhandlinger, som han 1904 samlede i Bogen „Aus der indischen Kulturwelt". Man kunde spørge, hvorledes en saadan Dobbelthed, en saadan Modsætning mellem det Indre og det Ydre var mulig. Men efter hvad jeg har kendt til ham, tror

jeg, at en af hans nærmeste Venner, Dr. Angermann, der har skrevet den „biografiske Indledning“ til det første Bind, har Ret, naar han udtaler:

„For Pessimisten staar den ubehagelige Side af Tingene fast som det mest Selvfølgelige i Verden, saa at der fra den Side ingen Overraskelser kommer for ham, medens der fra den anden Side kan komme gode Overraskelser og Øjet kan skærpes for, hvad glædeligt og spøgefuldt Livet kan bringe. Forkastelsen af denne Verden staar fast for Pessimisten, men des mere véd han, at han indenfor dens Rammer ikke tør gøre Livet vanskeligere for sig selv og andre, end det i Forvejen er. Med andre Ord, Pessimistens Humor er den dybeste og fineste; den er efter sit inderste Væsen Vismandens rene og gode Sindelag over for Andre og sig selv. Derfor manglede hos Pfungst ogsaa alt Skarpt og Saarende, og netop det priste Alle, der kendte ham, som den skønneste Egenskab ved hans Humor.“ —

Det er vel ikke nødvendigt at bemærke, at Ordet Humor i denne Udtalelse bruges i *[119]* anden Betydning end den populære, om Evne til at faa Folk til at le. Det vil heller ikke være nødvendigt at minde om, at der gives flere forskellige Former eller Arter af Humor foruden den ejendommelige Art, Pfungst's Venner fandt hos ham. Og naar vi om lidt skal høre nærmere om Pfungst's ejendommelige Forhold til Buddhismen, vil det vise sig, at hans Humor i Virkeligheden har haft andre Elementer i sit Grundlag end den rene Pessimisme, Elementer, der bringer den i nært Slægtskab med den af Thackeray og George Eliot beskrevne Humor, som skyldes en Forening af komisk Sans og Sympati (wit and love).

Det har hos Pfungst neppe været Studiet af Buddhismen, der gjorde ham til Pessimist. Heller ikke har Læsningen af Schopenhauer været afgørende i denne Henseende. Heller ikke har det været egne Skuffelser og Sorger, der har ført ham til hans Totalfølelse ved Livet. Han har, saavidt det vides, ikke kunnet sige med Edgar i Kong Lear, at han er kommen under Skæbnens Slag og gennem egne Sorger har lært at have Medfølelse med Andre. Og der har næppe hos ham, som hos Schopenhauer, tidlig rørt sig ubændig sanselig Trang og en ligesaa ubændig Hidsighed, som kunde lade hans Fantasi opfatte Tilværelsen som pinefuld Brynde. Hvis man ud af hans store episke Digt „Lakaris“, som jeg siden skal omtale, vilde slutte, at en stærk Livstrang hos dets Forfatter er blevet kuet gennem Skuffelser og Sorg, saa har hans Nærmeste i hvert Tilfælde ikke vidst noget derom. Hans Biograf mener, at hans Livsanskuelse er bleven grundlagt i de saa ofte skæbnesvangre Overgangsaar, i hvilke der ofte er stor Modtagelighed for Livets tragiske Sider. Den Verdenssmerte, som herved let opstaar, og som for de Fleste kun er en Overgang, har hos Pfungst faaet blivende Betydning, og den fik tidlig Udtryk i hans Digte.

Han var voxet op i et rigt og lykkeligt Hjem og har havt en lys Barndom. Moderens Ømhed og Livslyst har kunnet bøde paa den energiske Faders pessimistiske Tendenser.
[120] Det maa være gaaet Arthur Pfungst paa lignende Maade som det efter Legenden gik Buddha selv. Buddha levede jo i Pragt og Herlighed, indtil han en skønne Dag fik Øje paa den Elendighed, der kan være i Verden, paa Sygdom, Alderdom og Fattigdom. Det Blik glemte han aldrig. Ogsaa Pfungst var overbevist om, at han havde kastet et Blik ind i Livet og dets Forhold, et Blik, der maatte være bestemmende for, i hvilket Lys alt, hvad Livet bragte, maatte staa. Men dette Blik affødte hverken Bitterhed eller Passivitet. Han skal selv have udtrykt sit Standpunkt saaledes, at han var Pessimist i sin Tanke, Optimist i sin Gerning. Han trak sig ikke tilbage fra Livet, men førte en Kamp for at lindre menneskelig Lidelse og navnlig for at modarbejde Undertrykkelse og Tynge fra Statens eller Kirkens Side overfor fri Stræben paa de forskellige Omraader. Som Frankfurter følte han sig i mange Henseender i Modsætning til det preussiske Væsen, og han talte med stor Glæde om, hvorledes det var lykkedes ham at afværge et Forsøg fra den preussiske Regering paa at faa Myndighed over et Legat, der var stiftet til Bedste for et frireligiøst Samfund. Jeg fik gennem ham engang optagen en Artikel i „Frankfurter Zeitung“ om Forholdene i Nordslesvig, og han anmeldte selv i dette Blad mit Foredrag om „Fichte's Reden an die deutsche Nation og de danske Nordslesvigere“. I sit Tidsskrift „Das freie Wort“ kæmpede han mod Autoritetstro og Klerikalisme saavel som mod politisk Tvang. Han følte sig vel som en Fremmed overfor Menneskers naturlige Tro paa, at Alt vil blive godt, og at det er til for deres Skyld. Et af hans Digte har til Overskrift: „Ich bin ein Fremdling auf der Welt gewesen“. Men naar det gjaldt at bekæmpe Lidelse og Uret, følte han sig ikke som Fremmed. Selv om han ikke havde den naive Optimists Tro paa, at der kunde vindes Sejr én Gang for alle, saa svækkedes derved ikke hans Arbejds- og Kamplyst. Kampen var for ham skønnere end Sejren. Et af hans Digte har netop den Overskrift: „Der Kampf ist schöner als der Sieg“.

Som saa mange orientalske Religioner har Buddhismen en passiv, selvopgivende
[121] Karakter. Den prædiker Medlidenhed, men den advarer tillige og især mod at knytte sit Hjerte til, hvad der er endeligt og derfor tilsidst uden Realitet. Det hedder i Dhammapada (Tuxens Oversættelse) (Kap. 16): „Kærlighed avler Bekymring, Kærlighed avler Frygt, Den, der har frigjort sig for Kærlighed, kender hverken Bekymring eller Frygt.' Og fremdeles (Kap. 26): „Den, der opgiver al Forbindelse med Mennesker og al Forbindelse med Guder, — den, som er uden al Forbindelse, — ham kalder jeg en Brahman.“ Men ligesom moderne Kristendom kun blev mulig ved, at Forventningen om Kristi snare Genkomst efterhaanden gav nogen Plads for andre Forventninger og for Stræben efter

Udvikling af menneskelig Kultur, saaledes maa ogsaa en moderne, europæisk Buddhist optage Elementer i sin praktiske Livsførelse, som ikke fandtes i den oprindelige Buddhisme. Intellektuelle, kunstneriske, sociale og politiske Opgaver faar positiv Værdi, en Værdi, som Higen mod Nirvana eller Længsel mod et hinsidigt Himmerige ikke kendte. De orientalske Verdensreligioner opstod under Kulturforhold, der var meget forskellige fra de Kulturforhold, under hvilke deres moderne Tilhængere, især de vesteuropæiske, lever. Da Tagore var her, fandt han, at vi her i Vesten har for mange Problemer, Opgaver og Vanskeligheder. Kom over til os, sagde han; der bliver Alt saa simpelt. Denne orientalske Tankegang var Arthur Pfungst langt fra at dele. Han tog Kampen op, hvor han stod. Men naar han saa priser Kampens Herlighed, er han mere Optimist, end han som Buddhist har Lov til at være. Ti selv om han ikke tror paa Sejr for sine humane Bestræbelser, maa han dog tro paa, at der er Kræfter til at holde Kampen gaaende, og allerede en saadan Tro eller et saadant Haab bringer mere Lys ind i Verden, end der ifølge Buddhismen kan være. For Buddha havde Intet i Erfaringens Verden en saadan Realitet, at man derpaa kunde bygge Haab om at naa frem til, hvad der har sand Værdi. Hermann Oldenberg sammenstiller Buddhismens Negtelse af enhver positiv Værdi i Verden med Bramaspekulationens „nej, nej“ overfor ethvert Forsøg paa at sige, hvad Brama er.

[122]

Den moderne Buddhist staar overfor Nirvana, som den moderne Kristne staar overfor den Forventning om Kristi snare Genkomst, der var Grundlaget for Kristendommens Etik. En Opfyldelse af denne Forventning midt under det fremstræbende Kulturarbejde, vilde stanse dette, vise det i dets Betydningsløhed. I en Brevvexling mellem to danske Præster, jeg for nogle Aar siden anmeldte i „Tilskueren“ (senere i „Oplevelse og Tydning“), fremtræder den for moderne Kristendom herved begrundede Vanskelighed paa naiv Maade. Man tør ikke opgive den urkristelige Forventning, men hvorledes vilde det, hvis denne Forventning pludselig opfyldtes, gaa med den fremskridende Udfoldelse af Folkelivet, som de to Venner begge haaber paa?

De to store Verdensreligioner bestaar i nyere Tid kun under stadig Optagen af nye Elementer, og det store Problem bliver da, hvorledes disse Elementer kan forenes med de Elementer, der var de afgørende i de store Begyndelsestider. I selve den Organisation af Kultus, Dogmatik og Præsteskab, uden hvilken disse Religioner ikke kunde blive „positive“ Religioner, ligger der Vidnesbyrd om, at der er optaget mangt og meget, som ikke fandtes i det Oprindelige, og som vilde blive forstyrret og skudt til Side, naar dette Oprindelige igen pludselig blev sat i Kraft. Fra denne Side har Dostojevski i en Fortælling, hvis Indhold er henlagt til den middelalderlige Kirke, skildret den Bestyrtelse, Kristi pludselig Genkomst vilde vække i den bestaaende Kirke, der har indrettet sig paa

langt Hold og aldeles ikke er indrettet paa, at Kristus selv tager Styret.[1)] Et tilsvarende Problem vil kunne stilles for den kirkelige Buddhisme, der nu bestaar i Østen som en af de ærværdigste religiøse Institutioner i Verden. Saalænge Religion bygger paa Autoritet og Overlevering vil et Problem af denne Art atter og atter komme op. Kun en Livsan-
[123] skuelse, der bygger paa egen Erfaring om Livet, vil kunne drage Næring af Fortidens store Tanker og store Skikkelser uden at hildes i nogen Modsigelse. —

Men jeg vender tilbage til Arthur Pfungst og til den foreliggende Del af hans Værker. Denne første Del indeholder hans Digte. Jeg betragter dem her fra Tankeindholdets Side, navnlig med Hensyn til, om der i dem antydes Motiver til den ejendommelige Maade at tage Livet paa, som Forfatteren tidlig er kommen til. Digtene tyder paa, at selv om Digterens Biografi ikke kan meddele bestemte Erfaringer, der kunde have betinget hans Tro, saa har han dog gaaet en streng Skole igennem og er naaet til sit Stade gennem Selvbeherskelse og Resignation. Han udtaler i et Epigram, at der er et Herredømme, i hvilket Herskertrangen kan finde Tilfredsstillelse, selv om man ingen Undersaatter har, nemlig Herredømmet over sig selv. Og i et Digt, hvis Overskrift er „Zurück!“, bekender han, at han engang har villet være som andre Mennesker, optagen af Livet og dets brogede Mangfoldighed, glædet sig ved Solskin og ved Elskov, —

> jedoch in meinem Herzen rief es „Nein!“
> mein Genius stand vor mir und sprach „zurück!“

I det store Digt „Laskaris“, som optager den største Del af den foreliggende første Del af hans Værker, skildres en Livsgang gennem Haab, Brøde og Sorg, og som en Art Korsang forkyndes det atter og atter, som Indledning til de enkelte Sange, at Undergang og Opløsning truer Alt, hvad man haaber, Alt hvad man glæder sig ved. Laskaris er en ung Græker fra Cypern. Han bliver af den gamle Alkymist Philaletes indviet i Kunsten at gøre Guld, men til Indvielsen knytter den Gamle det Ord, at den Skat, hans Kunst kan frembringe, og som alle Mennesker tragter efter, ingenlunde har gjort ham selv lykkeligere. Derfor opfordrer han Laskaris til kun at bruge den som Middel til at raade
[124] Bod paa Menneskers Nød og Sorg. Men den unge Mand føler Trang til Magt og Ære og agter ikke paa Philaletes' vise Tale. Gennem omskiftende Skæbner — ved August den Andens prægtige Hof i Dresden og i Karl den Tolvtes Lejr — glimrer han ved sin Kunst og skaffer sig Ære og Rigdom. Men han forraader sin opofrende Hustru for den blændende Aurora von Königsmark, og senere volder han ved sin Ubesindighed Hustrus og Barns

[1)] I „Oplevelse og Tydning“ (p. 205), hvor jeg allerede har omtalt denne Fortælling, henførte jeg den til Thor Lange som Forfatter. Men den stammer fra Dostojevski's vidunderlige Værk „Brødrene Karamazov“. (Første Del p. 227 i den franske Oversættelse).

Død. Tilsidst vil han vende tilbage til sin Hjemstavn, men omkommer, da Skibet strander paa Cyperns Kyst.

Det synes at have været Forfatterens Mening at indskærpe, at kun den kan sige Nej til Livet, som virkelig har prøvet det. Philaletes var fra Begyndelsen af klar over, at hans vise Tale ikke vilde holde hans unge Ven fra at styrte sig ind i Livet. Kun den, siger han, som *har* levet, kan mismodig sige, at Livets Goder ikke er Møjen værd! Det er en Advarsel til unge Pessimister, men saaledes som den udformes gennem Digtet, gælder den ogsaa unge Optimister, som blindt stoler paa, at Alt maa blive godt. Ud over Modsætningen mellem de to Stemninger, der vel stedse vil kæmpe mod hinanden i Menneskers Sind, peger den Tanke, at det fremfor Alt gælder om at kende Livet gennem egen Erfaring og eget Arbejde. Men heraf følger naturlig den Tanke, som Arthur Pfungst ikke vilde gaa ind paa, at Livserfaring og Livsarbejde aldrig kan afsluttes saaledes, at en absolut Vurdering af Livet i dets Helhed skulde blive mulig. I et ufuldendt dramatisk Digt om samme Emne som „Laskaris" faar den unge Niceketas af Guderne Ret til Opfyldelse af tre Ønsker, og hans tredie Ønske bliver da: „Lad Verden gaa under!" Men da svarer Guderne: „Du kender ikke Livet i dets Fylde, ikke Glæden, ikke Kærligheden. Vent saa idetmindste et Aar, inden du forlanger dit Ønske opfyldt!" Niceketas gaar ind herpaa, men erklærer, at hans Ønske efter et Aars Forløb vil være det samme som nu. Dramaet blev ikke fuldendt, saa det vides ikke, hvilke Skæbner den unge Mand skulde gaa igennem, og hvilken Dom han derefter vilde fælde. Men i Aandernes Sang, der slutter Forspillet, hedder det:

> Nicht im Grimme darfst du scheiden, *[125]*
> Weh', dein Herz ist liebeleer!
> Wer da zürnend flucht das Leben,
> Bringt ja Rettung nimmermehr!
> — — — — —
> Lern' wie man das Leiden wehrt
> *Lern' das Leben wieder segnen!*

Da jeg i Sommeren 1909 besøgte Pfungst i Frankfurt og tilbragte en Aften med ham, havde jeg Indtrykket af, at der var kommet noget mere dæmpet og tilbageholdende over ham. Han var ikke ganske den Samme, som naar han paa sine Besøg heroppe sprudlede af Vid og Virkelyst, af Iver for intellektuelle og praktiske Bestræbelser, og naar hans Humor kunde ytre sig paa saa kostelig en Maade. Maaske har han dengang allerede lidt af den Hjertesygdom, af hvilken han tre Aar efter døde.

Gennem Dr. Angermanns smukke Biografi og gennem fornyet Læsning af hans Digt

kan de, der kun kendte ham gennem enkelte Samtaler, faa et Helhedsbillede, de ikke vil glemme. Hans Minde vil leve gennem hans Værker og gennem en Stiftelse han har grundlagt til Fremme af intellektuelle og filantropiske Formaal. Det vil særlig leve hos dem, som mødte ham paa hans Vej, og som ved at fordybe sig i det foreliggende Værk har vundet Forstaaelse af ham.

---

[126]

„BAKKEHUS OG SOLBJERG“

Foredrag for nordiske Lærere og Lærerinder paa Hindsgavl
den 30. Juli 1923.

I.

Skønt jeg ikke er Literaturhistoriker, har jeg dog maattet love at tale her om min afdøde Ven Troels Lund's „Bakkehus og Solbjerg“, og det blev sagt mig, at man netop ønskede det, fordi Forfatteren var min Ven. Jeg tror nu ikke, at Bogen behøver at ty til en Vens Indlæg for at ses i sin Betydning. Og desuden kan man meget vel være gode Venner og dog se meget forskellig paa mange Ting. Jeg vil da heller ikke lægge Skjul paa, hvilke Indvendinger jeg har at gøre, baade hvad dens Fremstilling angaar, og hvad de Synspunkter angaar, der ligger til Grund for hans Domme.

„Bakkehus og Solbjerg“ handler om den danske Poesis Historie i den første Halvdel af forrige Aarhundrede. Det er ikke et lærd literaturhistorisk Værk. Der vil sikkert øves skarp Kritik overfor det af Literaturkritikere af Faget, og Værket vil gennemgaa en lignende Skærsild, som hans store kulturhistoriske Værk „Dagligt Liv i Norden“ i sin Tid maatte gennemgaa fra kritiske Historikeres Side. Men hans kulturhistoriske Arbejde vandt dog tilsidst Anerkendelse. Det blev af vor ypperste kritiske Historieforsker sagt om ham, at „hans levende Forestillingsevne, hans psykologiske Skarpblik har tjent ham som Forsker“, og at „han har fundet meget i Kilderne, som var der, men som Andre først saa, da han drog det frem“, samt at „Værket vidner om hans dybe Kærlighed til Folk og Fædreland, præget af at være skrevet af en Mand, der var et fint Udtryk for noget af det *[127]* Bedste i den danske Folkeaand“.

En lignende Karakteristik kan der, tror jeg, gives af hans literaturhistoriske Værk, som han arbejdede paa lige til sin Død og maatte efterlade ufuldendt. Det er en af sit Fædrelands Historie og Aandsliv dybt greben Mands Forsøg paa at udtale, hvad han skylder den rige og store Poesi, der udfoldede sig her i Danmark i den første Halvdel af forrige Aarhundrede. Og han lægger ikke Skjul paa, at der var en indre Trang hos ham, som netop i denne Poesi søgte og fandt Tilfredsstillelse. Han var en harmonisk Natur. Hvad Livet bragte ham af Modstand eller Sorg, lukkede han ikke ude, men lod det fortone sig gennem fortsat Haaben og Stræben, og han saa stedse Lys forude. Han erklærer sig da ogsaa i det foreliggende Værk for en „Lysseer“. Men han vil kun give et Indlæg i den store Debat om Livets Værd fra sit Synspunkt. „Jeg véd jo egentlig kun,

hvordan det Sete har spejlet sig i mit Lyssind. Men, Herregud, lad saa Andre lære mørkt. Jeg kan jo kun lære fra mig, hvad Livet har lært mig."

Den Periode af Danmarks Historie, hvis daglige Liv hans kulturhistoriske Værk handlede om (det 16. Aarhundrede), var en Opgangsperiode, og hans Lyssyn fik i mange Henseender Bekræftelse ved at sysle med den. Men han saa for lyst paa den. Den maa dog have baaret Spirer i sig til den ulykkelige Tid, der i det 17. Aarhundrede brød ind over Landet og bragte det Undergangen nær. Noget lignende gælder, efter min Opfattelse, ogsaa om hans literaturhistoriske Værk: Han har faaet Øje paa en Lysstrøm og følger den, men spørger ikke, om Strømmens Kilder er tilstrækkelige til at nære dens fremtidige Løb. I et af sine mærkeligste Skrifter, som han kaldte „Livsbelysning", har han gjort Rede for sin almindelige Opfattelse af, hvorledes Menneskenes Livssyn har udviklet sig. Dette betinges ved de store Modsætninger, Erfaringen frembyder mellem Lys og Mørke, Lyst og Smerte, Godt og Ondt, Liv og Død. I Udtrykkene Lys og Mørke sammen-
[128] fatter han alle disse Modsætninger, og det betegner da for ham det største Fremskridt i Menneskehedens store Udvikling, at man drog den kække Slutning: ikke Mørket, men Lyset er det Sejrende! Det er i Forasiens og Grækenlands Religioner, at dette store Skridt gøres. Man begynder med at antage de lysende Himmellegemer for Guder. Men derfra højnes Tanken til, at de kun er Lysgudernes Boliger, og tilsidst opdukker Troen paa en eneste usynlig Lysets Gud. Og forgæves danner længe Djævletroen, en Rest af den paa Frygt hvilende Tro paa mørke Magter, en Hæmning for Lystroen. Ogsaa denne Hæmning, der var saa stærk i den kristne Middelalder, overvindes. Og for dansk Aandslivs Vedkommende sker dette Gennembrud, efter Forfatterens Mening, netop i den store Poesi, der udfoldede sig i første Halvdel af det 19. Aarhundrede. I „Bakkehus og Solbjerg" har han villet godtgøre, hvorledes den store verdenshistoriske Bevægelse fra Mørke til Lys gennemløb en af sine Faser indenfor dansk Aandslivs snevre Ramme.

Bogens Tilblivelse er karakteristisk for dens Forfatter. Da han havde afsluttet sit store kulturhistoriske Værk, følte han Trang til at leve i sine egne Erindringers Verden og tænkte paa at skrive sin Selvbiografi. Denne Plan beskæftigede ham i flere Aar, og han omtalte den ofte. Men jo mere han fordybede sig i sine Barndoms- og Ungdomserindringer, des mere kom han til at dvæle ved de Somre, han med sin Familie tilbragte ude i „Bakkehuset" paa Valby Bakke, og ved de Erindringer, som derved igen vaktes om en Periode i dansk Digtning, hvor denne Egn spillede en ikke ringe Rolle. For hans Fantasi myldrede der en Række af Digterskikkelser frem, som enten havde boet paa Bakkehuset eller haft deres aandelige Tilhold der. Han blev træt af at beskæftige sig med sig selv og valgte at fordybe sig i disse Skikkelser, hvis Værker havde været saa meget for hans

aandelige Udvikling. Han gør dog Uret mod sig selv, naar han siger, at han overfor de rige Billeder, hans Erindring og Fantasi vakte hos ham, følte sig som den Træpind, paa [129] hvilken Kagekonerne binder de Kirsebær, de sælger til Børn. Der var fra hans Ungdom af et indre Tankeliv i ham, der søgte Udtryk. Jeg erindrer med Glæde den Tid i mine unge Dage, da vi kom sammen paa mit Kvistkammer paa Gammeltorv (skraas overfor hans Faders Gaard) og studerede Platon sammen. Troels Lund var meget interesseret i dette Studium, som for hans Vedkommende førte til en aandfuld Doktorafhandling om Sokrates. Men han var mere optagen af Kunstneren i Platon, end af Tænkeren Platon. Det var især Platon's Evne til at lade en Tanke udforme sig i Billede og beaandes af Stemning, der tiltalte ham. Tænkning og Forskning fyldte hans Liv fra Ungdommen af, men fik dog især deres Værdi for ham som Grundlag for Udfoldelse af Stemning og Fantasi. Og derpaa beroede den Værdi, kulturhistoriske og literaturhistoriske Emner hele hans Liv igennem fik for ham. Ofte fik, det kan ikke nægtes, og det gælder ogsaa hans literaturhistoriske Værk, Digteren i ham Overhaand over Forskeren. Men i dette Værk, som han udarbejdede i sin høje Alder, fandt hans Sind Hvile ved Fordybelse i, hvad der stod for ham som det Vigtigste i det Aandsliv, han var bleven indviet i fra sin Barndom af, — den store, af hans Folk udsprungne Digtningens Verden. Den stod for ham som en Lysverden, der ikke blot havde kunnet vejlede og nære hans eget personlige Liv, men ogsaa, medens Verdenskrigen og dens Følger kuede Landene, kunde varsle om, at Lysets Magter ikke kunde overvindes i Sjælenes indre Liv.

Inden jeg gaar ind paa Bogens specielle Indhold, maa jeg forklare dens Navn, som skyldes en for Troels Lund karakteristisk Symbolik. Danmark har ingen Bjerge, men des gladere er vi for Bakkerne, der muliggør vide Udsigter over vort flade Land, hvor Lys og Skygge formedelst den megen Blæst ofte skifter meget hurtig. Lige udenfor København har vi Valby Bakke. Valby er forlængst en Forstad til København, og Villaer, høje Huse og Fabriker bedækker det forhen saa idylliske Sted, til hvilket saa mange Erindringer [130] fra det forrige Aarhundredes Literatur knytter sig. Oehlenschläger levede som ung paa Frederiksberg Slot, hvor hans Fader var Slotsforvalter. I Degneboligen ved Kirken skrev han „Helge“, et af sine allerypperste Værker, og i det nære Bakkehus, hos Rahbeks, havde han gjort Bekendtskab med sin Brud, Kammas Søster. I sin Alderdom havde han Sommerbolig paa Fasangaarden i Frederiksberg Have. I Bakkehuset paa Bakkens Skraaning mod Øst boede Rahbeks, hvis Hjem i lange Tider var et Midtpunkt for dansk Aandsliv. Næsten alle navnkundige Digtere færdedes der, og efter Ægteparrets Bortgang har baade Heiberg og Grundtvig haft Sommerboliger der. At Troels Lunds Forældre boede der en Række af Aar om Sommeren, bragte Stedet og dets Historie saa levende frem for

hans Fantasi, da han fordybede sig i sine Livserindringer, at han istedetfor en Selvbiografi kom til at give et stemningsfuldt Overblik over dansk Poesis Historie i det nittende Aarhundrede.

Solbjerg var Navnet paa en Landsby, der i gamle Dage laa paa Bakken, men maatte vige Pladsen, da Frederiksberg Slot blev bygget. For Troels Lund betyder Solbjerg et Bjerg eller en Bakke, hvor Solen dyrkedes. Og baade Bakkehus og Solbjerg blev nu for ham symbolske Udtryk. Bakkehus betyder et Hjem paa Vejen op mod den Lysdyrkelse, der strækker sig gennem Menneskehedens Historie, og som ifølge ham paa ejendommelig Maade arbejdede sig frem i dansk Poesi i det 19. Aarhundrede, et lille Exempel paa den Higen mod Lyset, som er Menneskeaandens inderste Væsen. Troels Lund har holdt sig til dette Exempel, fordi det var det, han bedst kendte. Andre Folk kendte han, siger han, for lidet til for at kunne skrive om deres Hjemsteder for Lysdyrkelse. Ikke blot her i Norden er der mange Solbjerge og mange Bakkehuse, men ethvert for Lyset modtageligt Sted er et lille Solbjerg.

[131]

II.

Efter Troels Lunds Opfattelse laa det i Forholdenes Natur her i Danmark i Begyndelsen af det 19. Aarhundrede, at Digtekunsten maatte blive „den kækkeste og kyndigste Vejviser“ paa det aandelige Omraade. „Den gik i Spidsen og udtalte ofte det betagende og forløsende Ord, medens Videnskaben endnu tøvede, Kirken forkætrede.“ „Gennem Digtningen er den aandelige Udvikling i Danmark lettest foregaaet, medens Videnskab, Teologi og Filosofi fulgte bagefter.“

I disse Ord er Værkets Grundtanke givet. Og det ligger i de anførte Ord, at det Mørke, Lyset skal besejre, ikke blot er det, der skyldes Ulykke, Smerte og Sorg, men ogsaa det, der voldes af dogmatiske Overleveringers Magt til at spærre Adgangen til det Lys, Menneskeaanden i sig har Kraft til at naa. Værket giver saa et Galleri af Landets Digterskikkelser, tildels med glimrende Karakteristik og med en Mængde enkelte Træk. Troels Lund havde, baade som Literaturhistoriker og som Kulturhistoriker, en stor Evne til at leve sig ind i Fortidens Skikkelser og lade Fantasien udstyre dem med en Rigdom af Træk. Angaaende Enkelthederne spørger man — deri maa man give hans ofte saa strenge Kritikere Ret — ofte, hvorfra han egentlig har dem, — og spørger ofte forgæves. Men hvad der er Hovedsagen for os her, det er den Række af Lysseere, han vilde fremføre for os. Det er umuligt at gengive Fremstillingen i det Enkelte; vi maa lade os nøje med nogle faa Exempler.

Først er den danske Digterkonge, Adam Oehlenschläger, at nævne. Hos ham kundgør sig allerede i Ungdomsdigtet „Jesu Liv i den aarlige Natur“ et nyt Livssyn. Medens

man i Kirken ofte har oplyst sin Lære ved Billeder fra den ydre Natur, saa bruger nu Digteren her omvendt Kirkelærens Forestillinger som symbolske Begivenheder i Naturen. Han appellerer til Læsernes religiøse Barnelærdom for at anskueliggøre og levendegøre Naturens Liv for dem. Dette betegner et Vendepunkt. Naturen begynder at komme til sin Ret. Man følger dens Anvisning, og de kirkelige Forestillinger benyttes kun som *[132]* Støttepunkter for Fantasien.

Særlig dvæles der ved Kamma Rahbek, som af Ingemann blev kaldt de danske Digteres Moder. Ikke blot fulgte hun unge Digtere paa deres Vej med hjertelig Forstaaelse, men hun gennemførte Poesien i sit Liv, var en Naturevangelist, i stadig Udvikling og Stræben. I sit kærlige Sind og i det Haab, der bygger paa Kærligheden, fandt hun Løsningen af Livets Gaader. Hun var en religiøs Natur, men gik ikke med til den Skærpelse af Ortodoxien, der kom i Romantikens Følge.

Selve denne Ortodoxi, med den stærke Betoning af Djævle- og Helvedeslære, blev overvunden gennem de store Lysseere. Ligesom Danmarks største Jurist, A. S. Ørsted, i Tilslutning til sin almindelige Opfattelse af, hvorledes Fortidens Lovbestemmelser skulde anvendes paa nye Tiders Forhold, hævdede, at kirkelige Bekendelsesskrifter, der selv skyldte en bestemt Tidsalder deres Tilblivelse, maa fortolkes efter de nye Tiders Trang og Erfaring, saaledes blev endog Grundtvig, den nye Ortodoxis krasseste Profet, efterhaanden, især under Indflydelse af sin hjertelige Deltagelse, i det opvaagnende nationale Liv herhjemme, en stor Lysseer, for hvem Djævlelæren vel stod som en historisk Forudsætning for det nye Testamentes Lære, men ikke var en for alle Tider gældende Læresætning. Derved blev han en stor aandelig Befrier og Leder for saa mange i Folket, en mægtig Kæmpe for sand Oplysning.

Men Højdepunktet af frit Livssyn naas, ifølge Troels Lund, hos Ingemann, Hauch og Paludan-Müller.

Hvad Ingemann angaar, er især „Holgers Sang til Livet“ at nævne. Den er „en Livshymne, saa fuld og inderlig, som den endnu ikke var hørt i Danmark“. I den fandt Troels Lund det bedste Udtryk for sit eget lyse Livssyn, kulminerende i det sidste Vers:

> Men naar under Solen ej Sjælen, hvad den vil,
> saa er der andre Sole og andre Stjerner til.
> Og slukkes alle Sole og Stjerner engang,
> dog Livets Kilde springer, hvor evig den sprang.

Med Rette fremhæver Troels Lund den store uendelige Horizont i Ingemanns Livs- *[133]* digte. Medens Middelalderens begrænsede Verdensbillede stadig beherskede Grundtvigs Forestillinger, spores hos Ingemann, ligesom senere hos Hauch og Paludan-Müller, den

store Udvidelse af Verdensbilledet, som var bleven Følgen af Kopernikanismen. Allerede Holberg havde — med megen Forsigtighed — udtalt sig om den Indflydelse, Kopernikanismen maatte faa paa hele Verdensopfattelsen. Men jeg tror, at Troels Lund har Ret i, at først hos Ingemann, Hauch og Paludan-Müller spores denne Indflydelse i dansk Poesi og i den Religiøsitet, som fandt sit Udtryk i dansk Poesi.

Hos Hauch fremtræder lignende Tanker paa inderligere Maade og i Samklang med hans levende Natursans. Han er Trofasthedens og Ærestrangens Digter. Paludan-Müllers Tro er en Haabets Religion. For ham er Haabet ikke blot Sjælens Øje, men Livskærnen i os. Digtet „Nattevagt" (1837) indeholder hans store Tro paa Lyset og Livet, trods alle Illusioner og Begrænsninger, der møder os paa Vejen. Senere har han i „Adam Homo" beskrevet Menneskets Svaghed, Selvbedrag og Usselhed, men ogsaa Kærlighedens Magt til at hæve selv den usleste Sjæl opad mod Lyset: Alma, der selv har Adgang til Salighedens Rige, følger dog trofast Adam gennem Skærsilden.

Troels Lund's skønne Værk blev en Torso. Det afbrødes midt i tredie Del ved hans Død, den Død, han gik imøde med Frejdighed, som det sig en Lysseer bør. Denne tredie Del skulde handle om Søren Kierkegaard, men naaede kun til at berette om hans Ungdom. Fortsættelsen vilde have stillet Troels Lund et stort Problem, thi Kierkegaard erklærede ikke blot Romantikens Poesi for en blot Drøm, men hævdede tillige, at den idylliske Opfattelse af Kristendommen, som Romantikerne byggede paa, var et Bedrag. Jeg véd ikke, hvorledes Troels Lund over for denne vældige Skikkelse og denne kraftige Protest vilde have kunnet fastholde og gennemføre sin Lære om det lyse Livssyns Sejr
[134] i dansk Literatur. Den Skærpelse af Livsproblemerne, Kierkegaard bevirkede, krævede i hvert Tilfælde en alvorlig Prøvelse. Maaske kan man af en Antydning i Slutningen af andet Bind, formode, at Troels Lund væsentlig har set Kierkegaards Betydning i hans Omstyrten af den synlige Kirke. Saa kunde der blive større Plads for Digtningens frie Flugt; men den maatte rigtignok saa ogsaa foregaa paa andre Vilkaar end forhen.

III.

Kun nogle faa Ord maa jeg fra mit eget Standpunkt føje til den Karakteristik, jeg har forsøgt at give af min afdøde Vens Værk. Det er en stor Opgave, han havde sat sig, at vise, hvorledes en høj Livspoesi udviklede sig hos den danske Guldalders Digtere. Og med stor Taknemmelighed erkender ogsaa jeg, hvor meget vi i denne Henseende skylder disse Digtere. Men det var Romantikens Tid. Man tog sig Realiteterne, baade i Natur og Historie, let, og Poesien svævede højt over Virkelighedens Vande. Det kan ikke siges, at den romantiske Digtning var Forgænger for Videnskab og Kirkelære. Den

gav i mange Henseender en Omtydning af de kirkelige Forestillinger, og dens dristigste Flugt skyldtes Renaissancens udvidede Verdensbillede, som først nu ret blev draget frem udenfor de specielle Videnskabers Omraade. Og Digtning kan overhovedet ikke i den Forstand være Forgænger for Videnskab, at den skulde kunne forklare os noget, som Videnskaben endnu ikke kan forklare. Den kan ikke udfylde Videnskabens Huller, naar det gælder Forstaaelse eller Forklaring af Virkeligheden, ligesaalidt som Videnskaben nogensinde kan naa op i Højde med Digtningen, naar det gælder at udtrykke den Stemning, den Sindsbevægelse, som Livets store Modsætninger og Sammenstød kan vække.

Den Livspoesi, vi trænger til, og som enhver Tid trænger til paa sin Maade, maa ikke, som Romantiken, svæve over Virkeligheden, men have sin Rod i frie og dybe personlige Erfaringer, udspringe af Sind, der er prøvede i Livets og Tankernes Strid. Den maa ikke *[135]* mene at kunne løse Problemer, som Tanken er stanset ved, heller ikke maa den være blot Omsætning i digterisk Form af overleverede Forestillinger, men i dristigt Opsving skal den give store Symboler paa den Livets Kamp, den Brydning af Lys og Mørke, der vil vedvare, saa længe Livet varer. Lyset kan sejre, men Sejren maa stedse tilkæmpes paany. Det var vel egentlig ogsaa Troels Lunds Mening, skønt han ofte synes at svælge i det rene Lys, hvor alle Modsætninger er fortonede. Han har udtalt, at netop i de mørke Tider er det, at Troen paa Lyset skal vise sig.

Jeg for mit Vedkommende er enig med ham i, at der i hvert Tilfælde er to vidunderlige Exempler paa Livspoesi, vi kan tage med os fra den danske Guldalder, — Ingemann's „Sang til Livet“ og Paludan-Müller's „Nattevagt“. Den Mandighed, det første Digt udtrykker, og den dybe Enhedsfølelse, det andet finder Ord for, er vigtige Elementer i enhver kraftig og inderlig Følelse ved Livet. Har vi i Livet, som vi kender det, og som vi har grundet over det med de Tanker, der staar til vor Raadighed, fundet noget, som var værd at arbejde og kæmpe for, og har vi sat vore bedste Kræfter ind herpaa, saa behøver vi ingen ydre Støtter for vort Haab. Vi kan da sige med en Digter fra en noget senere Tid end den, fra hvilken Troels Lund hentede sine Exempler:

Kæmp for Alt, hvad du har kært,
dø, om saa det gælder!
Da er Livet ej saa svært,
Døden ikke heller!

---

[136]

BOGEN OM DE VISES STEN

Dette er en Bog om at blive voxen. Den begynder derfor naturlig med Barnelivet. Og den Maade, hvorpaa Børnenes Liv i den lille Landsby skildres, vil maaske for mange Læsere være det Bedste i Bogen, det, hvortil de helst vender tilbage. Ikke fordi Børnenes Liv skildres som idel Glæde og Harmoni. Ogsaa dér finder vi baade Raahed og Mildhed, og selv det mildeste Sind kan gribes af Rovdyrsvildhed, naar Raaheden har forarget det. Men i Barnealderen løses Vanskelighederne forholdsvis let. Horizonten er begrænset, Opgaverne passer nogenlunde til Evnerne, og Mangfoldigheden er ikke større, end at et modtageligt Sind kan mene at se den som et samlet Hele. De, der ikke er modtagelige paa denne Maade, mister derfor ikke Sammenhængen i deres Sind. De møder hver Bølge, Livet sender dem imøde, og svømmer videre paa dens Ryg. De spørger ikke „Hvorfor?“ Deres Valgsprog er „Hvorfor ikke?“ — hvis de har noget. De følger den Overlevering, de er ført ind i, og deres Tillid til den rokkes ikke, netop fordi de tager Tingene, som de kommer, og ikke har nogen Trang til at kaste et Blik ud over Livet idethele. Der skildres saaledes i Bogen et ungt Par, Ellen Nielsen og Hans Olsen. En Dag i en Skrivetime i Skolen kom de til at se op paa hinanden og smilte derved, og siden den Dag har den ene af dem kun let eller grædt, naar den Anden gjorde det. En skønne Dag, efterat de var blevne voxne, kom de til at tale sammen herom og blev enige om, at det altid vilde gaa saaledes med dem. Saa vandrede de Haand i Haand gennem Livet, i fælles Lykke og i fælles
[137] Arbejde. De tror paa, hvad de har lært; hvorfor skulde de ikke det? Og de er endda sikre paa, at selv om de ikke havde lært det, havde de alligevel troet det: „det kommer over dem af sig selv.“ For andre gaar det ikke saa let. Der er den milde og hjælpsomme Holger Enke, som i Forbitrelse over, at den unge Kvinde, hvis Renhed og Uskyld han beundrer, forføres af en Vellystning, der tager Flugten, selv voldtager og myrder hende, og saa efter et mislykket Selvmord villig gaar i Tugthuset. Da han formedelst god Opførsel benaades, vender han tilbage til Landsbyen, tager Folks Frygt og Foragt som en Del af sin Straf, vinder tilsidst ny Agtelse og forkynder i Bogens Slutning den Livsvisdom, han er naaet til. Til ham vil vi siden vende tilbage.

Det er Degnesønnen og Præstesønnen, vi foreløbig maa dvæle ved. Degnens Søn, Jens Dahl, stiller ved sin Personlighed og sine Tanker Bogens egentlige Problem. Allerede som Barn lærte han af egen Erfaring den store Forskel mellem, hvad han kaldte, „det Aabne“ og „det Lukkede“. For den, der er „aaben“, gælder Tids- og Stedsforskelle ikke. Alt er nært. Hans lille Broder, der er død, er stadig nærværende. Det er ikke muligt at udtrykke „Aabenheden“ i Ord; det ene maatte jo saa følge paa det andet, hvilket er en ligesaa stor Ufuldkommenhed, som at man maa tage Skridt efter Skridt for at komme

fra det ene Sted til det andet. I „Himmelsproget“ siger vi Alt, uden et eneste Ord. Her er alle Gaader løste — fordi de slet ikke er blevne til. Men naar man er „lukket“, maa man tænke sig om og gaa Skridt for Skridt. Og saa kommer alle Vanskelighederne og det besværlige Arbejde. Den syttenaarige Dreng følte sig i Kraft af sin „Aabenhed“ at være et Geni, sikker paa, at Alt, hvad der var „lukket“, vilde kunne gennemskues og overvindes ud fra det „Aabne“. Og det advarede ham ikke, at han faldt for den første Fristelse, han mødte. Men da han senere kom tilbage til Landsbyen, havde han gjort Erfaringer, der lod ham se paa sine gamle Kammerater dels med Vemod, dels med Skinsyge, paa Grund af den naive, uvilkaarlige Maade at tage Livet paa, de havde bevaret. De gik fra Trin til Trin paa Livets Stige, og det ene Trin fulgte saa af sig selv efter det andet. I deres *[138]* Skikkelighed og Ubevidsthed var de ikke langt fra „Himmelsprogets“ Verden. — Før vi følger ham videre, maa vi fortælle om hans Ven, Præstesønnen.

Christian Barnes havde tidlig mistet „Aabenheden“. Det Indblik, han som Skoledreng i Købstaden havde faaet i, hvad der kan skjule sig bag de Voxnes „Lukkethed“, havde gjort stærkt Indtryk paa ham. Og endnu stærkere virkede en hemmelig Last, han var kommen ind i. Hans Trang til at analysere sig selv og Andre førte ham bort fra „Himmelsproget“. Men skønt han havde forladt sin Barnetro, havde han dog den Overbevisning, at der gaves en naturlig religiøs Følelse, som ikke staar og falder med nogen bestemt Religionsform. Og han holder herom et langt religionsfilosofisk Foredrag for sin Ven Jens Dahl, da ogsaa denne er kommen som Student til København. (Der forekommer sikkert for mange Forelæsninger i Bogen. Men jeg overlader de literære Kritikere at paatale det, hvis det skal paatales). Hvad Christian Barnes søger (alt imedens han forbereder sig til Magisterkonferens i Engelsk), er at blive karsk, at faa det sunde Blik paa Livet, som fører til fri religiøs Følelse. Det lykkes ham ogsaa under Indflydelse af en energisk engelsk Clairvoyante, der sender ham til Amerika, for at han som Cowboy kan faa at vide, hvad fysisk Træthed er, og derefter erhverve sig et Overskud af Livskraft, der kan benyttes til sund Tænken. Tillige lærer han hos hende at samle sit Sind i Stilhed og Andagt. Derimod finder han i Amerika ikke de Vises Sten, ja, han mener endog, at den er ikke værd at have, efter at der med høj Visdom var sørget for, at den var godt gemt. Da han er vendt hjem fra Amerika, møder han igen den Kvinde, der som lille Pige talte med ham over Havegærdet, naar han om Torsdagen havde en Mellemtime. Hun havde ikke glemt ham.

Før han rejste til Amerika, havde han givet sin Ven Jens Dahl det skæbnesvangre Raad at studere Mystik og Teosofi. Han sagde til ham: „Du, som vil ind i det Aabne og leve i Himmelsprogets Verden, der er skjult for almindelige Dødelige, er du ikke, ganske *[139]*

som disse [Mystikere og Teosofer], En, der haaber at finde de Vises Sten?“ — Jens Dahl var forberedt til dette Studium gennem sine barnlige Forsøg paa at forstaa „det Lukkede“ — d. v. s. det Mangfoldige, de overraskende Erfaringer, det Haarde og Vanskelige i Livet — ved „det Aabne“ — d. v. s. det uvilkaarlig opdukkende Helhedsbillede, som kan danne sig i et barnligt Sind. Nu opgav han alle andre Studier for at fordybe sig i de gamle Mystikere. Og han følte sig snart hjemme i deres Verden. Det var, som om han her mødte sit Eget igen, — som var han kaldt tilbage til Barndommens Dage.

Det er maaske ikke unødvendigt at forklare, hvad de Vises Sten historisk betyder. Udtrykket stammer fra Alkymisterne, der søgte efter et Stof, som kunde forvandles til alle andre Stoffer, fremfor Alt til de kosteligste, Sølv og Guld. Og dette vidunderlige Stof, troede man saa, kunde tillige helbrede for Sygdom og forlænge Livet. Alle materielle Goder kunde opnaas ved det. Alkymisterne var tillige ofte Mystikere, og omvendt. Men de Mystikere, der er Tale om i den foreliggende Bog, søgte ikke et Stof, men en Tanke, Tanken om, hvad der ligger til Grund for Alt og holder Verden sammen, — om Noget, som Folkereligionerne har søgt at udtrykke i deres Billedsprog, men som man kun ret fatter gennem energisk aandelig Koncentration, især naar man kan blive Et dermed og se Alt i Lyset af det.

Jens Dahl mente, som sagt, her at genfinde, hvad han i sin Barndoms „aabne“ Stunder havde oplevet. Dog var de Oplevelser, Mystikerne talte om, af en højere og vanskeligere Art, og først da han havde faaet en Anvisning til daglige aandelige Øvelser i Retning af
[140] Samling og Selvfordybelse, kom en Dag Ekstasen over ham. Efter en streng Selvprøvelse, der lod ham gennemskue sin hele Usselhed, saa han tilsidst sin Personlighed, som han hidtil kendte den, synke hen i Intet, men følte sig til Gengæld som baaren af en kærlig Magt, den samme, der bar den hele Verden, og ikke blot baaren af den, men Et med den, uden at nogen Tanke, noget Ord kunde udtrykke det Lys, der gennemstrømmede hans hele Væsen. Han mente nu at have erfaret, hvad hans Ven saa ofte havde talt om, — den religiøse Følelse, der ligger dybt i Menneskets Natur og i sig selv er uafhængig af alle Dogmer og alle ydre Former. Gennem sin stærke Koncentration fik han ogsaa Evne til at paavirke Andre gennem Hypnotisering og Suggestion.

Dahl var overtydet om, at hvad han nu oplevede, var noget rent Naturligt, betinget ved bestemte Aarsager. Det maatte derfor, mente han, være muligt at fremkalde den ekstatiske Tilstand igen. Men kun ufuldkomne og flygtige Glimt dukkede op hos ham. De stadige krampagtige Øvelser gjorde ham nervøs; den forcerede Anspændelse voldte kun uhyggelige Halucinationer, og samtidig vaktes sanselige Drifter, ligesom det allerede havde været Tilfældet i hans Overgangsaar, netop naar han havde været mest „aaben“. I

denne Tilstand imponeredes han af den Ro og Sikkerhed, hvormed hans teosofiske Venner gennemførte deres Metoder. De gennemgik en Slags Forskole og kunde derefter faa umiddelbar Undervisning af Mestre fra selve Aandeverdenen, Udsendinge fra de store indiske Ledere. Dahl gennemgik da ogsaa en ny Træning i ekstatiske Drømme, i hvilke han færdedes paa „Astralplanet“ mellem de Afdøde, hvis Skærsildstid han blev Vidne til. Snart kom det dertil, at han ikke kendte Forskel paa Drøm og Vaagen. Han fik Hallucinationer paa Gaden og maatte befordres hjem af Politiet. I et Besindelsens Øjeblik indsaa han, at han havde misbrugt de „aabne“ Tilstande, der var blevne ham forundte, idet han kun havde søgt Nydelse i dem — ligesom han havde behandlet de Kvinder, han havde mødt paa sin Vej, som Urter, af hvilke han havde uddraget kostelig Elixir, medens de hver for sig Intet havde været for ham. Forgæves havde den engelske Clairvoyante *[141]* formanet ham til ikke at stræbe saa meget efter at se Himmelens Engle, men hellere se til at de Engle, han traf her paa Jorden, fik deres fulde og rette Betydning i hans Liv. Han havde nu engang, som han selv tilsidst indsaa, „gjort Guds Have til en Lystgaard, og det var ham derfor forment at arbejde i den“. — En Dag, han sad ved Bredden af et Vand, saa han paa den modsatte Bred en kvindelig Skikkelse vinke. Han vilde gaa lige over til hende, men Vandet lukkede sig over ham.

Spørger man, hvilken menneskelig Interesse, Skildringen af Jens Dahls Udvikling og Undergang har, maa den utvivlsomt søges i, at der i et enkelt Exempel fremstilles de Farer, der truer ved Overgangen fra Barndommens og den første Ungdoms Drømme til Livets Virkelighed og Livets Krav. Der er, som vi har hørt, dem, der paa en for dem selv umærkelig Maade, glider over i Livets Virkelighed. Drøm og Maal virker hos dem som mildt besjælende Krafte, og det kommer ikke til Krise, end sige til Undergang. Men der er Naturer, for hvem Barndommens „Aabenhed“, dens naive Tro paa Letheden i at løse Livets Gaader fører til haarde og skæbnesvangre Sammenstød. De ser ikke, at det kun er gennem alvorligt Arbejde, et Arbejde, der maa vælges i Overensstemmelse med personlig Trang og Evne, at Omsætningen fra de drømte Idealer til Virkelighed kan ske. Og det er da ikke blot den foreliggende Virkelighed, der skal bøje sig for det drømte Ideal; det er nok saa ofte dette Ideal, der skal antage nye Former efter de nye Erfaringer, som paanøder sig. Her føres en indre Kamp, der ikke altid mærkes af Andre, men som kan være af stor Betydning og præge det inderste Liv. Paa alle Omraader kan der blive Anledning til en saadan Kamp, — i Videnskab, Kunst, Religion, i Forholdet til enkelte Mennesker og til Samfundet, og ikke mindst paa det Omraade, der til alle Tider har *[142]* været et Yndlingstema for Digtere, det erotiske Forhold mellem Mand og Kvinde. Bogen om de Vises Sten antyder da ogsaa en Parallel mellem Jens Dahls Forhold til Livets

Virkelighed og hans særlige Forhold til de Kvinder, Livet fører ham imøde. Det kunde her være undersøgt, om der ikke var en direkte Sammenhæng mellem Mystik og Erotik. Hos Jens Dahl optræder Erotikken snarest som en Modsætning til Mystikken, en Art Kontrastvirkning.

Men Læseren kan ikke undgaa at spørge sig selv, hvorfor han skal føres ind i al denne Mystik og Teosofi, der gør det nødvendigt for Forfatteren at lade En af sine Personer holde Foredrag, for at Læseren kan være à jour med, hvad der skal fremstilles. Frembyder Livet ikke Forhold nok, som kan benyttes til at belyse den betydningsfulde Overgang, der er Bogens egentlige Tema? Det er muligt (derom kan jeg ikke dømme), at Mystik, Yogisme og Teosofi spiller en saa stor Rolle i Nutidens Menneskeliv, at det kunde ligge nær for en Forfatter at vælge sit Emne her. Og det kan ikke nægtes, at Forfatteren giver karakteristiske Billeder i de Mystikere og Teosofer, han bringer den unge Mand i Berøring med. Det er levende Skikkelser hver for sig, og de tager hver for sig deres Religion paa individuel Maade. Det er ovenikøbet en af Teosoferne, der udtaler det mest forløsende Ord om de Vises Sten. Det er en stakkels Haandværker, der har ladet sin Kone og sine Børn i Stikken og har kombineret sin Teosofi med Stræben efter at frembringe et perpetuum mobile. Han kommer tilsidst til at indse Umuligheden af begge Dele, og han vender tilbage til sit Haandværk, hvor Arbejdet kan og maa gaa Stykke for Stykke, Skridt for Skridt. Og naar han spørges, om han ikke tror paa de Vises Sten, svarer han: den er en Milepæl paa Vejen, — og spørges der, hvilken Milepæl, er Svaret: den næste paa Vejen og altid den næste! Det er Voltaire's gamle Slagord om at dyrke sin Have, kun at den brave Teosof har indset, at Haven ikke altid ligger ved samme Milepæl.

[143] Bogens Betydning vilde i mine Øjne have været større, hvis den havde bevæget sig mere i Livets Dagslys, hvor tilsidst alle virkelige Opgaver ligger, selv om vi kan behøve Nattens Grublen og Nattens Stilhed for ret at løse dem. Og selv om man netop vil skildre, hvorledes man kan drømme sig bort fra det virkelige Liv, behøver man ikke at hente sine Exempler fra Teosofien. Der er desværre Exempler nok endda. —

Hvad Skildringen af de mystiske Fænomener angaar, er der et Par Bemærkninger, jeg ikke kan undlade at gøre. Det burde i Fremstillingen have spillet en større Rolle, at Ekstasen, selv om der er gjort forberedende Øvelser, dog stedse kommer uvilkaarlig, som en Overraskelse, og at det er haabløst og selvmodsigende at bygge sit Liv paa Opnaaeligheden af den Art Tilstande. Et nøjere Studium af Mystikerbiografier fører desuden til den Formodning, at ekstatiske Tilstande er knyttede til visse Perioder i Livet og falder bort efter deres Slutning. Hos de berømte kirkelige Mystikere træder dette ikke saa stærkt frem, fordi de med stor Lethed glider over fra Oplevelse til Tydning. Og da

de henter deres Tydning fra de kirkelige Forestillinger som selvfølgelige, lægger de ikke altid stærk Vægt paa Forskellen mellem de egentlige Ekstaser og de livfulde og betagende Stemninger, i hvilke de kan komme, naar den kirkelige Overleverings mægtige Billeder stærkt griber dem. Anderledes vil *den* være stillet, der uden saadan Støtte vil leve sig ind i Mystikkens Verden. For ham vil Modsætningen være uudholdelig mellem, hvad man kunde kalde de store og de smaa Øjeblikke, og den vil kun kunne overvindes, naar der sættes et Arbejde ind paa i Erfaringens Dal at gennemføre, hvad der er skuet oppe paa Højderne. Men det er netop et saadant Arbejde, som moderne Mystikere og Teosofer skyr. Mystikken har bragt store og gode Ting med sig, navnlig ved at føre bort fra blind Optagethed af Dogmer. Den har ofte netop ført fra Dogmet til Livet. Men den kan selv blive en Fare, og den er det maaske for Mange i vore Dage. Saa meget vi end maa haabe, at Koncentration, Begejstring og Selvfordybelse aldrig vil ophøre at øve de- *[144]*
res befrugtende Indflydelse paa det menneskelige Aandsliv, saa er det ikke altid heldigt, at de antager Ekstasens Form, og de vil vel ogsaa sjeldnere og sjeldnere gøre det.

Der er en Person i Bogen, hvis Barndomshistorie ikke meddeles. Det er „Kandidaten". Lejlighedsvis faar vi at vide, at han har foretaget Rejser rundt om i Verden. Hans Eventyr paa denne Rejse skal ikke altid have været uskyldige; men han kan dog sige, at han intetsteds har gjort noget, der stred mod vedkommende Lands Love. Nu har han slaaet sig ned i den Landsby, hvorfra han stammer, og har købt sin afdøde Faders Hus. Han finder Egnen at være Paradisets Have, naar man blot ser paa den med de rette Øjne. Hver Enkelt maa skaffe sig disse Øjne ad sin egen Vej. Med dette Blik paa Livet vandrer Kandidaten saa rundt i Egnen og hjælper Store og Smaa paa Gled, naar det kniber for dem. En barsk Missionær gør han latterlig i Befolkningens Øjne. Et Par Ægtefolk hjælper han paa en snedig Maade ud over den „Gemytternes Uoverensstemmelse", der truer deres Samliv. En ung Kvinde, der, overvældet af Livets Ondskab, vil tage Livet af sig, redder han i sidste Øjeblik. Han styrker Folk i deres religiøse Opfattelse, naar han mærker, at den virkelig stemmer med deres Tarv og Trang. Præsten i Sognet, som iøvrig er ham meget velsindet, siger om ham, at han altid har den Religion, som den, han netop talte med, har Trang til at have. Det er den sokratiske Kunst, han øver og trods den Medfølelse, der rører sig hos ham, er det ham en Nydelse at øve denne Kunst, og han kan „grine", naar den er lykkedes godt. Denne Landsbyens Sokrates er et i høj Grad oplivende, og ofte tillige rørende Element i Fortællingen. Man glæder sig altid, naar han tager Affære. Husker jeg ret, forekommer han allerede i en af Forfatterens tidligere Fortællinger.

[145]

Naar Kandidaten ikke altid tog sig sin Sjælesørgervirksomhed højtidelig, saa var der dog én Skikkelse, overfor hvilken han trods al sin Kunst og al sin Menneskekundskab

kom til at føle sig ringe. Det var Holger Enke, Voldtægtsmanden og Morderen, ham, der efter at være kommen ud af Tugthuset gik sin Pilgrimsgang i sin Hjemstavn, hvor hans Daad var øvet, og langsomt arbejdede sig frem trods Mistanke og Ringeagt. Hvad han maatte lide, var ham en Lindring, og i ekstatisk Betagethed erklærede han endog, at han villig gik ind under evig Fordømmelse, hvis det skulde være saa. Tilgivelse søgte han ikke. Kandidaten drog heraf den Slutning, at Holger havde overvundet Helvede, var kommen ud over Modsætningen mellem Synd og Naade og hvilede i den Forvisning, at Alt hvad han havde været og øvet, var Genstand for Guddommens evige Forstaaelse. Den 139. Psalme gav ham hans Livsfilosofi: Fra hans Tilblivelsesstund var Alt skrevet i Guds Bog. Dagene var bestemte, før de kom, ogsaa Alt, hvad der skete i Dagene. Denne evige Tanke, Kilden til de store Love for Tingenes Gang i Verden, bøjede han sig for, og hvad den lærte ham, anvendte han ikke blot paa sig selv, men ogsaa paa Andre. Da han saa mødte den Mand, som i sin Tid havde forført den unge Pige, han beundrede og elskede, og som derved var bleven Aarsagen til hans Forbrydelse og Ulykke, lod han ham rolig gaa sin Vej med de Ord: „Jeg har ikke skabt Dig."

I Bogens sidste Kapitel udvikler Holger sin hele Pilgrimsfilosofi for Kandidaten: Selv om man kom op i Himmelen, vilde man intetsteds finde Gud, netop fordi han er overalt og gennemtrænger Alt. Naar Mennesket stanser paa sin Vej og mener selv at være Noget, gør han derved Gud til Intet, og enhver Tanke, vi gør os om Gud, fjerner os fra ham.

Utvivlsomt hører vi her snarere Forfatteren end Holger Enke. Det er Forfatteren, der i Spinoza's Aand omsætter den 139. Psalme til et spekulativt System. Den virkelige Holger vilde være stanset forinden og have holdt sig til de store Billeder, hans Religion fremførte
[146] for ham. Maaske vilde han, uden at være sig det bevidst, have tydet sine Billeder paa sin egen Maade, paa Grundlag af hvad han havde oplevet, forbrudt, lidt og forstaaet. Men abstrakte Begreber som Væren og Ikkeværen havde han neppe tumlet med. Og Landsbyens Sokrates vilde være bleven greben af hans Sinds Dybde og hans Aands Kraft uden det.

Jeg har stillet mig den Opgave ved denne Anmeldelse at undersøge, om det er lykkedes Forfatteren at omsætte den Forstaaelse af menneskeligt Aandsliv, særlig af dets religiøse Former, han utvivlsomt besidder, i virkelig Poesi. Jeg tror ikke, det overalt er lykkedes ham. Min Opgave har gjort, at jeg har holdt mig til Hovedpersonerne og deres Tanker. Men rundt om dem staar en Række Skikkelser, hver med sin Livsbane og sin Maade at tage Livet paa. Og her har jeg fundet ægte Poesi. Naar jeg igen tager Bogen frem, hvad jeg utvivlsomt vil, vil jeg først og fremmest opsøge disse Bipersoner, som optræder dels i Landsbyen, dels i Købstaden, dels i København. I Skildringen af dem lægger

der sig en Menneskekundskab og en Menneskekærlighed for Dagen, som for mig betinger den Stemning, Bogen efterlader. Det laa kun udenfor min Opgave, desværre ogsaa udenfor min Evne, at karakterisere disse Skikkelser.

---

[147]

ANKER LARSEN: „FOR AABEN DØR“

Opmærksomme Læsere af Anker Larsens tidligere Bøger vil denne Bog, saa meget Nyt og Frisk den end bringer, ikke volde nogen Overraskelse. Det Emne, som i hans tidligere Bøger i manges Øjne blev behandlet med størst Kærlighed og Dygtighed, lykkelige Børns Liv paa Landet, spiller ogsaa i den nye Bog en afgørende Rolle, skønt det optræder og virker mere umiddelbart. Barnets fulde Hengivelse i sine Tilstande og Stemninger, dets inderlige Opgaaen i, hvad enkelte Øjeblikke kan give, dets Uberørthed af Kritik og Refleksion gør det for Forfatteren til et Ideal for de Voxne, hvis Sind ofte tynges eller indsnevres af Vanskeligheder og Problemer, som ikke altid har deres gode Grund. Vejen til Helvede er i vore Dage ofte brolagt med ubegrundede Bekymringer.

Allerede i Forfatterens maaske mest læste Bog, „De Vises Sten“, og ikke mindre i „Martha og Maria“, stod Barnesindet ikke blot som digterisk Emne, men blev fremholdt som Udtryk for en Tilstand, i hvilken vi kunde aabne os helt og føle os helt fri. Han tager allerede der det gamle Ord op, at vi skal blive Børn paany. Grundtanken i „De vises Sten“ er given i Modsætningen mellem det Aabne og det Lukkede. For den, der er „aaben“, gælder Tids- og Stedforskelle ikke. Han lever helt i et værdifuldt Nu, og alt samler sig for ham til en Helhed. I de „lukkede“ Tilstande er man derimod betagen af Afstande, af Hindringer, af en Mangfoldighed, der ikke kan samles til Harmoni.

Allerede ved sin Titel minder den nye Bog om, hvad der var et Hovedemne i de foregaaende. Forskellen er, at dette Emne nu tages mere umiddelbart op, tildels i selvbi-
[148] ografisk Form. Man følger Forfatterens Fremstilling med stor Interesse, og den er af ikke ringe psykologisk Betydning. Anker Larsen beretter, hvorledes der paa et vist Tidspunkt i hans Liv, efterat han havde prøvet baade Teologi og Teosofi, og efter at han var bleven hildet i, hvad han kalder „Dagbladskultur“, fødtes en Trang hos ham til at gennemleve paany, hvad der havde gjort hans Barndom saa lys, saa fredfyldt og saa helstøbt. Mere og mere fyldte Længselen efter den svundne Tid hans Sind. „Det første Skridt paa Vejen hjem“ kom han til at gøre en Dag under en Vandring i en Skov. Han følte sig paa én Gang fuld af Sundhed og Kraft og berust af Skovstemningen. I denne paradisiske Stemning dukkede Billedet af en yndig Skovsti op i hans Sjæl. Det fremgaar af hans Beretning, at dette Billede først dukkede op, efter at Stemningen havde udfoldet sig. Glæden ved Billedet forøgede da selve den Stemning, hvis Symbol det blev. Han havde været mæt af at se paa, hvad der omgav ham og havde taget Øjnene til sig, og først da han igen saa op, saa han for sig „en lille Skovsti saa frisk, ren og eventyrlig, at den maatte være en af Gangene i Paradisets Have“. Først senere blev han klar over, at Stien hørte hjemme i hans Barndomsegn. Der var egentlig ingen særlig Lighed mellem den Sti, han gik paa,

og den, der nu stod for ham. — Jeg tror, at hans Beskrivelse maa være nøjagtig. Det har været Stemningen, der aldeles overvejende blev Aarsag til Billedets Opdukken, og Ligheden mellem de to Stier har i hvert Tilfælde været af underordnet Betydning. Derimod har der været Lighed i hans Stemning nu og hans Stemninger fra hans Barndomstid, dog saaledes, at hin ikke naaede disse i fuldt Liv, førend det Syn, der havde været knyttet til en Barndomsoplevelse, uvilkaarlig dukkede op. Den Trang, der i enhver stærk Stemning rører sig efter Udtryk, en Slags aandelig Mimik, førte til en Art Vision, idet Synet af det for Øjeblikket Nærværende ikke tilstrækkelig fyldestgjorde den.

De ældre Mystikere skelner skarpt mellem Oplevelserne selv og de Billeder, i hvilke disse Oplevelser finder Udtryk. Man kan fra en Lighed mellem de Billeder, der dukker *[149]* op hos forskellige Mystikere, slutte tilbage til en Lighed i deres Oplevelser. I min Bog „Oplevelse og Tydning“ har jeg særlig fremdraget dette i den Sammenligning, jeg foretager mellem to kvindelige Mystikere, den spanske Nonne Teresa i det 16. Aarhundrede og den mærkelige protestantiske Mystiker i det 20. Aarhundrede, som af hendes psykologiske Skriftefader kaldes Cécile V. Der er Analogi mellem Teresa's Billede af Jernet, der gløder i Baalet, men ellers ligger som en sort Masse, og Cécile's Billede af Planken i Havvandet, der snart straaler belyst af Aftensolen, snart blot ses som et sort Bræt. De to Mystikere har begge følt Livets og Sindets Modsætninger saa stærkt, at disse Modsætninger uvilkaarlig fandt symbolsk Udtryk i deres Visioner. Paa dette Punkt er der en karakteristisk Forskel mellem Anker Larsen's visionære Oplevelser og hine Mystikeres, en Modsætning, jeg senere skal vende tilbage til. Det er naturligvis ogsaa hos ham en skarpt følt Modsætning, der afføder Trangen og Stemningen. Men det har, efter hans Beretning, netop været Higen efter at komme ud over Splittelse, efter Samling og efter helt og frit Liv, der har ført ham over i de Tilstande, hans Visioner symboliserer, og han har ikke følt Trang til at lade selve de Modsætninger, han stræber ud over, finde Udtryk i de visionære Symboler. Han higer efter Barndommens naive, udelte Liv, og han finder Tilfredsstillelse i Dvælen ved et Billede, der faar ham til at glemme alt Andet, ogsaa Striden og Deltheden. „Virkelighedens dybe Lykke“, siger han, „opfylder mig; min Tilstand bredte sig og blev Et med alle ensartede Tilstande“. — Og saa vandrer han fri og glad henad sin genfødte Skovsti.

Forfatteren lægger stærk Vægt paa, at hvad han saa for sig, ikke var Erindringer, der kunde fremkaldes efter Ønske. Glimtene kom af sig selv, og selve Tilstanden havde Præg af en Nærværelse, ikke af Fantasi. Tilstanden fik hos ham sit Præg af at være fremkaldt ved Længsel efter Barndommens hellige Enfold, og Glimtene virkede som Manelser om *[150]* at begynde Livet forfra. De havde som han udtrykker sig, en villiesbestemmende Magt,

satte ham et Maal, der ikke kan ændres. Dette Maal er at tage Livet op, saaledes som det nu engang foreligger, — at ville sin Skæbne. Møder man Modstand, saa betragtes den som et Middel, et Redskab til at overvinde sig selv. Den Frihed, der brød igennem ved det enkelte Glimt, bliver først virkelig ved at fastholdes i Tidens Løb.

Efterhaanden fik Glimtene en varigere Karakter og førte til et Klarsyn, der hævede over Tid og Rum og aabnede Vejen for Evighed. „Det evige Liv", siger Anker Larsen, „er ikke et Liv paa den anden Side Døden. Det evige Liv er en Tilstand i Menneskets Sjæl; det er Livets dybeste Virkelighed, som folder sig ud i hele hans Væsen og for hans undrende Øjne. Ak, alle Ord er ubrugelige til dets Beskrivelse." Det syntes, som om ogsaa Tingene i Verden nu aabnede sig for ham og viste ham deres hele sande Virkelighed. Den gamle „lukkede Skikkelse" var kun som en Forklædning, ikke deres egentlige Virkelighed. Til den „lukkede" Skikkelse hører især Modsætningen mellem Liv og Død. Den falder bort for det aabne Blik. Forfatteren minder om, at han i en af sine Bøger lader en Dreng sidde under et Hyldetræ og tale „Himmelsprog" med sin afdøde Broder. Den Dreng har befundet sig „i en indre Tilstand, hvor alle hans Oplevelser var nærværende": „Der gives ikke Afstand; alting er *her*. Der gives ikke Fortid og Fremtid, alting er *nu*." „Døden er slet ikke til." „Den, der har oplevet Nuet, ser intet bundløst Svælg mellem „Liv" og „Død"." „Jeg er ikke interesseret i Langvarighed, men i Evighed."

Den Tanke, Anker Larsen her anslaar, minder om Shelley's „Sensitive Plant", hvor Digteren hævder, at Skønhed og Kærlighed er hævede over Modsætninger mellem Liv og Død. Den for faa Aar siden afdøde dybsindige engelske Tænker Herbert Bradley udtalte sin Tilslutning til Shelley's skønne Digt, og han føjer til, hvad der vil tiltale vor Forfatter,
[151] at det Paradis, i hvilket hine Ting gror, ikke er nogen Egn eller Sted i Tid og Rum, men at det er *her*, — at det er overalt, hvor et endeligt Væsen er hævet op til det højere Liv, som nu er vaagen Virkelighed. —

Den Aabenhed, der vandtes, alt eftersom varig Lysning afløste de enkelte Glimt, afødte ikke blot Visioner, men ogsaa Trang til Udraab, til Ord, — saa klar Forfatteren ellers var over Ordenes Utilstrækkelighed overfor det Bedste og Højeste. Han fandt Luft i Udraabet „Gud!" Dette Ord indeholdt for ham „Jubel, Væren, Nærværelse, personligt Forhold". Hvad der skulde udtrykkes, var, at „der kom noget Mægtigt og Godt til ham". Det var som et dybt sjæleligt Aandedrag, — som om Varme, Styrke og Tryghed strømmede ind i Sjælen. Men end ikke Gudernes Sprog vilde kunne udtrykke saadan Oplevelse, og Forfatteren vil ikke drøfte de forskellige teologiske og spekulative Gudsbegreber. „Her er," siger han, „Tale om et praktisk og faktisk Liv, og ikke om Livsanskuelser." Hvad der er oplevet, afføder, som vi har hørt, Trang og Mod til at lade det Evige (det Nu, som *er*)

gennemtrænge Livet i Tiden (det Nu, som *sker),* klare og lutre de begrænsede Formaal, saa at Arbejdet staar som et Gode, ikke blot øves af Hensyn til Nytten. Selve den saaledes fremkaldte Livsfølelse bliver Andagt, uden at særegne Andagtstimer behøves. —

Anker Larsen føler sig beslægtet med Mystiken, saaledes som den optræder indenfor de forskellige Religioner. Han henviser ofte til de Skrifter, gennem hvilke vi lærer den at kende, som til sine „Familiedokumenter“. Dog er hans Mystik af en anden Art end den, der fremtræder hos dem, han nævner som sine aandelige Slægtninge. Den er en Art Friluftsreligion, og „den aabne Dør“ kan ofte minde om „den grønne Mark“, hvor en af vore fineste og djærveste Lyrikere fandt Udtryk for sine Tanker om Livet. Og alligevel synes det, som han vil drage sig ud af Livet og dets Kamp; han bliver for let færdig med Livet i Forandringens Verden ved at tale om „Dagbladskultur“ og „Døgninteresser“. Og det er intet Tilfælde, at de Billeder, hans Stemninger faar Luft i, er hvilende Billeder. „Skovstien“ ligger stille, og der er intet Arbejde at gøre der. Det hænger, som allerede *[152]* bemærket, sammen med den Længsel efter Barndomsidyllen, der var et Hovedmotiv til hans Mystik.

Og dog viste det sig, at hvad han oplever i de højeste Øjeblikke ikke er ham nok. Det evige Nu er jo for ham ikke fuldt ud virkeligt; det trænger til at „virkeliggøres“ i Tiden. Det er altsaa (hvad iøvrigt de fleste Mystikere glemmer) ikke blot det Timelige, der trænger til det Evige; ogsaa det Omvendte gælder. Og det er en Hovedvanskelighed for al Mystik (og for al Spekulation), at selv om der er fundet en Vej fra Tid til Evighed, er der ingen funden fra Evigheden tilbage til Tiden. I de store, samlende Øjeblikke er det, som om Livet og alle Ting aabner sig. Men hvorfor er de da ellers lukkede, — og hvorfor er vort eget Sind saa ofte lukket? Hvorledes kan den lukkede Tilstand bringes til at ophøre? —

Anker Larsen vil give os Oplevelser, ikke Livsanskuelser, altsaa ingen Tydning. Han har for stor Foragt for Livsanskuelser, der i hans Øjne kun er Frugter af ørkesløs Spekulation. Beskrivelse og Tydning kan dog være vanskelige at skille ad. Han bruger selv Billeder og Tanker, der stiller Problemer, som man i Længden ikke kan overse. Men det maa siges til hans Ære, at hvad vi hører fra ham gennem den aabne Dør, gennemgaaende bærer Ægthedens og Selvoplevelsens Præg. Med intellektuel Redelighed har han sørget for, at hverken overleverede Meninger eller ufordøjede Reflexioner kommer til at hæmme Oplevelsernes Oprindelighed. Og han holder al forhastet Tydning borte, saavidt han formaar. Han har her et Fortrin for Ludvig Feilberg, der som sidste Tydning af sine Iagttagelser havde en hel teologisk Fysik, som faa Læsere vist er blevne ret opmærksomme paa.

Efter sin egen Erklæring er Anker Larsen ikke paavirket af Feilberg. Dog er der paa mange Punkter et Slægtskab. Feilberg's „Mulighedsværdier" henstaar ligesaa sondrede fra Livets store Arbejde som Anker Larsens „evige Nuer". Fælles for begge er dog fremfor
[153] Alt det friske, uhildede Blik og Evnen til at give os umiddelbare Oplevelser. Her kan det dog ikke nægtes, at Feilberg er Mesteren. Han var en psykologisk Botaniker uden Lige, uovertræffelig i at gribe og gengive de Glimt, i hvilke saa meget, vi i Regelen gaa ligegyldige og tankeløse forbi, kan blive til for os. Men han vil glæde sig i sin Grav over, at der er kommen en værdig Efterfølger, som ad sin egen Vej er ført til at opdage værdifulde Træk af Livets uvilkaarlige Udfoldelse og til at værne om deres Betydning.

---

[154]

LUDVIG HOLSTEIN: „DEN GRØNNE MARK“

Denne lille Bog kommer som et forfriskende Pust fra Natur og Menneskeliv, vederkvægende efter al den lidet dybtgaaende Tale, man har kunnet høre herhjemme i den sidste Tid, en Tale, i hvilken hverken det sunde og frie Menneskeliv eller Forskningens Arbejde er komne til deres Ret. Bogen kommer fra den af vore Digtere, som mest har levet i Naturen, som har fyldt vor Fantasi med de fineste og friskeste Naturbilleder, og som nu godtgør, at han kan se paa menneskeligt Sjæleliv og menneskelig Historie med samme klare Øjne som paa Naturen omkring os. Vi har i høj Grad en saadan Digter Behov, thi vi gaar ofte, Lærde og Ulærde, uforstaaende ikke blot forbi Naturlivet omkring os, men ogsaa forbi det indre Liv i Menneskers Sind.

Ludvig Holstein stiller sig paa rent menneskelig Grund. Al Religion er for ham tilsidst fremgaaet af menneskelige Sjæle og deres Oplevelser. Her er den grønne Mark, hvor alle Aandslivets Planter, de religiøse som alle andre, gror. Her voxer Livets Religion frem, med sin dybe Rod i menneskelig Livsfølelse, i hvilken alle dybtgaaende Erfaringer nedfældes. Det er Digterens Kald at tolke Livet, ikke mindst hvor det rører sig dybest. Og Troen selv er den største af alle Digtere.

I denne sidste Sætning mærkes Forfatterens personlige Stade. Den siger i sig selv ikke nok, thi en Spotter kunde ogsaa udtale den. Men den udtales her med Alvor og fin Forstaaelse for religiøse Følelsers og Tankers uvilkaarlige Udfoldelse under Livets Kamp, saavel som med aaben Sans og god Forstaaelse for, hvad Religionshistorien kan lære os. — Jeg tør maaske minde om, at jeg ofte, første Gang i min Bog om Kierkegaard *[155]* (1893), har kaldt Religion for Livspoesi. Men — ak! — hvad kan det nytte, at en Filosof taler om Poesi! Der maa en Digter til. Og nu er han kommen som en Digter skal, ikke med Forsøg paa at stoppe Teologiens Huller med Lyrik, men med Livets og Naturens friske Grønt om sin Pande. Lad os da se, hvorledes han lægger sine Tanker til Rette. Jeg kan desværre ikke fremstille dem med den rige Poesi, hvormed hans Tale fremtræder, skønt han her, for første Gang, skriver i Prosa. —

Holstein kræver „Studier i Marken“. Gaar vi Iagttagelsens Vej, opdager vi let, hvor mange forskellige Anskuelser der findes blandt Mennesker, selv blandt dem, der regner sig til samme Konfession. Enhver skaber sit Paradis efter sit Behov, og der er god Brug for de mange Boliger, Jesus talte om. Men først naar vi forlader Menneskeverdenen og gaar ud i den frie Natur, staar vi overfor det Mysterium, der indeholder Nøglen til alle Mysterier, først og fremmest til Myten om Moderen og Barnet, al Religions Grundmyte, stammende fra Naturens eget Hjerte: „Hvert groende Græsstraa er et Mysterium, ja Mysteriet selv. Som Hyrderne staar vi Ansigt til Ansigt med Alnaturens Tilblivelsesmysterium.“

Oehlenschläger har allerede set det i „Jesu Liv i den aarlige Natur“: „Hvert Aar, naar Taagerne flygte hen, da fødes det lille Barn Jesus igen.“ — Og herude, fortsætter Holstein, paa den grønne Mark skal Maria og Barnet forblive, Menneskemoderen, Tilblivelsesmysteriet selv, ufatteligt og evigt, Virkelighed og Illusion i Et, Urmyten, af hvis Skød alle Religioner er rundne! — Ingen Dualisme! I Menneskelivet som i Naturen kundgør sig den store Fødsels-, Døds- og Fornyelsesproces.

Som Holstein her uvilkaarlig kommer over fra Natur til Historie formedelst begges inderlige Sammenhæng, saa sporer man ogsaa hans historiske Sans, idet de fororientalske Religioners Myter om Gudemoderen og hendes Søn og de dertil knyttede Mysterier kommer til at staa som Forgængere for de kristelige Forestillinger. Hans historiske Sans
[156] viser sig ogsaa i den Bemærkning, at Kirken som Kirke naaede sit Højdepunkt i det 13. og 14. Aarhundrede. Protestantismen er for ham en Halvhed, naar den vil optræde med Autoritet. Den er kun konsekvent, naar den bygger paa Samvittighedens Frihed. Ude paa den grønne Mark tror vi paa Livets naturlige Vækst, baaren af Villie og ledet af ærlig Tænken. Vi synger Psalmer — men ikke alle kirkelige Psalmer kan vi bruge. Vi ser klart, at Tiden gaar lange Veje, og vi véd ikke selv, til hvilken Bygning vi samler Sten. Men kigge bag Tæppet kan vi ikke. —

Holstein er jo ikke den eneste af vore Digtere, der har taget Ordet i Drøftelsen af det religiøse Spørgsmaal. Før ham har Helge Rode givet sit Indlæg, ikke saa meget som Digter (skønt mere end han vil være ved), men som Kritiker af Videnskabernes Stilling overfor Kirken. Holstein bebrejder Rode, at han fastholder den kristelige Dualisme, der skyldes Indflydelse af Paulus' Tankegang, men indvender især imod ham, at hans Standpunkt er „okkult Rationalisme“. Dette sidste Udtryk karakteriserer træffende en Opfattelse, der vil godtgøre Miraklers Mulighed ved at henvise til den nyere Tids for læge Sjæle overraskende Opfindelser. De gamle rationalistiske Præsters Tankegang var den samme som Helge Rodes. — Jeg betragter det som overordentlig betydningsfuldt, at en Digter her har imødegaaet en anden Digter.

Noget uklar staar Holstein overfor den saakaldte Bibelkritik (der burde kaldes Bibelforskning, i Analogi med Homer- og Platonforskning). Undertiden taler han om „Bibelkritiken“ i al Almindelighed, undertiden om „en vis Bibelkritik“, som afvises med særligt Eftertryk, og undertiden om „den objektive Bibelkritik“. Der var dog al Grund til at holde sig til denne sidste alene, der er den egentlig videnskabelige, og der derfor, som al sand Videnskab, har klart Blik for de Vanskeligheder, der stadig staar tilbage. Denne Art af Forskning vil samstemme i Holsteins Ytring om, at det, hvad Kristendommens Oprindelse angaar, „neppe nogensinde vil være muligt at udrede alle Traadene“.

Siden Talen er om Bibelforskningen, vil jeg bemærke, at mange Forskere ikke vil *[157]*
være enige med Holstein i den Vægt, han lægger paa, at Kristendommens Udvikling, særlig i paulinsk og johanneisk Retning, skulde kunne forstaas ud fra Sammenhængen mellem det gamle og det nye Testamente. Utvivlsomt har visse orientalske Indflydelser her gjort sig gældende, hvad det ikke vilde være svært for Holstein at gaa ind paa, da han lægger saa megen Vægt paa „Urmyten“ om Moderen og Sønnen. —

Hvad den fremtidige Udvikling angaar, gør Holstein først opmærksom paa, at der her i Landet er indtraadt en Krise, fordi den Tid er forbi, i hvilken „dansk Aandslivs Højrenaissance uhæmmet af Kirkens Dogmer kunde blomstre under dens Tag“, saa at „Kirken, sine Dogmer til Trods, blev sin Tids Formidler mellem Kristendom og Aandsliv. Siden er Aandslivet gaaet sine egne Veje, og den lutherske Kirke staar som en Anakronisme“ uden Sammenhæng med Aandslivet i det hele. Dog ønsker Holstein ikke Kirken skilt fra Staten, da det vil avle Præsteherredømme og snæver Ortodoksi. Det gælder, om Kirken vil sætte Aanden over Dogmet. Holsteins sidste Ord er: Lad Klokkerne ringe og Dogmerne sove!

Med dette sidste Ord er vistnok ogsaa den virkelige Tilstand i vort Folk udtrykt. Man vil ikke af med Klokkerne, hører dem gerne ringe og stemmes ved dem, ligesom idethele ved den liturgiske Del af Gudstjenesten. Men man vil ikke høre for meget om Dogmerne. Historien maa vise, hvor længe denne aandelige Tilstand kan holde sig. Baade de, der staar udenfor Folkekirken, og de, der staar indenfor den, vil med Spænding følge den videre historiske Udvikling her. Og alle vil de have Grund til at være taknemmelige for den Henvisning til Livets grønne Mark, som en af vore ypperste Digtere i den foreliggende Bog har givet os.

---

[158]

SHAKESPEARE'S „STORMEN"

For alle, som beundrer Shakespeare og lever i hans Værker, forestaar der en stor Begivenhed, idet det kongelige Teater nu [1926] vil opføre det Drama, der sætter Kronen paa hans Livsarbejde. Jeg for mit Vedkommende har deri fundet Tilskyndelse til paany at fordybe mig i dette vidunderlige Værk og har faaet Lyst til at nedskrive noget om, hvorledes jeg forstaar det. Jeg er ikke Shakespeareforsker, kun Shakespearelæser, og jeg maa paa Forhaand udtale, hvor meget jeg skylder de udmærkede engelske Shakespearefortolkere, navnlig Eduard Dowden og A. C. Bradley. Det hører til mine bedste Erindringer fra mine Besøg i England, at jeg i Efteraaret 1904 paa Universitetet i Oxford hørte Bradley's Foredrag om Shakespeare som Menneske („Shakespeare the man"), der senere er trykt i hans „Oxford Lectures".

Jeg vil forsøge at give Dramaets Indhold i korte Træk.

Prospero, Hertug af Milano, blev ved Svig fordreven fra sit Land af sin egen Broder, til hvem han havde overladt Landets Styrelse, medens han selv fordybede sig i sine Studier. Nu lever han med sin Datter paa en Ø langt ude i Havet, stadig fordybet i sin Gransken og optagen af at undervise Datteren, Miranda, der i sin spæde Alder blev reven bort fra alt andet menneskeligt Samkvem end Faderens. Prospero har som Faust fordybet sig i Magi, men hans Tankeliv har under hans Ophold paa Øen vundet en saadan Magt, at han kan beherske Elementerne uden som Faust at behøve en saa betænkelig Medhjælper som Mefistofeles. Dog har han to tjenende Væsener, som han har fundet
[159] paa Øen. Det ene, Ariel, er et æterisk Væsen, som af en Hex, der forhen herskede paa Øen, var bleven holdt bunden i haard Pine, indtil Prospero befriede ham. Ariel bevæger sig med Tankens Fart, handler rask og klogt i sin Mesters Aand og kan give ham gode Raad. Ja, skønt han er et æterisk Væsen, uden menneskeligt Kød og Blod, kan han sige Prospero, hvad højsindet Menneskelighed byder; han véd, hvorledes han vilde handle, hvis han var et Menneske. Midt i al Iver i sin Velgørers Tjeneste længes han dog efter at blive løst af denne Tjeneste for igen at blive Et med Naturens reneste Elementer. Den anden Tjener, Caliban, er en Mellemting mellem Dyr og Djævel, en Søn af Hexen. Prospero har forgæves søgt at vække menneskeligt Sind hos ham. Han kan ikke glemme, at han er Søn af Øens tidligere Herskerinde. Han vedbliver at være dyrisk og hævngerrig og bliver derfor behandlet strengt, især efterat han havde forsøgt at voldtage Miranda. Det menneskelige Sprog, Prospero har lært ham, bruger han mest til at forbande sin Herre. Det eneste menneskelige Træk hos ham er hans Glæde ved at høre Musik. Ogsaa han længes efter Frihed, men det er raa Elementers Tøjlesløshed, han higer efter. Han tvinges til at trælle for Prospero's materielle Fornødenheder, medens Ariel arbejder for

Gennemførelsen af Mesterens ideale Planer.

Den Magi, Prospero gennem sin Gransken er bleven indviet i, benytter han nu til at faa sine Fjender i sin Magt og derved Befrielse og Lykke for sig og sin Datter. I en af ham fremkaldt Storm strander hans forræderiske Broder, Antonio, og dennes Hjælper, Kong Alonzo af Neapel, paa Øen. Ariel sørger for, at ingen mister Livet. Og nu strejfer de Skibbrudne i forskellige Hold omkring paa Øen. En liflig Musik leder Kongens Søn Ferdinand til Prosperos Hule, hvor han og Miranda strax betages af hinanden. Et af de yndefuldeste Elskovsforhold, Shakespeare har skildret, udfolder sig nu. Det volder Prospero den største Glæde: „Saa glad som de kan jeg ikke blive, og dog kunde intet gøre mig større Glæde!" Dog sætter han Prinsen paa en haard Prøve gennem strengt Arbejde, inden han giver sit Minde.

Da den vigtigste Gruppe af de Skibbrudne, Antonio, Alonzo og deres Hofmænd, *[160]* vides at være under Ariels Magt, lader Prospero i sin store Glæde over det unge Pars Lykke Ariel fremtrylle en Række Scener, i hvilke Gudinder bringer deres Lykønskninger til Pagten, og Nymfer og Høstfolk danser. Og saa kommer en af de mest karakteristiske Scener i Stykket. Midt under det fremtryllede Skuespil farer Prospero pludselig op og byder Aanderne forsvinde. Pludselig var den Tanke faret igennem ham, at alt ikke endnu var sikkert. Han havde under Optagetheden af de Syner, der fremtryllede sig, glemt, at Uhyret Caliban ude i Skoven havde truffet to Mænd fra Skibet, der havde reddet et godt Forraad af Vin, og at nu alle tre var paa Vej for at angribe Prospero og bemægtige sig hans Datter, ved hvis Side den ene af de Sammensvorne, Neapelkongens Køgemester, i hvem Caliban saa en Aabenbaring af sin fordums Gud, saa skulde herske over Øen. Intet Under, at Prospero blev bestyrtet og oprørt, da han kom til at tænke paa, hvad der var i Gære imod ham, medens han var begyndt at fejre det Opgør, hvor hans Højsind overfor hans Fjender skulde volde Fred og Glæde. Hans Datter havde aldrig set ham saa forbitret. Men han fatter sig og beroliger sig og de andre med den Tanke, at ikke blot saadanne Syner, de nylig havde havt, maatte opløses i intet, men at det vilde gaa saaledes med alt Stort og Herligt, med selve vor Jord. Vort Liv er jo kun som et af de Drømmesyner, der nys var fremme.

Det gaar nu op for Prospero, at hans Møje med at opdrage Caliban har været forgæves, og at han maa gaa strengt frem, før han lader Højsindet raade. Ariel bringer de brutale Sammensvorne i hans Magt, de faar deres Straf, og da Prospero senere sejler bort fra Øen, lader han Caliban tilbage. Forbedret sig har Uhyret ikke, men han har indset, hvilken Dumhed han begik ved at se en Gud i en drukken Køgemester. — Paa et Teater i London saa man tilsidst Skibet med Prospero og hans Fjender, der nu havde faaet Tilgi-

[161] velse, sejle bort fra Kysten, medens Caliban liggende paa en Fjældkant følger dem med Øjnene. Han har aabenbart ikke forstaaet en Smule af, hvad der er sket. —

Efterhaanden samles nu alle de andre Skibbrudne ved Prosperos Hule, førte af Ariel, snart under liflig Musik, „den bedste Hjælper for et uroligt Sind", snart under truende Lyde. Kongen og Antonio vaagner op af den Tryllesøvn, Ariel har bragt dem i, og Prospero modtager dem med Opfordring til at glemme, hvad der er voldet og sket, og oprette det saa godt som muligt. Forbindelsen mellem Kongens Søn og Miranda skal besegle Forsoningen. Hvis der har været nogen Tvivl hos Prospero om, hvorledes han skulde behandle dem, der saa helt er i hans Magt, saa optræder Ariel som hans gode Genius. Ariel mener, at hvis hans Mester havde set disse Fjenders Lidelser, vilde han ynkes over dem; det vilde Ariel selv, hvis han havde været et menneskeligt Væsen! Prospero, der som Menneske endnu bedre end Ariel kan føle deres Elendighed, følger hans Opfordring. Hans Fjenders arge Færd har saaret ham i hans Inderste, men Højsindet vinder Magt over Forbitrelsen og Aandskraften over Hævntrangen. Hans Følelse af sin Magt over Mennesker som over Naturen. Bevidstheden om, at hans Planer er lykkedes, og om at Oprejsningen, der er vunden ved hans egen Kraft, er nær, giver ham Overlegenhed til at gaa „den sjeldnere Vej", den, der fører ud over Trangen til at gengælde ondt med ondt. Han har lært, at det onde i Naturen og i Menneskelivet ikke kan forsvinde af Verden, men han har tillige lært, at det kan overvindes med Taalmodighed, uden at man behøver at svigte det ædleste, der rummes i Ens eget Sind. —

Shakespeare var ikke ene om at betragte Højsind som den ypperste Karakteregenskab. I Renaissancetidens Tænkning kommer denne Idé atter og atter frem. Hos en Række af Filosofer har den vaagnende Naturforsken og det udvidede Blik over menneskelige Forhold ført til at se, at Selviskhed og Hævntrang er en Begrænsning af Sindets Kraft, tilsidst en Svaghed. Denne Tankegang fuldendes senere i Spinozas Lære om det frie Men-
[162] neske, der lever ud af sig selv, og hvis Kraft ikke blot formaar at hævde sig selv, men vise sin Overlegenhed gennem at hjælpe andre. Generositas som Udtryk for aandelig Kraft er en Hovedtanke i Renaissancens Etik. Det er ikke min Mening, at Shakespeare skulde være paavirket af Tidens Filosofer, men gennem sine Erfaringer og gennem Arbejdet i sin Kunst er han ad sin egen Vej kommen til samme Resultat som hans Tids Tænkere, og han har formaaet at udtrykke det i et Værk, som ingen uden han kunde skabe. Det er Troen paa Livet, der fører ud over Sorg som over Had. Da Kong Alonzo trods Forsoningen ikke kan glemme, hvad der er sket, stanser Prospero ham med de Ord: „Lad os ikke bebyrde vor Erindring med en Sorg, hvis Tid er forbi!" — Den Tankegang, der havde ladet Prospero med Sindsro tænke paa, at ikke blot Fantasiens Paradiser, men ogsaa

alt Menneskeværk, ja, Jorden selv, vi lever paa, er Opløsning underlagt, fører ham til at erkende at ogsaa den Sorg, der er voldet ham, og den Brøde, som er øvet mod ham, er denne Lov underlagt.

Shakespeareforskerne er enige om, at den aandelige Højhed, der skildres i „Stormen" og har Fred og Forsoning til Følge, idethele er karakteristisk for den sidste Periode af Shakespeares Digtervirksomhed. Samme Stemning raader i „Cymbeline" og i „Et Vintereventyr". Trods al Forbrydelse og Forurettelse sejrer Trofasthed og Kærlighed. Imogen og Hermione er Naturer som Prospero, skønt de ingen anden Magi raader over end den taalmodige Kærlighed. Alle disse Dramaer betegner en ejendommelig Periode i Shakespeare's Udvikling, som iøvrig ikke blot er karakteriseret ved den overlegne Mildhed, men ogsaa ved den ganske særegne Ynde, med hvilken unge Kvinder (Miranda, Imogen, Perdita) skildres. Hvad der er ejendommeligt for „Stormen" i Forhold til de andre Dramaer fra samme Tid, er, at Shakespeare gennem Prospero ligefrem og tydeligere end i andre Dramaer udtaler den Livsopfattelse, han har vundet, og at han nu bebuder at ville ophøre med sine Digterværker. Han tager Afsked med sine Tilhørere, idet han lader *[163]* Prospero bryde sin Tryllestav, begrave den dybt i Jorden, og sænke sin magiske Bog ned i Havet. Livets Modsætninger har nu fortonet sig for ham. Han har ført sin aandelige Kamp med de Erfaringer og Oplevelser, der faldt i hans Lod, hvad enten de greb ind i hans eget personlige Liv eller ikke. Han har kæmpet som Menneske og som Kunstner, og „Stormen" viser, at han har vundet Sejr i begge Egenskaber. Nu gaar han tilbage til Stratford on Avon, hvor han med den praktiske Sans, der stedse synes at have virket ved Siden af hans kunstneriske Trang, havde beredt sig et smukt Hjem. Han, der efter Sagnet maatte flygte som ung Mand fra sin Fødeby, ejede nu en af de stateligste Gaarde der, og som Ariel glædede sig til sin Frihed i Æteren, har Shakespeare glædet sig til igen at færdes ved Avons Bred. En udmærket Shakespeareforsker har da ogsaa i Shakespeare's senere Produktion mærket Duften af Engene ved Avon. (For mit Vedkommende har omvendt en Vandring over disse Enge gjort Indtrykket af Shakespeares smaa Naturbilleder mere friske og levende, end den blotte Læsning vilde formaa).

Den Shakespeare, vi møder i den sidste Periode af hans Digtervirksomhed, og mest udpræget i „Stormen", maa ses i Sammenhæng med den, der tidligere, omkring 40 Aar gammel, digtede Hamlet, Othello, Macbeth og Lear, disse vældige Tragedier, i hvilke Menneskelivets Modsætninger kommer saa skarpt og hensynsløst frem, og i hvilke Undergang ofte synes at være det sidste Ord. Som Bradley har vist, handler disse Tragedier for en væsentlig Del om de Skuffelser og den Modgang, aabne og frejdige Naturer kan møde paa deres Vej. En saadan Natur var Hamlet før Faderens Mord og Moderens

Hastværksbryllup, før Vennernes Forræderi og Ofelia's Spioneri, en saadan var ogsaa Othello, før Jago djævelsk vakte hans Tvivl, og Lear, før Døtrenes Utaknemmelighed viste sig. En saadan var fremdeles Macbeth før Hexesøstrenes Spaadom og hans Hustrus
[164] Opæggelse. Og Bradley har træffende lagt Vægt paa, at Shakespeare selv af Samtidige karakteriseres som en aaben, fri og fin Natur. Han maa have gjort Erfaringer om, hvad Livet kan bringe af Ulykke og Ondskab, selv om det ikke umiddelbart greb ind i hans egen Skæbne. Hans Fantasi er i hvert Tilfælde bleven greben deraf, og han har ikke hvilet, før han i store og stærke Træk fik skildret, hvad han saa. Men han har ikke tabt Troen paa det Godes Realitet. Den hævder han i selve det Stores og Ædles Fald, og det skildrer han som Trofasthed og Taalmodighed i Skikkelser som Kent og Horatio. Han staar midt i Striden og lader Modsætningerne prelle mod hinanden. Den samme aandelige Kraft, der i „Stormen" bar ham ud over Livets Modsætninger, havde gjort ham det muligt i hine store Tragedier at lade disse Modsætninger træde op imod hinanden i deres hele Styrke. Det er Frygt og Medlidenhed, der kommer til at raade, ikke den forklarede og inderlige Forstaaelse og den taalmodige Udholdenhed, der fører Ordet i „Stormen". Ogsaa i „Kong Lear" bliver der Tale om Undergang. Da den gamle Konge kommer ind med Cordelias Lig, raaber Kent: „Er det Alts Ophør, som er varslet?", — Edgar: „eller Billede af den Rædsel, der kan ventes?" — og Albanerhertugen: „Undergang og Ophør?" (V, 3, 263ff.). Men nu, i „Stormen", er det nok med bevæget Sind, men ikke i Rædsel, at Prospero tænker paa Undergangen. Der raader nu en forklaret Stemning i Digterens Sind. Vi vilde ikke glæde os ved „Stormen", hvis vi ikke ved den samme Digters Haand havde gennemlevet de tragiske Stemninger, han i sin første Manddom følte Trang til at faa Udtryk for, og der vilde ikke have været den store Vederhæftighed i Digterens sidste Forkyndelse, hvis han ikke havde været i Skærsilden, før han færdedes i Paradiset.

Det er ikke muligt uden videre at benytte Udbyttet af andres Livserfaring, saa at man holder sig til den forklarede Form, i hvilken deres Livsopfattelse kan fremtræde, efterat
[165] de har prøvet Livet. Vi maa alle begynde forfra. Og saa ren og klar end den Atmosfære er, vi føres ind i af Prospero og Ariel, saa vil der dog være dem, der, naar de trænger til Støtte under Livets Kamp, hellere tyer til „Kong Lear" end til „Stormen". Selv om det Ædle og Store vies til Undergang, er det dog opløftende at vide, at det har været og kan være i Verden. Og det kan være styrkende at tage en Dyst med de Tanker, der vækkes ved Lears og Cordelias Skæbne, før man prøver paa at leve i „Stormen"s Æterverden. Stort er det at have skænket os et Værk som „Stormen", men større er det, at dette Værk først blev skabt, efterat det var levet, følt og tænkt i Stridens og Modsætningernes Verden. Og det har han gjort, hvem Goethe kaldte „William, Stern der höchsten Höhe". Han svigter

os ikke, hverken under Kampen eller i Nederlaget, eller naar Sejren er vunden.