Digitaliseret af | Digitised by

DET KGL. BIBLIOTEK
Royal Danish Library

Forfatter(e) | Author(s):	Haufniensis, Vigilius.; af Vigilius Haufniensis [i.e. Søren Kierkegaard].
Titel | Title:	Begrebet Angest : en simpel psychologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden
Udgivet år og sted | Publication time and place:	Kjøbenhavn : C.A. Reitzel, 1844
Fysiske størrelse | Physical extent:	[8], 184 s.

DK

Materialet er fri af ophavsret. Du kan kopiere, ændre, distribuere eller fremføre værket, også til kommercielle formål, uden at bede om tilladelse. Husk altid at kreditere ophavsmanden.

UK

The work is free of copyright. You can copy, change, distribute or present the work, even for commercial purposes, without asking for permission. Always remember to credit the author.

PUBLIC DOMAIN

14-87-80

X ex. 1

DET KONGELIGE BIBLIOTEK
DA 1.-2.S 14 8°
1 1 14 0 8 01497 5

+ REX

BIBLIOTHECA REGIA HAFNIENSIS

Begrebet Angest.

En simpel psychologisk-paapegende Overveielse

i Retning af det dogmatiske Problem
om Arvesynden

af

Vigilius Haufniensis.

Kjøbenhavn.

Faaes hos Universitetsboghandler C. A. Reitzel.
Trykt i Bianco Lunos Bogtrykkeri.

1844.

Distinctionens Tid er forbi, Systemet haver overvundet den. Hvo der i vore Dage elsker den, er en Særling, hvis Sjel hænger ved noget længst forsvundet. Det maa saa være, dog bliver Socrates hvad han var, den eenfoldige Vise, ved sin besynderlige Distinction, hvilken han selv udtalte og fuldkommede, hvilken først denære Hamann to Aartusinder senere beundrende gjentog: „thi Socrates var stor derved, „„at han distinguerede mellem hvad han forstod og hvad han ikke forstod.““

BIBLIOTHECA REGIA HAFNIENSIS

Asdode

Professor **Poul Martin Møller,**

Græcitetens lykkelige Elsker, Homers Beundrer, Socrates's Medvider, Aristoteles's Fortolker — Danmarks Glæde i Glæden over Danmark, skjøndt „vidt forreist" altid „mindet i den danske Sommer" — min Beundring,

mit Savn,

helliges

dette Skrift.

Forord.

Efter mit Begreb gjør den, der vil skrive en Bog, vel i at tænke adskilligt over den Sag, om hvilken han vil skrive. Han gjør heller ikke ilde i at stifte, saavidt mueligt, Bekjendtskab med hvad tidligere er skrevet om den samme Sag. Skulde han paa denne Vei træffe en Enkelt, der udtømmende og tilfredsstillende har behandlet et eller andet Partie, da gjør han vel i at glæde sig som Brudgommens Ven gjør det, naar han staaer og hører efter Brudgommens Stemme. Naar han har gjort det i al Stilhed og med Forelskelsens Sværmerie, der altid søger Ensomhed, da behøves Intet videre; da skrive han sin Bog frisk væk som Fuglen synger sin Vise, er der Nogen, der har Gavn eller Glæde af den, saa meget desto bedre; da udgive han den sorgløs og ubekymret, uden al Vigtighed, som afsluttede han Alt, eller som skulde alle Jordens Slægter velsignes i hans Bog. Hver Slægt har sin Opgave og behøver ikke at uleilige sig saa overordentligt med at være Alt for de foregaaende og efterfølgende. Hver Enkelt i Slægten har ligesom hver Dag sin Plage og nok i at skjøtte sig selv, og behøver ikke at omfatte hele Samtiden i sin landsfaderlige Bekymring, eller lade Æra og Epoche begynde med sin Bog, end mindre med sit Løftes Nytaars-Blus, eller sin Antydnings vidtudseende Forjættelser, eller sin Forsikkrings Henviisning paa et tvivlsomt Valuta. Ikke Enhver, der er rundrygget, er derfor en Atlas eller bleven det af at bære paa en Verden, ikke Enhver der siger Herre Herre! kommer derfor ind i Himmerige, ikke Enhver, der tilbyder sig at cautionere for hele

Samtiden, har derved beviist, at han er en vederhæftig Mand, der kan indestaae for sig selv, ikke Enhver, der raaber: Bravo, schwere Noth, Gottsblitz bravissimo, har derfor forstaaet sig selv og sin Beundring.

Hvad min egen ringe Person angaaer, da tilstaaer jeg i al Oprigtighed, at jeg som Forfatter er en Konge uden Land, men ogsaa i Frygt og megen Bævelse en Forfatter uden alle Fordringer. Hvis det synes en ædel Misundelse, en nidkjær Kritik for meget, at jeg bærer et latinsk Navn, da skal jeg med Glæde antage Navnet: Christen Madsen, helst ønskende at betragtes som en Lægmand, der vel speculerer, men dog staaer langt udenfor Speculationen, om jeg end er devot i min Autoritets-Tro, som Romeren var tolerant i sin Gudsfrygt. Hvad menneskelig Autoritet angaaer, er jeg en Fetischdyrker, og tilbeder lige from en Hvilkensomhelst, naar det blot tilstrækkeligen ved Trommeslag vorder bekjendtgjort, at det er ham, jeg skal tilbede, at han er Autoritet og Imprimatur iaar. Afgjørelsen er over min Forstand, hvad enten den skeer ved Lodkastning og Ballotation, eller Værdigheden selv gaaer paa Omgang, og den Enkelte sidder som Autoritet ligesom en Borger-Repræsentant sidder i Forligelses-Commissionen.

Videre har jeg Intet at tilføie, uden at ønske Enhver, der deler min Anskuelse, ligesom ogsaa Enhver, der ikke deler den, Enhver, der læser Bogen, ligesom ogsaa Enhver der har nok af Forordet, et meent Levvel!

Kjøbenhavn.

Ærbødigst,

Vigilius Haufniensis.

Indhold.

Indledning.

Caput I. Angest som Arvesyndens Forudsætning og som forklarende Arvesynden retrogradt i Retning af dens Oprindelse.

§ 1. Historiske Antydning r med Hensyn til Begrebet Arvesynd.
§ 2. Begrebet den første Synd.
§ 3. Begrebet Uskyldighed.
§ 4. Begrebet Syndefald.
§ 5. Begrebet Angest.
§ 6. Angest som Arvesyndens Forudsætning og som forklarende Arvesynden retrogradt i Retning af dens Oprindelse.

Caput II. Angest som Arvesynden progressivt.

§ 1. Objektiv Angest.
§ 2. Subjektiv Angest.

Caput III. Angest som den Synds Følge, hvilken er Syndens (Syndsbevidsthedens) Udeblivelse.

§ 1. Aandløshedens Angest.
§ 2. Angest dialektisk bestemmet i Retning af Skjebne.
§ 3. Angest dialektisk i Retning af Skyld.

Caput IV. Syndens Angest eller Angest som Syndens Følge i den Enkelte.

§ 1. Angest for det Onde.

§ 2. Angest for det Gode (det Dæmoniske).

Caput V. Angest som frelsende ved Troen.

Indledning.

I hvilken Forstand Overveielsens Gjenstand er en Opgave for Psychologiens Interesse, og i hvilken Forstand den efter at have været Psychologiens Opgave og Interesse peger hen netop paa Dogmatiken.

At ethvert videnskabeligt Problem indenfor Videnskabens store Omfang har sin bestemte Plads, sit Maal og sin Grændse, og netop derved sin harmoniske Fortonen i det Hele, sin berettigede Medlyden i hvad det Hele udsiger, denne Betragtning er ikke blot et pium desiderium, der adler Videnskabsmanden med sit begeistrende eller veemodige Sværmerie, er ikke blot en hellig Pligt, der knytter ham i det Totales Tjeneste, og byder ham at forsage Lovløshed og Lysten til eventyrligt at tabe Continentet af Syne, men er tillige i enhver speciellere Overveielses Interesse, fordi denne ved at forglemme, hvor den hører hjemme, tillige, hvad Sproget med sikkert rammende Tvetydighed pleier at udtrykke ved det Samme, glemmer sig selv, bliver en anden, opnaaer en mistænkelig Perfectibilitet i at kunne blive lige hvad det skal være. Ved saaledes ikke videnskabeligt at kalde til Orden, ved ikke at vaage over, at det formenes de enkelte Problemer at haste hinanden forbi som gjaldt det om at komme først til en Masquerade, opnaaer man vel stundom en vis Aandrighed, frapperer stundom ved allerede at have grebet, hvad man dog er meget langtfra, træffer stundom en Overeenskomst paa løse

Ord med det Forskjellige. Denne Vinding havner sig imidlertid bag efter som alt ulovligt Erhverv, hvilket ikke lader sig hverken borgerligt eller videnskabeligt eie.

Naar man saaledes overskriver det sidste Afsnit af Logiken: Virkeligheden, saa vinder man derved den Fordeel, at det seer ud som var man allerede i Logiken kommen til det Høieste eller om man saa vil det Laveste. Tabet er imidlertid iøinefaldende; thi hverken Logiken eller Virkeligheden er tjent dermed. Virkeligheden ikke; thi Tilfældigheden, som er et væsentligt Medhenhørende i Virkeligheden, kan Logiken ikke lade slippe ind. Logiken er ikke tjent dermed; thi hvis den har tænkt Virkeligheden, da har den optaget Noget i sig, som den ikke kan assimilere, den er kommen til at foregribe, hvad den blot skal prædisponere. Straffen er tydelig, at enhver Overveielse, om hvad Virkelighed er, er vanskeliggjort, ja maaskee en tidlang umuliggjort, fordi Ordet først maa ligesom have Tid til at besinde sig paa sig selv, Tid til at glemme Feiltagelsen. — Naar man saaledes i Dogmatiken kalder Tro det Umiddelbare uden nogen nærmere Bestemmelse, saa vinder man den Fordeel, at man overbeviser Enhver om Nødvendigheden af ikke at blive staaende ved Troen, ja man afvinder vel endogsaa den Rettroende denne Concession, fordi han maaskee ikke strax gjennemskuer Misforstaaelsen, at den ikke har sin Grund i det Senere, men i hiin πρωτον ψεύδος. Tabet er umiskjendeligt; thi Troen taber derved, at den berøves, hvad den lovligt tilhører, sin historiske Forudsætning; Dogmatiken taber derved, at den kommer til at begynde, ikke hvor den har sin Begynden, indenfor en tidligere Begynden. Istedenfor at præsupponere en tidligere Begynden, ignorerer den denne og begynder frisk væk som var det Logiken; thi denne begynder jo netop med det gjennem den allerfineste Abstraktion tilveiebragte Flygtigste

ɔ: det Umiddelbare. Hvad der da logisk tænkt er rigtigt, at det Umiddelbare eo ipso er hævet, det bliver i Dogmatiken Passiar, thi hvo kunde det vel falde ind at ville blive staaende ved det Umiddelbare (uden nærmere Bestemmelse), da det jo netop er ophævet i samme Øieblik man nævner det, ligesom en Søvngænger vaagner i samme Øieblik hans Navn nævnes. — Naar man saaledes stundom i næsten kun propedeutiske Undersøgelser finder det Ord: Forsoning brugt for at betegne den speculative Viden, eller Identiteten af det erkjendende Subjekt og det Erkjendte, det Subjekt-Objective o. s. v., saa seer man jo let, at Vedkommende er aandrig, og at han ved Hjælp af denne Aandrighed har forklaret alle Gaader især for alle dem, der end ikke videnskabeligt bruge den Forsigtighed, som man dog bruger i det daglige Liv, at høre nøie Gaadens Ord, inden man gjetter den. I andet Fald erhverver man sig den uforlignelige Fortjeneste, ved sin Forklaring at have opgivet en ny Gaade: hvorledes noget Menneske kunde falde paa, at dette skulde være Forklaringen. At Tænkningen overhovedet har Realitet, var hele den antike Philosophie og Middelalderens Forudsætning. Ved Kant blev denne Forudsætning gjort tvivlsom. Sæt nu, at den hegelske Philosophie virkelig havde gjennemtænkt Kants Skepsis (imidlertid turde dette dog altid blive et stort Spørgsmaal, tiltrods for Alt, hvad Hegel og Skole, ved Hjælp af Stikordet: Methoden og Manifestationen, har gjort for at skjule, hvad Schelling mere aabenlyst ved Stikordet: den intellectuelle Anskuelse og Constructionen bekjendte, at det var et nyt Udgangspunkt) og saaledes i en høiere Form reconstrueret det Tidligere, saaledes at Tænkningen ikke har Realitet i Kraft af en Forudsætning, er da denne Tænkningens bevidst tilveiebragte Realitet en Forsoning? Philosophien er jo da kun bragt derhen, hvor man i gamle Dage begyndte, i gamle

Dage, da netop Forsoningen havde sin uhyre Betydning. Man har en gammel respektabel philosophisk Terminologie: Thesis, Antithesis, Synthesis. Man vælge en nyere, hvor Mediationen indtager tredie Plads, skal dette være et saa overordentligt Fremskridt? Mediationen er tvetydig; thi den antyder paa eengang Forholdet mellem de Tvende og Resultatet af Forholdet, Det, hvori de forholde sig i hinanden som de, der have forholdt sig til hinanden; den betegner Bevægelsen, men tillige Hvilen. Om dette er en Fuldkommenhed, vil først en langt dybere dialektisk Prøvelse af Mediationen afgjøre; men den venter man uheldigviis paa. Man afskaffe da Synthesis og sige Mediation, lad gaae. Dog Aandrigheden fordrer mere, man siger Forsoningen. Hvad er Følgen heraf? Man gavner ikke sine propædeutiske Undersøgelser; thi disse vinde naturligviis ligesaa lidet som Sandheden i Klarhed, eller et Menneskes Sjel i Salighed ved at faae en Titel. Derimod forvirrer man fra Grunden af tvende Videnskaber: Ethiken og Dogmatiken, især da man efter at have faaet Ordet Forsoning bragt ind, nu ogsaa hentyder paa, at Logik og λογος (det dogmatiske) svare til hinanden, og at Logiken er den egentlige Lære om λογος. Ethiken og Dogmatiken stride i et skjebnesvangert confinium om Forsoningen. Angeren og Skylden frempiner ethisk Forsoningen, medens Dogmatiken i Receptiviteten for den tilbudne Forsoning har den historisk concrete Umiddelbarhed, med hvilken den begynder sin Tale i Videnskabens store Samtale. Hvad vil nu Følgen blive? At Sproget formodentlig kommer til at holde et stort Sabbathsaar, i hvilket man lader Talen og Tanken hvile, at man kan begynde med Begyndelsen. — Man bruger i Logiken det Negative som den fremskyndende Magt, der bringer Bevægelse i Alt. Og Bevægelse maa man jo have

i Logiken, hvorledes man end bærer sig ad, om det saa skal skee med det Gode eller det Onde. Det Negative hjælper nu, og kan det Negative ikke, saa kan Ordspil og Talemaader, som da det Negative selv er blevet et Ordspil*). I Logiken maa ingen Bevægelse vorde; thi Logiken er, og alt Logisk er**) kun, og denne det Logiskes Afmagt er Logikens Overgang til Vordelsen, hvor Tilværelse og Virkelighed træde frem. Naar da Logiken fordyber sig i Kategoriernes Concretion, da er det bestandig det Samme, der var fra Begyndelsen. Enhver Bevægelse, forsaavidt man et Øieblik vil bruge dette Udtryk, er en immanent Bevægelse, hvilket i dybere Forstand ingen Bevægelse er, hvad man let vil overtyde sig om, naar man betænker, at Begrebet Bevægelse selv er en Transcendents, der ikke kan finde Plads i Logiken. Det Negative er

---

*) Exempli gratia: Wesen ist, was ist gewesen; ist gewesen er et tempus præteritum af seyn, *ergo* er Wesen das aufgehobne Seyn, det Seyn, som har været. Dette er en logisk Bevægelse! Dersom et Menneske vilde gjøre sig den Uleilighed at anholde og samle i den hegelske Logik (saaledes som denne er i sig selv og ved Skolens Forbedringer) alle eventyrlige Nisser og Kobolder, der som travle Svende fremhjælpe den logiske Bevægelse, da vilde maaskee en senere Tid forbauses over at erfare, at hvad der da vil staae som afdankede Vittigheder engang spillede en stor Rolle i Logiken, ikke som biløbige Forklaringer og aandrige Bemærkninger, men som Bevægelsesmestere, der gjorde Hegels Logik til et Vidunder og gav den logiske Tanke Fødder at gaae paa, uden at dog Nogen bemærkede det, da Beundringens lange Kappe skjulte Dressinen, ligesom Lulu kommer løbende, uden at Nogen seer Maskinen. Bevægelsen i Logiken det er Hegels Fortjeneste, i Sammenligning hermed er det ikke værd at nævne den uforglemmelige Fortjeneste, som Hegel har og har forsmaaet, for at løbe paa det Uvisse, den Fortjeneste, paa mangfoldige Maader at have berigtiget de kategoriske Bestemmelser og deres Anordning.

**) Logikens evige Udtryk er, hvad Eleaterne ved en Misforstaaelse overforte paa Eristentsen: Intet opkommer, Alt er.

da Bevægelsens Immanents, er det Forsvindende, er det Ophævede. Skeer Alt paa denne Maade, saa skeer der slet Intet, og det Negative bliver et Phantom. Men for netop at faae Noget til at skee i Logiken, bliver det Negative noget Mere, det bliver det Modsætningen Frembringende, og ikke en Negation men en Contra-Position. Det Negative er da ikke den immanente Bevægelses Lydløshed, er det „nødvendige Andet", hvilket vistnok kan være Logiken høist nødvendigt for at faae Bevægelsen i Gang, men hvilket det Negative ikke er. Forlader man Logiken for at gaae til Ethiken, da træffer man atter her det i den hele hegelske Philosophie utrættelig virksomme Negative. Her erfarer man til sin Forbauselse, at det Negative er det Onde. Nu er Confusionen i fuld Gang; der er ingen Grændse for Aandrigheden, og hvad Mad. Staël-Holstein har sagt om den Schellingske Philosophie, at den gjorde et Menneske aandrigt for hele hans Liv, det gjelder i alle Maader om den hegelske. Man seer, hvor ulogiske Bevægelserne maae være i Logiken, siden det Negative er det Onde; hvor unethiske de maae være i Ethiken, siden det Onde er det Negative. I Logiken er det for meget, i Ethiken for lidet, intetsteds passer det, hvis det skal passe begge Steder. Har Ethiken ingen anden Transcendents, da er den væsentlig Logik, skal Logiken have saa megen Transcendents, som dog bliver for en Skams Skyld Ethiken nødvendig, er den ikke mere Logik.

Det her Udviklede er maaskee vidtløftigt nok i Forhold til Stedet, hvor det staaer (i Forhold til Sagen det afhandler, er det meget fjernt fra at være for langt) men er dog ingenlunde overflødigt, da det Enkelte er valgt med Allusion til Skriftets Gjenstand. Exemplerne ere tagne fra det Større, men hvad der skeer i det Store, kan gjentage sig i det Mindre, og Misforstaaelsen bliver en lignende, om end den

skadelige Følge er mindre. Den, der giver sig Mine af at skrive Systemet, har sit Ansvar i det Store; men den, der skriver en Monographie, kan og bør ogsaa være tro over Lidet.

Nærværende Skrift har sat sig som Opgave at afhandle Begrebet „Angest" psychologisk saaledes, at det har Dogmet om Arvesynden in mente og for Øie. Forsaavidt faaer det da ogsaa om end taust med Syndens Begreb at gjøre. Synden er imidlertid ingen Opgave for psychologisk Interesse, og det vilde kun være at hengive sig til en misforstaaet Aandrigheds Tjeneste, om man vilde behandle den saaledes. Synden har sin bestemte Plads eller rettere den har slet ingen, men dette er dens Bestemmelse. Ved at behandle den paa et andet Sted, altererer man den, idet man indfatter den i en uvæsentlig Reflexionsbrydning. Dens Begreb bliver altereret og tillige bliver derved den Stemning, der som den rette svarer til det rigtige Begreb *), forstyrret, og man faaer istedenfor den sande Stemnings Udholdenhed, de usande Stemningers flygtige Gjøglespil. Naar saaledes Synden bliver draget ind i Æsthetiken, da bliver Stemningen enten letsindig eller tungsindig; thi den Kategorie, i hvilken Synden ligger, er Modsigelsen, og denne er enten comisk eller tragisk. Stemningen er altsaa altereret; thi den til Synden svarende

*) At ogsaa Videnskaben ligesaa fuldt som Poesie og Kunst forudsætter Stemning baade hos den Producerende og den Reciperende, at en Feil i Modulationen er ligesaa forstyrrende som en Feil i Tankens Udvikling, har man aldeles glemt i vor Tid, hvor man aldeles har glemt Inderligheden og Tilegnelsens Bestemmelse af Glæde over al den Herlighed, man meente at eie, eller har i Begjerlighed renonceret paa den ligesom Hunden, der foretrak Skyggen. Dog enhver Feil føder sin egen Fjende. Tænkningens Feil har Dialektiken uden for sig, Stemningens Udebliven eller Forfalskning har det Comiske udenfor sig som Fjende.

Stemning er Alvoren. Dens Begreb bliver ogsaa altereret; thi hvad enten den bliver comisk eller tragisk bliver den et Bestaaende, eller et uvæsentlig Ophævet, medens dens Begreb er at blive overvundet. Det Comiske og Tragiske har i dybere Forstand ingen Fjende, men enten en Bussemand, man græder for, eller en Bussemand, man leer ad. — Behandles Synden i Metaphysiken, da bliver Stemningen den dialektiske Ligelighed og Uinteressereth ed, der gjennemtænker Synden som det, der ikke kan modstaae Tanken. Begrebet bliver altereret, thi vel skal Synden overvindes, men ikke som det, Tanken ikke kan give Liv, men som det, der er til og som saadant er Enhver vedkommende. — Behandles Synden i Psychologien, da bliver Stemningen den iagttagende Udholdenhed, den spionerende Uforfærdethed, ikke Alvorens seierrige Flugt ud af den. Begrebet bliver et andet; thi Synden bliver en Tilstand. Men Synden er ingen Tilstand. Dens Idee er, at dens Begreb bestandig ophæves. Som Tilstand (de potentia) er den ikke, medens den de actu eller in actu er og er atter. Psychologiens Stemning vilde være antipathetisk Nysgjerrighed, men den rette Stemning er Alvorens behjertede Modstræben. Psychologiens Stemning er opdagende Angest og i sin Angest aftegner den Synden, medens den ængstes og ængstes for den Tegning, den selv frembringer. Naar Synden behandles saaledes, bliver den den Stærkere; thi Psychologien forholder sig egentligt qvindeligt til den At denne Tilstand har sin Sandhed, er vistnok, at den forekommer i ethvert Menneskes Liv mere eller mindre, inden det Ethiske træder frem, er vistnok; men ved en saadan Behandling bliver Synden ikke hvad den er, men mere eller mindre.

Saasnart man derfor seer Syndens Problem behandlet, kan man strax paa Stemningen see, om Begrebet er det rette. Saasnart f. Ex. Synden omtales som en Sygdom,

en Abnormitet, en Gift, en Disharmonie, saa er Begrebet ogsaa forfalsket.

Egentlig hører Synden slet ikke hjemme i nogen Videnskab. Den er Prædikenens Gjenstand, hvor den Enkelte taler som den Enkelte til den Enkelte. I vor Tid har den videnskabelige Vigtighed faaet narret Præsterne til at være et Slags Professor-Degne, der ogsaa tjene Videnskaben og finde det under deres Værdighed at prædike. Forsaavidt er det da intet Under, at det at prædike er blevet anseet for en meget fattig Kunst. At prædike er imidlertid den vanskeligste af alle Kunster og er egentlig den Kunst, som Socrates anpriser: at kunne samtale. Det følger af sig selv, at derfor behøver der ingenlunde Een at svare i Menigheden, eller at det skulde hjælpe bestandig at indføre Een talende. Det, Socrates egentlig dadlede hos Sophisterne under den Distinction: at de vel kunde tale, men ikke samtale, var, at de om enhver Ting kunde sige meget, men manglede Tilegnelsens Moment. Tilegnelsen er netop Samtalens Hemmelighed.

Til Syndens Begreb svarer Alvoren. Den Videnskab, i hvilken Synden nærmest skulde finde Plads, var vel Ethiken. Imidlertid har dette dog sin store Vanskelighed. Ethiken er endnu en ideal Videnskab, ikke blot i den Forstand, i hvilken enhver Videnskab er det. Den vil bringe Idealiteten ind i Virkeligheden, derimod er dens Bevægelse ikke at bringe Virkeligheden op i Idealiteten *). Ethiken viser Idealiteten som Opgave, og forudsætter, at Mennesket er i Besiddelse af

*) Naar man nærmere vil betænke dette, vil man faae Leilighed nok til at indsee, hvilken Aandrighed det dog er, at overskrive det sidste Afsnit af Logiken: Virkeligheden, da endnu ikke Ethiken naaer den. Virkeligheden, med hvilken Logiken ender, betyder derfor i Retning af Virkeligheden ikke mere end det Væren, med hvilken den begynder.

Betingelserne. - Herved udvikler Ethiken en Modsigelse, idet den netop gjør Vanskeligheden og Umueligheden tydelig. Det gjelder om Ethiken, hvad der siges om Loven, at den er en Tugtemester, der, idet den fordrer, ved sin Fordring blot dømmer ikke føder. Kun den græske Ethik gjorde en Undtagelse, hvilket kom deraf, at den ikke i egentligst Forstand var Ethik, men beholdt et æsthetisk Moment. Dette viser sig tydelig i dens Definition af Dyd, og i hvad Aristoteles oftere, men ogsaa i Etica Nicomachæa udsiger med elskelig græsk Naivetet, at Dyden alene dog ikke gjør et Menneske lykkeligt og tilfreds, men han maa have Sundhed, Venner, jordisk Gods, være lykkelig i sin Familie. Jo idealere Ethiken er jo bedre. Den skal ikke lade sig forstyrre af den Passiar, at det ikke hjælper at fordre det Umulige; thi allerede det at høre efter saadan Tale er uethisk, er Noget, hvortil Ethiken hverken har Tid eller Leilighed. Ethiken har ikke med at prutte, og paa den Maade naaer man heller ei Virkeligheden. Skal denne naaes, da maa hele Bevægelsen gjøres om. Denne Egenskab ved Ethiken, at den saaledes er ideal, er det, der frister i Behandlingen til snart at bruge metaphysiske, snart æsthetiske, snart psychologiske Kategorier. Men Ethiken maa naturligviis fremfor alle modstaae Fristelser og derfor er det da ogsaa umuligt, at Nogen kan skrive en Ethik uden at have ganske andre Kategorier i Baghaanden.

Synden tilhører da kun forsaavidt Ethiken, som det er paa dette Begreb den strander ved Angerens Hjælp*). Skal

*) Dette Punkt betræffende vil man finde adskillige Bemærkninger i det af Johannes de silentio udgivne Skrift: Frygt og Bæven. (Kbhvn. 1843.) Her lader Forfatteren flere Gange Æsthetikens forønskede Idealitet strande paa Ethikens fordrede Idealitet, for i disse Sammenstød at lade den religieuse Idealitet komme tilsyne som den, der netop er Virkelighedens Idealitet, og derfor ligesaa ønskelig som Æsthetikens og ikke

Ethiken optage Synden, da er dens Idealitet forbi. Jo mere den forbliver i sin Idealitet, og aldrig bliver umenneskelig nok til at tabe Virkeligheden af Syne, men correspon-

umulig som Ethikens, dog saaledes, at denne Idealitet bryder frem i det dialektiske Spring og i den positive Stemning: see Alt er nyt, og den negative Stemning, som er det Absurdes Lidenskab, hvortil svarer Begrebet: „Gjentagelsen". Enten er hele Tilværelsen endt i Ethikens Fordring, eller Betingelsen skaffes tilveie, og hele Livet og Tilværelsen begynder forfra, ikke igjennem en immanent Continuitet med det Foregaaende, hvilket er en Modsigelse, men ved en Transcendents, der adskiller Gjentagelsen fra den første Tilværelse ved en Kløft saaledes, at det kun er en billedlig Tale, naar man vilde sige, at det Foregaaende og det Efterfølgende forholde sig til hinanden som den Totalitet af levende Væsener, der findes i Havet, forholde sig til den i Luften og paa Jorden, skjøndt dog efter nogle Naturforskeres Mening hiin prototypisk skal i sin Ufuldkommenhed præformere Alt, hvad denne aabenbarer. Med Hensyn til denne Kategori kan man sammenligne „Gjentagelsen" af Constantin Constantius. (Kbhvn. 1843.) Denne Bog er vel en snurrig Bog; hvad dens Forfatter jo ogsaa har villet; men han er dog, saavidt jeg veed den første, der har med Energie fattet „Gjentagelsen" og ladet den øine i sin Begrebs Prægnants til at forklare Forholdet mellem det Ethniske og det Christelige, ved at udpege den usynlige Spidse og det discrimen rerum, hvor Videnskab bryder mod Videnskab, indtil den nye Videnskab kommer frem. Men hvad han har opdaget har han igjen skjult ved at indklæde Begrebet i den tilsvarende Forestillings Spøg. Hvad der har bevæget ham hertil er vanskeligt at sige, eller rettere at forstaae; thi han siger jo selv, at han skriver saaledes „for at Kjetterne ikke skulle forstaae ham". Da han kun har villet æsthetisk og psychologisk beskæftige sig dermed, saa maatte Alt lægges humoristisk an, og Virkningen tilveiebringes derved, at Ordet snart betyder Alt, snart det ubetydeligste af Alt, og Overgangen eller rettere den idelige Falden ned fra Skyerne motiveres ved sin lavcomiske Modsætning. Imidlertid har han dog p. 34 angivet temmelig bestemt det Hele: „Gjentagelsen er Metaphysikens Interesse, og tillige den Interesse, paa hvilken Metaphysiken strander; Gjentagelsen er Løsnet i enhver ethisk Anskuelse; Gjentagelsen er conditio sine qua non for ethvert

derer med denne ved at ville henstille sig som Opgave for ethvert Menneske saaledes, at den vil gjøre ham til det sande, til det hele Menneske, Mennesket κατ ἐξοχην, desto mere spæn-

---

dogmatisk Problem". Den første Sætning indeholder en Hentydning til den Sætning, at Metaphysiken er interesseløs, ligesom Kant sagde det om Æsthetiken. Saasnart Interessen kommer frem, gaaer Metaphysiken til Side Derfor er det Ord Interesse spatieret. I Virkeligheden kommer hele Subjektivitetens Interesse frem og nu strander Metaphysiken. Dersom Gjentagelsen ikke er sat, saa bliver Ethiken en bindende Magt, derfor siger han formodentlig, at den er Løsnet i den ethiske Anskuelse. Naar Gjentagelsen ikke er sat, kan Dogmatiken slet ikke existere; thi i Troen begynder Gjentagelsen, og Troen er Organet for de dogmatiske Problemer. — I Naturens Sphære er Gjentagelsen i sin urokkede Nødvendighed. I Aandens Sphære er Opgaven ikke at afvinde Gjentagelsen en Forandring og befinde sig nogenlunde vel under Gjentagelsen, som stod Aanden kun i et udvortes Forhold til Aandens Gjentagelse (ifølge hvilke Godt og Ondt verle ligesom Sommer og Vinter), men Opgaven er at forvandle Gjentagelsen til noget Indvortes, til Frihedens egen Opgave, til dens høieste Interesse, om den virkelig, medens Alt verler, kan realisere Gjentagelsen. Her fortvivler den endelige Aand. Dette har Constantin Constantius antydet ved selv at træde til Side og nu lade Gjentagelsen bryde frem i det unge Menneske i Kraft af det Religieuse. Derfor siger Constantin flere Gange, at Gjentagelsen er en religieus Kategorie, ham for transcendent, Bevægelsen i Kraft af det Absurde, og det hedder p. 142, at Evigheden er den sande Gjentagelse. Alt dette har Hr. Prof. Heiberg ikke bemærket, men godhedsfuldt villet ved sin Viden, der er, ligesom hans Nytaarsgave, særdeles elegant og nitid, forhjælpe dette Skrift til at blive en smagfuld og elegant Ubetydelighed, ved med megen Vigtighed at bringe Sagen derhen, hvor Constantin begynder, bringe den derhen, hvor, for at erindre om et nyere Skrift Æsthetikeren i „Enten — Eller" havde bragt den i „Verseldriften". Hvis Constantin virkelig skulde føle sig smigret ved paa den Maade at nyde den sjeldne Ære, der bringer ham i et unegtelig udvalgt Selskab — saa maa han i mine Tanker, siden han skrev Bogen, være bleven, som man siger, stjernegal; men hvis paa den anden Side en Forfatter, som han, der skriver for at blive misforstaaet, glemte sig selv og ikke havde

der den Vanskeligheden. I Kampen for at realisere Ethikens Opgave viser Synden sig ikke som Noget, der kun tilfældigt tilhører et tilfældigt Individ, men Synden unddrager sig dybere og dybere som en dybere og dybere Forudsætning, som en Forudsætning, der gaaer ud over Individet. Nu er Alt tabt for Ethiken, og Ethiken har hjulpet til at tabe Alt. Der er fremkommen en Kategori, der ligger aldeles udenfor dens Omfang. Arvesynden gjør Alt end mere fortvivlet ɔ: hæver Vanskeligheden, dog ikke ved Ethikens Hjælp, men ved Dogmatikens. Som al antik Erkjenden og Speculering laae i den Forudsætning, at Tanken havde Realitet, saa ligger ogsaa al antik Ethik i den Forudsætning, at Dyden er realisabel. Syndens Skepsis er Hedenskabet aldeles fremmed. Synden er for den ethiske Bevidsthed, hvad Feiltagelse er for dens Erkjenden, den enkelte Undtagelse, der Intet beviser.

Med Dogmatiken begynder den Videnskab, der i Modsætning til hiin stricte saa kaldte ideale Videnskab gaaer ud fra Virkeligheden. Den begynder med det Virkelige for at hæve det op i Idealiteten. Den negter ikke Syndens Tilstedeværelse, tvertimod, den forudsætter den og forklarer den ved at forudsætte Arvesynden. Da imidlertid saare sjeldent Dogmatiken behandles reent, saa vil man ofte finde Arvesynden saaledes dragen ind med indenfor dens Grændse, at Indtrykket af Dogmatikens heterogene Oprindelighed ikke springer i Øinene, men forvirres, hvilket ogsaa skeer, naar man i den finder et Dogme om Engle, om den hellige Skrift

---

Atararie nok til at regne sig det til Indtægt, at Prof. Heiberg ikke havde forstaaet ham, saa maatte han atter være stjernegal. Og dette behøver jeg jo vel ikke at befrygte; thi den Omstændighed, at han hidindtil Intet har svaret Prof. Heiberg, tyder tilstrækkeligen paa, at han forstaaer sig selv.

o. s. v. Arvesynden skal derfor Dogmatiken ikke forklare, men forklarer den ved at forudsætte den, liig hiin Hvirvel, om hvilken den græske Naturspeculation talte Adskilligt, et bevægende Noget, som ingen Videnskab kan faae fat paa.

At dette forholder sig rigtigt med Hensyn til Dogmatiken vil man indrømme, naar man anden Gang faaer Tid til at forstaae Schleiermachers udødelige Fortjeneste af denne Videnskab. Ham har man længst forladt, da man valgte Hegel, og dog var Schleiermacher i skjøn græsk Betydning en Tænker, der kun talte om hvad han vidste, medens Hegel, tiltrods for alle hans udmærkede Egenskaber og colossale Lærdom, dog ved sin Præstation atter og atter minder om, at han var i tydsk Forstand en Professor i Philosophien efter en stor Maalestok, idet han à tout prix skal forklare Alt.

Den nye Videnskab begynder da med Dogmatiken, i samme Forstand som den immanente Videnskab begynder med Metaphysik. Her finder igjen Ethiken sin Plads som den Videnskab, der har Dogmatikens Bevidsthed om Virkeligheden som Opgave for Virkeligheden. Denne Ethik ignorerer ikke Synden og har ikke sin Idealitet i at fordre idealt, men sin Idealitet i den gjennemtrængende Bevidsthed af Virkeligheden, af Syndens Virkelighed, dog vel at mærke ikke med metaphysisk Letsind eller psychologisk Concupiscents.

Man seer let Bevægelsens Forskjellighed, og at den Ethik, om hvilken vi nu tale, hører hjemme i en anden Tingenes Orden. Den første Ethik strandede paa den Enkeltes Syndighed. Saa langtfra at kunne forklare denne, maatte Vanskeligheden endog blive større og ethisk gaadefuldere, idet den Enkeltes Synd udvidede sig til hele Slægtens Synd. Nu kom Dogmatiken og hjalp ved Arvesynden. Den nye Ethik forudsætter Dogmatiken og med den Arvesynden, og forklarer nu af den den Enkeltes Synd, medens den paa

samme Tid stiller Idealiteten som Opgave, dog ikke i Bevægelsen fra oven ned efter, men fra neden op efter.

Aristoteles har som bekjendt brugt Benævnelsen πρωτη φιλοσοφια og derved betegnet nærmest det Metaphysiske, skjøndt han tillige optog en Deel af hvad der efter vore Begreber hørte ind under Theologien. Dette er aldeles i sin Orden, at i Hedenskabet Theologien maatte behandles der; det er den samme Mangel paa uendelig Gjennemreflekterethed, som gjorde, at Theatret i Hedenskabet havde Realitet som en Art Gudstjeneste. Vil man nu abstrahere fra denne Tvetydighed, saa kunde man beholde Benævnelsen og ved πρωτη φιλοσοφια*) forstaae den videnskabelige Totalitet, man kunde kalde den ethniske, hvis Væsen er Immanentsen, eller græsk talt, Erindringen, og ved secunda philosophia forstaae den, hvis Væsen er Transcendentsen eller Gjentagelsen**).

Begrebet Synd hører da egentlig ikke hjemme i nogen Videnskab, kun den anden Ethik kan behandle dens Aabenbarelse, ikke dens Tilblivelse. Vil nogen anden Videnskab afhandle den, da forvirres Begrebet. Saaledes, for at rykke vort Forehavende nærmere, hvis Psychologien vilde gjøre det.

Hvad Psychologien skal have med at gjøre maa være et Hvilende, der forbliver i bevæget Rolighed, ikke et Uroligt, der bestandigt enten producerer sig selv eller reprimeres.

---

*) Schelling mindede om dette aristoteliske Navn i Faveur af sin Distinction mellem negativ og positiv Philosophie. Ved negativ Philosophie forstod han Logiken, det var klart nok, derimod var det mig mindre klart, hvad han egentlig forstod ved positiv, uden forsaavidt det blev utvivlsomt, at positiv Philosophie var den, han selv vilde levere. Dog det er ikke gjørligt at gaae videre ind herpaa, da jeg Intet har at holde mig til uden min egen Opfattelse.

**) Dette har Constantin Constantius mindet om, ved at antyde, at Immanentsen strander paa „Interessen". Først med dette Begreb kommer egentlig Virkeligheden tilsyne.

Men det Blivende, det, hvoraf Synden bestandig vorder, ikke med Nødvendighed; thi en Vorden med Nødvendighed er en Tilstand, som f. Ex. Plantens hele Historie er en Tilstand, men med Frihed, dette Blivende, den disponerende Forudsætning, Syndens reale Mulighed, det er en Gjenstand for Psychologiens Interesse. Det, der kan beskæftige Psychologien og hvormed den kan beskæftige sig, er, hvorledes Synden kan blive til, ikke at den bliver til. Den kan i sin psychologiske Interesse bringe det saavidt, at det er som var Synden der, men det Næste, at den er der, er qualitativt forskjelligt fra dette. Hvorledes nu denne Forudsætning for den psychologiske omhyggelige Contemplation og Iagttagelse viser sig mere og mere omsiggribende, det er Psychologiens Interesse, ja Psychologien vil ligesom hengive sig i den Skuffelse, at Synden hermed er til. Men denne sidste Skuffelse er Psychologiens Afmagt, der viser, at den har udtjent.

At Menneskenaturen maa være en saadan, at den gjør Synden mulig, er, psychologisk talt, ganske sandt, men at ville lade denne Syndens Mulighed blive dens Virkelighed, oprører Ethiken og lyder for Dogmatiken som en Blasphemie; thi Friheden er aldrig mulig; saasnart den er, er den virkelig, i samme Forstand, som man i en ældre Philosophi har sagt, naar Guds Tilværelse er mulig, er den nødvendig.

Saasnart Synden virkelig er sat, da er Ethiken paa Pletten, og følger nu ethvert dens Skridt. Hvorledes den blev til, bekymrer ikke Ethiken, uden forsaavidt at det er den vist, at Synden kom som Synd ind i Verden. Men endnu mindre end om Syndens Tilblivelse bekymrer Ethiken sig om dens Muligheds Stilleben.

Vil man nu her nærmere spørge, i hvilken Forstand og hvorvidt Psychologien forfølger sin Gjenstand i Iagttagelse, da er det klart af det Foregaaende som ved sig selv, at en-

hver Iagttagelse af Syndens Virkelighed som tænkt er den uvedkommende og tilhører Ethiken ikke som Iagttagelse; thi denne er aldrig iagttagende, men anklagende, dømmende, handlende. Dernæst følger det af det Foregaaende som af sig selv, at Psychologien ikke har med den empiriske Virkeligheds Detail at gjøre, uden forsaavidt denne er udenfor Synden. Som Videnskab kan Psychologien vel aldrig empirisk have med den Detail at gjøre, der er den underlagt, men dog kan denne faae sin videnskabelige Repræsentation, jo concretere Psychologien bliver. I vore Tider er denne Videnskab, der dog fremfor nogen anden har Lov til næsten at beruse sig i Livets skummende Mangfoldighed, bleven saa fastende og asketisk som en Selvplager. Dette er ikke Videnskabens Skyld, men dens Dyrkeres. I Forhold til Synden derimod er hele Virkelighedens Indhold den negtet, kun dens Mulighed tilhører den endnu. Ethisk tænkt forekommer naturligviis Syndens Mulighed aldrig, og Ethiken lader sig ikke narre og spilder ikke sin Tid paa saadan Overveielse. Derimod elsker Psychologien den, sidder og aftegner Conturer og beregner Mulighedens Vinkler, og lader sig ligesaa lidet forstyrre som Archimedes.

Men idet Psychologien saaledes fordyber sig i Syndens Mulighed, er den, uden at vide det, i en anden Videnskabs Tjeneste, der blot venter paa, at den skal blive færdig, for at den selv kan begynde og forhjælpe Psychologien til Forklaringen. Dette er ikke Ethiken; thi Ethiken har slet Intet med denne Mulighed at gjøre. Det er derimod Dogmatiken, og her viser atter Problemet om Arvesynden sig. Medens Psychologien udgrunder Syndens reale Mulighed, forklarer Dogmatiken Arvesynden, det er Syndens ideelle Mulighed. Derimod har den anden Ethik ikke med Syndens Mulighed eller Arvesynden at gjøre. Den første Ethik ignorerer Syn-

den, den anden Ethik har Syndens Virkelighed inden sit Omfang, og her kan igjen Psychologien kun ved en Misforstaaelse trænge ind.

Naar det her Udviklede forholder sig rigtigt, da vil man let see, med hvad Ret jeg har kaldet nærværende Skrift en psychologisk Overveielse, samt hvorledes den, forsaavidt den bragtes til Bevidsthed om sit Forhold i Videnskaben, hører hjemme i Psychologien, og igjen tenderer til Dogmatiken. Man har kaldet Psychologien Læren om den subjektive Aand. Vil man forfølge dette lidt nøiere, vil man see, hvorledes den, idet den kommer til Syndens Problem, først maa slaae over i Læren om den absolute Aand. Der ligger Dogmatiken. Den første Ethik forudsætter Metaphysiken, den anden Dogmatiken, men fuldender den ogsaa saaledes, at her som allevegne Forudsætningen kommer ud.

Dette var Indledningens Opgave. Dette kan være rigtigt, medens Overveielsen selv om Begrebet Angest kan være aldeles urigtig. Om det er saa, maa vise sig.

Caput I.

Angest, som Arvesyndens Forudsætning og som forklarende Arvesynden retrogradt i Retning af dens Oprindelse.

---

§ 1.

Historiske Antydninger med Hensyn til Begrebet „Arvesynd".

Er dette Begreb identisk med Begrebet den første Synd, Adams Synd, Syndefaldet? Saaledes har man vel stundom taget det og derfor sat Opgaven at forklare Arvesynden som identisk med at forklare Adams-Synd. Da Tænkningen her stødte paa Vanskeligheder, valgte man en Udvei. For dog at forklare Noget, anbragte man en phantastisk Forudsætning, i hvis Tab Syndefaldets Følge bestod. Man vandt nu den Fordeel, at Enhver villigt indrømmede, at en saadan Tilstand som den beskrevne ikke fandtes i Verden, men glemte, at Tvivlen var en anden, om den havde existeret, hvilket var temmelig nødvendigt for at tabe den. Menneskeslægtens Historie fik en phantastisk Begyndelse, Adam blev lagt phantastisk udenfor, den fromme Følelse og Phantasie fik, hvad den forlangte, et gudeligt Forspil; men Tænkningen fik Intet. Paa en dobbelt Maade holdtes Adam phantastisk udenfor. Forudsætningen var en dialektisk-phantastisk, nærmest i Katholicismen (Adam tabte donum divinitus datum suprana-

turale et admirabile). Den var en historisk-phantastisk, nærmest i den foederale Dogmatik, der dramatisk fortabte sig i en Phantasie-Anskuelse af Adams Optræden som Befuldmægtiget for hele Slægten. Begge Forklaringer forklare naturligviis Intet, da den ene kun bortforklarer, hvad den selv har digtet ind; den anden blot digter Noget ind, som Intet forklarer.

Er Begrebet Arvesynd saaledes forskjelligt fra Begrebet den første Synd, at den Enkelte kun gjennem sit Forhold til Adam deeltager i den og ikke gjennem sit primitive Forhold til Synden? I saa Fald er da Adam atter bragt phantastisk udenfor Historien. Adams Synd er da et mere end forbigangent (plusquam perfectum). Arvesynden er det Nærværende, er Syndigheden, og Adam den Eneste, i hvem denne ikke var, da den blev ved ham. Man stræbte da ikke at forklare Adams Synd, men vilde forklare Arvesynden i dens Consequentser. Dog var Forklaringen ikke for Tænkningen. Deraf lader det sig godt forstaae, at et symbolsk Skrift udsiger Umuligheden af Forklaringen, og at dette Udsagn staaer uden Modsigelse med Forklaringen. De Schmalkaldiske Artikler lære udtrykkeligt: peccatum hæreditarium tam profunda et tetra est corruptiō naturæ, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex scripturæ patefactione agnoscenda et credenda sit. Dette Udsagn lader sig godt forene med Forklaringerne; thi i disse komme ikke saa meget Tankebestemmelserne frem som saadanne, men den fromme Følelse (i Retning af det Ethiske) giver sig Luft i sin Indignation paa Arvesynden, paatager sig Anklagerens Rolle, og er nu ene bekymret for med næsten qvindelig Lidenskabelighed, med en elskende Piges Sværmerie, at gjøre Syndigheden afskyeligere og afskyeligere og sig selv i den, saa at intet Ord er haardt nok for at betegne den Enkeltes Participeren i den. Vil

man i denne Henseende overskue de forskjellige Confessioner, da frembyder der sig en Gradation, i hvilken den dybe protestantiske Fromhed gaaer af med Seiren. Den græske Kirke kalder Arvesynden: ἁμάρτημα προτοπατορικον. Den har ikke engang et Begreb; thi dette Ord er kun en historisk Angivelse, der ikke som Begrebet angiver det Nærværende, men kun det historisk Afsluttede. Vitium originis (Tertullian) er vel et Begreb, men Sprogformen tillader dog at det Historiske kan fattes som det Overveiende. Peccatum originale (quia originaliter tradatur. Augustin) angiver Begrebet, der bliver end tydeligere bestemt ved Distinctionen mellem peccatum originans og orginatum. Protestantismen forfaster scholastiske Bestemmelser (carentia imaginis dei; defectus justitiæ originalis) ligesom ogsaa, at Arvesynden skulde være poena (concupiscentiam poenam esse non peccatum, disputant adversarii. Apolog. A. C.) og nu begynder den begeistrede Climax: vitium, peccatum, reatus, culpa. Man bryder sig kun om den sønderknuste Sjels Veltalenhed, og kan derfor stundom lade en aldeles modsigende Tanke løbe ind med i Talen om Arvesynden (nunc quoque afferens iram dei iis, qui secundum exemplum Adami peccarunt). Eller hiin bekymrede Veltalenhed bryder sig aldeles Intet om Tanken, men udsiger det Forfærdelige om Arvesynden (quo fit. ut omnes propter inobedientiam Adæ et Hevæ in odio apud deum simus. Form. Conc, der dog er forsigtig nok til at protestere mod at tænke det; thi hvis man tænkte det, da blev jo Synden Menneskets Substants*) Saasnart Troens og Sønderknuselsens

*) Det at Form. Conc. forbød at tænke denne Bestemmelse maa imidlertid anprises netop som et Beviis paa den energiske Lidenskab, med hvilken den veed at lade Tænkningen støde an med det Utænkelige, hvilken Energie er saare beundringsværdig

Begeistring forsvinder, kan man ikke mere hjælpes ved saadanne Bestemmelser, der kun gjør det for let for den snilde Forstandighed at slippe fra Synds-Erkjendelse. Men at behøve andre Bestemmelser er dog et tvivlsomt Beviis for Tidens Fuldkommenhed, ganske i samme Forstand, som det at behøve andre end drachontiske Love.

Det Phantastiske, som her har viist sig, gjentager sig ganske conseqvent paa et andet Punkt af Dogmatiken, i Forsoningen. Det læres, at Christus har gjort Fyldest for Arvesynden. Men hvorledes gaaer det da med Adam? Han bragte jo Arvesynden ind i Verden, var da Arvesynden ikke en actuel Synd i ham? Eller betyder Arvesynden det Samme for Adam som for Enhver i Slægten? I saa Fald er Begrebet hævet. Eller var Adams hele Liv Arvesynden? Fødte den første Synd ikke andre Synder i ham ɔ: actuelle Synder? Feilen i det Foregaaende viser sig her tydeligere; thi Adam er kommen saa phantastisk udenfor Historien, at han er den Eneste, der er udelukket fra Forsoningen.

Hvorledes man da end stiller Problemet, saasnart Adam kommer phantastisk udenfor, er Alt forvirret. At forklare Adams Synd er derfor at forklare Arvesynden, og ingen Forklaring hjælper Noget, der vil forklare Adam, men ikke Arvesynden, eller vil forklare Arvesynden, men ikke Adam. Dette har sin dybeste Grund i, hvad der er det Væsentlige i den menneskelige Existents, at Mennesket er Individuum og som saadant paa eengang sig selv og hele Slægten, saaledes, at hele Slægten participerer i Individet og Individet i hele Slægten*). Fastholder man ikke dette, da kommer

---

med den moderne Tænkning, der kun altformeget er løs paa Traaden.

*) Dersom saaledes en Enkelt kunde aldeles falde af fra Slægten, da vilde hans Affald tillige bestemme Slægten anderledes,

man enten ind i det pelagianske, socinianske, philanthropiske Cettal, eller i det Phantastiske. Forstandens Prosaisme er, at Slægten numerisk opløses i et einmal ein. Det Phantastiske er, at Adam nyder den velmeente Ære, at være mere end hele Slægten, eller den tvetydige Ære, at staae udenfor Slægten.

I ethvert Øieblik er det saaledes, at Individet er sig selv og Slægten. Dette er Menneskets Fuldkommenhed seet som Tilstand. Tillige er det en Modsigelse; men en Modsigelse er altid Udtryk for en Opgave; men en Opgave er Bevægelse; men en Bevægelse hen til det Samme som Opgave, der var som det Samme opgivet, er en historisk Bevægelse. Altsaa har Individet Historie; men har Individet Historie har Slægten det ogsaa. Ethvert Individuum har den samme Fuldkommenhed, netop derfor falde Individerne ikke numerisk fra hinanden, ligesaa lidet som Slægtens Begreb bliver et Phantom. Ethvert Individuum er væsentligt interesseret i alle andre Individers Historie, ja ligesaa væsentligt som i sin egen. Fuldendtheden i sig selv er derfor den fuldkomne Participation i det Hele. Intet Individuum er ligegyldigt mod Slægtens Historie, ligesaa lidet som Slægten mod noget Individs. Idet da Slægtens Historie gaaer frem, begynder Individet bestandig forfra, fordi det er sig selv og Slægten, og deri igjen Slægtens Historie.

Adam er det første Menneske, han er paa eengang sig selv og Slægten. Det er ikke i Kraft af det æsthetisk Skjønne, at vi holde paa ham; ikke i Kraft af en høimodig Følelse, at vi slutte os til ham, for ikke at lade ham saa at sige staae i Stikken, som den, der forskyldte Alt; ikke i Kraft af Sym-

---

hverimod, hvis et Dyr affaldt fra Arten, vilde Arten være aldeles ligegyldig derved.

pathiens Begeistring og Pietetens Overtalelse vi beslutte os til at dele Skyld med ham, som Barnet ønsker at være skyldigt med Faderen; ikke i Kraft af en tvungen Medlidenhed, der lærer os at finde os i, hvad vi nu eengang maa finde os i; men det er i Kraft af Tanken vi fastholde ham. Ethvert Forsøg derfor paa at forklare Adams Betydning for Slægten som caput generis humani naturale, seminale, foederale, for at erindre om dogmatiske Udtryk, forvirrer Alt. Han er ikke væsentlig forskjellig fra Slægten; thi saa er Slægten slet ikke til; han er ikke Slægten; thi saa er Slægten heller ikke til: Han er sig selv og Slægten. Hvad der derfor forklarer Adam forklarer Slægten og omvendt.

§ 2.

Begrebet den første Synd.

Efter traditionelle Begreber er Forskjellen mellem Adams første Synd og ethvert Menneskes første Synd denne: Adams Synd betinger Syndigheden som Consequents, den anden første Synd forudsætter Syndigheden som Betingelse. Var det saa, da laae Adam virkelig udenfor Slægten, og denne begyndte ikke med ham, men havde en Begyndelse udenfor sig selv, hvilket strider mod ethvert Begreb.

At den første Synd betyder noget Andet end en Synd (ɔ: en Synd som flere andre), noget Andet end een Synd (ɔ: Nr. 1 i Forhold til Nr. 2), indsees let. Den første Synd er Qualitetens Bestemmelse, den første Synd er Synden. Denne er det Førstes Hemmelighed og dets Forargelse for den abstrakte Forstandighed, der mener, at eén Gang er ingen Gang, men mange Gange er Noget, hvilket er aldeles bagvendt, da de mange Gange enten betyder hver især ligesaa meget som den første Gang, eller tilsammen ikke nær saa meget. Det er derfor en Overtro, naar man i

Logiken vil mene, at der ved en fortsat quantitativ Bestemmen fremkommer en ny Qualitet; det er en utilgivelig Reticents, naar man vel ikke lægger Skjul paa, at det ikke gaaer ganske saaledes til, men skjuler Følgen deraf for hele den logiske Immanents ved at sige det med ind i den logiske Bevægelse, som Hegel gjør det*). Den ny Qualitet fremkommer med det Første, med Springet, med det Gaadefuldes Pludselighed.

Dersom den første Synd betyder numerisk een Synd, saa bliver der ingen Historie af, saa faaer Synden hverken Historie i Individet eller i Slægten; thi Betingelsen derfor er den samme, om derfor end ikke som saadan Slægtens Historie er Individets, ligesaa lidet som Individets Slægtens, uden forsaavidt Modsigelsen bestandig udtrykker Opgaven.

Ved den første Synd kom Synden ind i Verden. Aldeles paa samme Maade gjelder det om ethvert senere Menneskes første Synd, at ved den kommer Synden ind i Verden. At den før Adams første Synd ikke var der, er en i Forhold til Synden selv aldeles tilfældig og uvedkommende Reflexion, der aldeles ikke har Betydning eller Ret til at gjøre Adams

---

*) Overhovedet har denne Sætning om Forholdet mellem den quantitative Bestemmen og den ny Qualitet en lang Historie. Egentlig laae hele den græske Sophistik i blot at statuere en quantitativ Bestemmen, hvorfor dens høieste Forskjellighed er Lighed og Ulighed. I den nyere Philosophie har Schelling først villet hjælpe sig med en blot quantitativ Bestemmen til at forklare al Forskjellighed; dadlede siden det Samme hos Eschenmayer (i dennes Disputats). Hegel statuerede Springet, men statuerede det i Logiken. Rosenkrantz (i hans Psychologie) beundrer Hegel derfor. I det sidst udkomne Skrift af Rosenkrantz (om Schelling) dadler han denne og priser Hegel. Men Hegels Ulykke er netop den, at han vil gjøre den ny Qualitet gjeldende og dog ikke vil gjøre det, da han vil gjøre det i Logiken, der saasnart dette erkjendes, maa faae en anden Bevidsthed om sig selv og sin Betydning.

Synd større eller ethvert andet Menneskes første Synd mindre. Det er netop et logisk og ethisk Kjetteri, at man vil give det Udseende af, at Syndigheden i et Menneske quantitativt bestemmer sig saalænge, at den tilsidst ved en generatio æquivoca frembringer den første Synd i et Menneske. Dette skeer ikke, ligesaa lidet som at Trop, der dog var en Mester i den quantitative Bestemmens Tjeneste, ved Hjælp af den blev Candidat. Lad Mathematikere og Astronomer hjælpe sig, hvis de kan, med uendeligt forsvindende Smaa-Størrelser, i Livet hjælper det Een ikke til at faae Attestats, end mindre til at forklare Aand. Hvis ethvert senere Menneskes første Synd saaledes fremgik af Syndigheden, da er hans første Synd kun uvæsentlig at bestemme som den første, men væsentlig at bestemme, hvis Sligt lod sig tænke, efter sit Løbenumer i Slægtens almindelige synkende Fond. Men saaledes er det ikke, og det er lige daarligt, ulogisk, uethisk, uchristeligt, at ville beile til den Ære, at være første Opfinder, og at ville skubbe Noget af sig, ved ikke at ville tænke Noget ved hvad man siger, at man ikke har gjort Andet end hvad alle Andre have gjort. Syndighedens Tilstedeværelse i et Menneske, Exemplets Magt o. s. v., alt dette er blot quantitative Bestemmelser, der Intet forklare*), med mindre man antager, at eet Individ er Slægten, istedenfor, at ethvert Individ er sig selv og Slægten.

Fortællingen i Genesis om den første Synd er især i vor Tid bleven temmelig skjødesløst betragtet som en Mythe. Dette har sin gode Grund; da hvad man satte isteden netop var en Mythe, og endvidere en daarlig Mythe; thi naar Forstanden forfalder til det Mythiske, saa kommer der sjeldent

*) Hvad Betydning de forøvrigt have som Medhenhørende i Slægtens Historie, som Tilløb til Springet, uden at kunne forklare Springet, er noget Andet.

andet end Passiar ud. Hiin Fortælling er den eneste dialektisk-consequente Opfattelse. Dens hele Gehalt er egentlig concentreret i den Sætning: Synden kom ind i Verden ved en Synd. Hvis dette ikke var saa, da var Synden kommet ind som noget Tilfældigt, hvilket man vel skal lade være at forklare. Vanskeligheden for Forstanden er netop Forklaringens Triumph, er dens dybsindige Consequents, at Synden forudsætter sig selv, at denne kommer saaledes ind i Verden, at den, idet den er, er forudsat. Synden kommer da ind som det Pludselige ɔ: ved Springet; men dette Spring sætter tillige Qualiteten; men idet Qualiteten er sat, er i samme Øieblik Springet vendt ind i Qualiteten og forudsat af Qualiteten, og Qualiteten af Springet. Dette er en Forargelse for Forstanden, ergo er det en Mythe. Til Vederlag digter den selv en Mythe, der negter Springet, udlægger Cirkelen i en lige Linie, og nu gaaer Alt naturligt til. Den phantaserer Noget om, hvorledes Mennesket var før Syndefaldet, efterhaanden som Forstanden snakker derom, bliver den projekterede Uskyldighed i Passiarens Løb lidt efter lidt til Syndighed — og saa, saa er den der. Forstandens Foredrag ved denne Leilighed kan passende sammenlignes med den Børneremse, med hvilken Barndommen forlyster sig: Pole een Mester, Pole to Mester — — — Politi Mester — her er det jo, og fremkommet ganske naturligt ved det Foregaaende. Forsaavidt der skulde være Noget i Forstandens Mythe, maatte det være, at Syndigheden gaaer forud for Synden. Men dersom dette er sandt saaledes, at Syndigheden er kommen ind ved noget Andet end ved Synden, saa er Begrebet hævet. Men er den kommen ind ved Synden, saa er denne jo gaaet forud. Denne Modsigelse er den eneste dialektisk consequente, der baade magter Springet og Immanentsen (ɔ: den senere Immanents).

Ved Adams første Synd kom altsaa Synden ind i Verden. Denne Sætning, som er den almindelige, indeholder imidlertid en aldeles udvortes Reflexion, der vistnok har bidraget meget til svævende Misforstaaelsers Opkomst. At Synden kom ind i Verden, er ganske sandt; men dette vedkommer ikke saaledes Adam. Ganske skarpt og nøiagtigt udtrykt maa man sige, ved den første Synd kom Syndigheden ind i Adam. Om intet senere Menneske falder man paa at sige, at ved hans første Synd kommer Syndigheden ind i Verden, og dog kommer den ved ham paa en lignende Maade (:: en Maade, der ikke er væsentlig forskjellig) ind i Verden; thi skarpt og nøiagtigt udtrykt er Syndigheden kun i Verden, forsaavidt den kommer ind ved Synden.

At man har udtrykt sig anderledes om Adam, har kun sin Grund i, at Consequentsen af Adams phantastiske Forhold til Slægten maa vise sig overalt. Hans Synd er Arvesynden. Ellers veed man Intet om ham. Men Arvesynden seet i Adam er kun hiin første Synd. Er Adam da det eneste Individ, der ikke har Historie? Saa kommer jo Slægten til at begynde med et Individ, der ikke er Individ, hvorved da baade Begrebet Slægt og Individ hæves. Kan noget andet Individ i Slægten i sin Historie have Betydning i Slægtens Historie, saa har Adam det ogsaa; har Adam det kun ved hiin første Synd, saa hæves Begrebet Historie, det vil sige saa er Historien forbi i det Dieblik, den begyndte *).

---

*) Det gjelder bestandig om at faae Adam ind med i Slægten, ganske i samme Betydning som ethvert andet Individ. Dette burde Dogmatiken passe paa især for Forsoningens Skyld. Læren om, at Adam og Christus svare til hinanden, forklare slet Intet, men forvirrer Alt. Analogie kan der være, men Analogien er i Begrebet ufuldkommen. Kun Christus er et Individ, der er mere end Individ; men derfor kommer han heller ei i Begyndelsen, men i Tidens Fylde.

Idet Slægten nu ikke begynder forfra med ethvert Individ *), faaer Slægtens Syndighed vel en Historie. Denne gaaer imidlertid frem i quantitative Bestemmelser, medens Individet i Qualitetens Spring deeltager i den. Slægten begynder derfor ikke forfra med hvert Individ; thi saa er Slægten slet ikke til; men hvert Individ begynder forfra med Slægten.

Naar man da vil sige, at Adams Synd bragte Slægtens Synd i Verden, saa mener man det enten phantastisk, hvorved ethvert Begreb annulleres, eller man kan med samme Ret sige det om ethvert Individ, der ved sin første Synd bringer Syndigheden ind. At faae et Individ, som skal staae udenfor Slægten, til at begynde Slægten, er en Forstands-Mythe, ligesom den, at lade Syndigheden begynde paa nogen anden Maade end med Synden. Det man opnaaer er kun at sinke Problemet, der naturligviis vender sig til Mennesket Nr. 2 om Forklaringen, eller rettere til Mennesket Nr. 1, da Nr. 1 egentlig er blevet Nr. 0.

Hvad der ofte skuffer og hjelper til at bringe allehaande phantastiske Forestillinger i Gang er Generations-Forholdet, som var det senere Menneske væsentligt forskjelligt fra det første ved Nedstammelsen. Nedstammelsen er kun Udtrykket for Continuiteten i Slægtens Historie, hvilken altid bevæger sig i quantitative Bestemmelser, og derfor ingenlunde er istand til at skaffe et Individ frem; thi en Dyreslægt om den end har bevaret sig gjennem 1000 og atter 1000 Generationer frembringer aldrig et Individ. Dersom det andet Menneske ikke havde nedstammet fra Adam, saa havde han ikke været det andet Menneske, men en tom Gjentagelse og hvoraf der ligesaa

*) Medsætningen er udtalt i § 1: Idet Slægtens Historie gaaer frem, begynder Individet bestandig forfra.

lidet var bleven Slægt som Individ. Hver enkelt Adam var bleven en Statue for sig selv, og derfor kun at bestemme ved den ligegyldige Bestemmelse ɔ: Tallet, i en endnu ufuldkommere Forstand end naar de blaae Drenge benævnes efter Tallet. I det Høieste vilde enhver Enkelt have været sig selv, ikke sig selv og Slægten, ingen Historie faaet, som en Engel ingen Historie har, kun er sig selv og ikke participerer i nogen Historie.

Det behøver vel neppe at siges, at denne Opfattelse ikke forskylder nogen Pelagianisme, der lader ethvert Individ ubekymret om Slægten spille sin lille Historie paa sit Privattheater; thi Slægtens Historie gaaer jo roligt frem ad sin Gang, og i denne kommer intet Individ til at begynde paa samme Sted som et andet, medens ethvert Individ begynder forfra, og i samme Øieblik er der, hvor det skulde begynde i Historien.

§ 3.

Begrebet Uskyldighed.

Det gjelder her som allevegne, vil man i vore Dage have en dogmatisk Bestemmelse, maa man gjøre Begyndelsen med at glemme, hvad Hegel har opdaget for at hjelpe Dogmatiken. Man bliver underlig tilmode, naar man i Dogmatiker, der dog ellers ønske at være nogenlunde rettroende, paa dette Punkt seer Hegels yndede Bemærkning anført, at det Umiddelbares Bestemmelse er at ophæves, som var Umiddelbarhed og Uskyldighed aldeles identiske. Hegel har ganske consequent forflygtiget ethvert dogmatisk Begreb netop saa meget, at det frister en reduceret Existents som et aandrigt Udtryk for det Logiske. At det Umiddelbare maa ophæves, behøver man ikke Hegel til at sige, og han har da heller ei udødelig Fortjeneste af at have sagt det, da det logisk tænkt end ikke

er correct; thi det Umiddelbare maa ikke ophæves, da det aldrig er til. Begrebet Umiddelbarhed hører hjemme i Logiken, men Begrebet Uskyldighed i Ethiken, og ethvert Begreb maa der tales om ud af den Videnskab, hvilken det tilhører, hvad enten Begrebet nu tilhører Videnskaben saaledes, at det udvikles der, eller det udvikles ved at forudsættes.

Uethisk er det nu at sige, at Uskyldigheden maa ophæves; thi selv om den ogsaa var ophævet i det Øieblik, den udsagdes, saa forbyder Ethiken at glemme, at den kun kan ophæves ved Skyld. Naar man derfor taler om Uskyldigheden som om Umiddelbarheden, og er logisk nærgaaende og barsk med at lade dette Flygtigste være forsvundet, eller æsthetisk følsom over hvad det var og at det er forsvundet, saa er man kun geistreich, og glemmer Pointen.

Som da Adam tabte Uskyldigheden ved Skylden, saaledes taber ethvert Menneske den. Var det ikke ved Skyld, han tabte den, var det heller ikke Uskyldigheden, han tabte, og var han ikke uskyldig, før han blev skyldig, saa blev han aldrig skyldig.

Hvad Adams Uskyldighed angaaer, da har det ikke manglet paa allehaande phantastiske Forestillinger, hvad enten disse opnaaede symbolsk Værdighed i Tider, da Fløilet paa Kirkens Prædikestol saavelsom paa Slægtens Begyndelse var mindre luslidt end nu; eller mere eventyrligt streifede om som Digtningens suspecte Opfindelser. Jo mere phantastisk man fik Adam paaklædt, desto uforklarligere blev det, at han kunde synde, desto forfærdeligere blev hans Synd. Han havde imidlertid eengang for alle forspildt den hele Herlighed, og derover blev man efter Tid og Leilighed sentimental eller vittig, tungsindig eller letsindig, historisk sønderknust, eller phantastisk munter; men Pointen deri fattede man ikke ethisk.

Hvad de senere Menneskers (: Alle undtagen Adam og

(Eva) Uskyldighed angaaer, da havde man noget ringe Forestillinger. Den ethiske Rigorisme oversaae det Ethiskes Grændse, og var redelig nok til at troe, at Menneskene ikke vilde benytte Leiligheden til at smutte fra det Hele, naar Udflugten gjordes saa let; Letsindigheden indsaae slet Intet. Men kun ved Skyld tabes Uskyldigheden; ethvert Menneske taber væsentlig paa samme Maade Uskyldigheden, som Adam gjorde det, og det er hverken i Ethikens Interesse, at gjøre Alle uden Adam til bekymrede og interesserede Tilskuere af Skyldigheden, men ikke til Skyldige; eller i Dogmatikens Interesse, at gjøre Alle til interesserede og deeltagende Tilskuere ved Forsoningen, men ikke til Forsonede.

Naar man saa ofte har spildt Dogmatikens og Ethikens og sin egen Tid paa at overveie, hvad der vilde have skeet, hvis Adam ikke havde syndet, saa viser dette blot, at man bringer en urigtig Stemning og altsaa ogsaa et urigtigt Begreb med sig. Den Uskyldige kan aldrig falde paa at spørge saaledes, men den Skyldige synder, naar han spørger saaledes; thi han vil i sin æsthetiske Nysgjerrighed ignorere, at han selv har bragt Skyldigheden ind i Verden, selv har tabt Uskyldigheden ved Skyld.

Uskyldigheden er derfor ikke som det Umiddelbare Noget, der maa ophæves, hvis Bestemmelse er at ophæves, Noget der egentlig ikke er til, men selv, idet det er ophævet, først derved og først da bliver til som det, der var førend det blev ophævet og nu er ophævet. Umiddelbarheden ophæves ikke ved Middelbarheden, men idet Middelbarheden kommer frem, har den i samme Øieblik hævet Umiddelbarheden. Umiddelbarhedens Ophævelse er derfor en immanent Bevægelse i Umiddelbarheden, eller den er en immanent Bevægelse i Middelbarheden i modsat Retning, ved hvilken denne forudsætter Umiddelbarheden. Uskyldigheden er Noget, der hæves ved en Transcendents, netop

fordi Uskyldigheden er Noget, (hvorimod det rigtigste Udtryk om Umiddelbarheden er det, som Hegel bruger om den rene Væren, er Intet), hvorfor der da ogsaa, naar Uskyldigheden ved Transcendentsen er hævet, kommer noget ganske Andet ud deraf, medens Middelbarheden netop er Umiddelbarheden. Uskyldigheden er en Qualitet, den er en Tilstand, der meget godt kan bestaae, og derfor har den logiske Hasten, for at faae den ophævet, intet at betyde, medens den i Logiken skulde see at skynde sig lidt mere; thi der kommer den altid, selv naar den er iilsomst, for silde. Uskyldigheden er ikke en Fuldkommenhed, man skal ønske tilbage; thi saasnart man ønsker den, er den tabt, og da er det en ny Skyld at spilde Tiden med Ønsker. Uskyldigheden er ikke en Ufuldkommenhed, ved hvilken man ikke kan blive staaende, thi sig selv er den altid nok, og den, der har tabt den, det vil sige saaledes som den kun kan tabes, ikke som det maaskee behager ham at ville have tabt den, ɔ: ved Skyld, han vil vel ikke falde paa at anprise sin Fuldkommenhed paa Uskyldighedens Bekostning.

Fortællingen i Genesis giver nu ogsaa den rigtige Forklaring af Uskyldighed. Uskyldighed er Uvidenhed. Den er ingenlunde det Umiddelbares rene Væren, men den er Uvidenhed. At man, naar man udenfra betragter Uvidenheden, seer den bestemmet hen til Viden, er noget, som aldeles ikke vedkommer Uvidenheden.

Det er vel indlysende, at denne Opfattelse ikke forskylder en Pelagianisme. Slægten har sin Historie, i denne har Syndigheden sin continuerlige quantitative Bestemmethed, men Uskyldigheden tabes bestandig kun ved Individets qualitative Spring. At denne Syndighed, som er Slægtens Progres, i den Enkelte, der i sin Akt overtager den, kan vise sig som større eller mindre Disposition, er vel sandt, men dette er et

Mere eller Mindre, en quantitativ Bestemmen, der ikke constituerer Begrebet Skyld.

§ 4.

Begrebet Syndefald.

Naar da Uskyldigheden er Uvidenhed, saa synes det, at forsaavidt Slægtens Skyldighed i sin quantitative Bestemmethed er tilstede i den Enkeltes Uvidenhed og ved hans Akt viser sig som hans Skyldighed, at der da bliver en Forskjel mellem Adams Uskyldighed og ethvert senere Menneskes. Svaret er allerede givet, at et Mere ikke constituerer en Qualitet. Tillige kunde det synes, at det blev lettere at forklare, hvorledes et senere Menneske tabte Uskyldigheden. Dette er imidlertid kun Tilsyneladelse. Den yderste quantiterende Bestemmethed forklarer ligesaa lidet det qualitative Spring som den laveste; kan jeg forklare Skylden i et senere Menneske, kan jeg ligesaa godt forklare den i Adam. Ved Vane og især ved Tankeløshed og ethisk Stupiditet har det faaet Udseende af, at det Første var lettere end det Sidste. Man vil saa gjerne luske sig fra Consequentsens Solstik, der sigter lige paa Eens Isse. Man vil finde sig i Syndigheden, bære med paa den, o. s. v. o. s. v. Man skal ingen Uleilighed gjøre sig, Syndigheden er ikke en Epidemie, der forplantes som Koekopperne, „og enhver Mund skal tilstoppes." At et Menneske med dyb Alvor kan sige, at han blev født i Elendighed og hans Moder undfangede ham i Synd, er ganske sandt; men egentlig kan han først ret sørge derover, idet han selv bragte Skylden ind i Verden, og drog Alt dette over sig, thi det er en Modsigelse at ville sørge æsthetisk over Syndigheden. Den Eneste, der uskyldig sørgede over Syndigheden, var Christus, men han sørgede ikke over den som en Skjebne, i hvilken han maatte finde sig, men sørgede som den, der frit valgte at bære

al Verdens Synd og lide dens Straf. Dette er ingen æsthetisk Bestemmelse, fordi Christus var mere end Individ.

Uskyldighed er da Uvidenhed; men hvorledes tabes den? At repetere her alle de sindrige og taabelige Hypotheser, hvormed Tænkere og Projektmagere, der kun nysgjerrigt vare interesserede i det store menneskelige Anliggende, man kalder Synden, have belæmret Historiens Begyndelse, agter jeg ikke. Deels ønsker jeg ikke at spilde Andres Tid med at fortælle, hvad jeg selv har spildt Tid paa at faae at vide, deels ligger det Hele udenfor Historien i det Tusmørke, hvor Hexe og Projektmagere ride omkaps paa et Kosteskaft og en Pølsepind.

Den Videnskab, der har med Forklaringen at gjøre, er Psychologien, der dog blot kan forklare hen til Forklaringen, og fremfor Alt maa vogte sig for ikke at give det Udseende af at forklare, hvad ingen Videnskab forklarer, og som kun Ethiken yderligere forklarer ved at forudsætte det gjennem Dogmatiken. Vil man tage den psychologiske Forklaring og nu gjentage den nogle Gange, og derpaa mene, at det ikke er usandsynligt, at Synden paa den Maade kom ind i Verden, saa har man forvirret Alt. Psychologien har at blive indenfor sin Grændse, da kan dens Forklaring altid have sin Betydning.

En psychologisk Forklaring af Syndefaldet findes i Usteris Udvikling af det paulinske Lærebegreb godt og klart fremsat. Nu er Theologien bleven saa speculativ, at den lader haant om Sligt, det er jo ogsaa langt nemmere at forklare, at det Umiddelbare maa ophæves, og hvad Theologien stundom gjør er endnu langt bequemmere, i Forklaringens afgjørende Øieblik at blive usynlig for de speculative Tilbederes Øine. Usteris Udvikling løber ud paa, at Forbudet selv, ikke at maatte spise af Kundskabens Træ, fødte Synden i Adam.

Den overseer slet ikke det Ethiske, men tilstaaer, at den ligesom blot prædisponerer, hvad der bryder frem i Adams qualitative Spring. Videre at fremsætte denne Udvikling saaledes som den er given, agter jeg ikke. Enhver har jo læst den, eller kan jo læse den hos Forfatteren *).

Hvad der mangler denne Forklaring, er, at den ikke ret vil være psychologisk. Dette er naturligviis ingen Dadel; thi den har ikke selv villet det, men har sat sig en anden Opgave, at udvikle Pauli Lære og at knytte sig til det Bibelske. Men i denne Henseende har Bibelen ofte virket skadeligt. Idet man begyndte en Overveielse, har man sat sig visse classiske Steder fast i Hovedet og Eens Forklaring og Viden bliver nu en Arrangeren af disse Steder, som var det Hele Een saa fremmed. Jo naturligere jo bedre, om man end er villig til i al Ærbødighed at hensætte sin Forklaring til Bibelens Skjøn, og hvis den ikke bestaaer med denne, da see at forklare om igjen. Man kommer saaledes ikke i den bagvendte Stilling at skulle forstaae Forklaringen før man har forstaaet,

---

*) Hvad Fr. Baader med sædvanlig Fynd og Myndighed har udviklet i flere Skrifter med Hensyn til Fristelsens Betydning for Frihedens Consolidation, samt om det Misforstaaende i at fatte Fristelse ensidigen som Fristelse til det Onde, eller som den, hvis Bestemmelse er at lade Mennesket falde, da man snarere maa betragte Fristelsen som Frihedens nødvendige Andet — maa naturligviis Enhver kjende, der vil tænke over nærværende Gjenstand. Her at fortælle det igjen, gjøres ikke fornødent, Fr. Baaders Skrifter ere til. Videre at forfølge hans Tanke, lader sig ei heller gjøre her, fordi det synes mig, at Fr. Baader har overseet Mellembestemmelser. Overgangen fra Uskyldighed til Skyld blot gjennem Begrebet Fristelse bringer let Gud i et næsten experimenterende Forhold til Mennesket, og overseer den mellemliggende psychologiske Iagttagelse, da Mellembestemmelsen dog bliver concupiscentia, og er endelig mere en dialektisk Overveielse af Fristelsens Begreb, end en psychologisk Forklaring af det Nærmere.

hvad det er den skal forklare, ikke heller i den underfundige Stilling, at benytte Skriftsteder ligesom den persiske Konge mod Ægypterne brugte deres hellige Dyr, for at sikkre sig.

Naar man lader Forbudet betinge Syndefaldet, saa lader man Forbudet vække en concupiscentia. Her har allerede Psychologien overskredet sin Competence. En concupiscentia er en Bestemmelse af Skyld og Synd før Skyld og Synd, og som dog ikke er Skyld og Synd ɔ: sat ved denne. Det qualitative Spring enerveres, Syndefaldet bliver noget Successivt. Det skjønnes heller ikke, hvorledes Forbudet vækker concupiscentia, om det end er vist baade af hedensk og christelig Erfaring, at Menneskets Attraa er til det Forbudne. Men Erfaringen kan man ikke saaledes udenvidere beraabe sig paa, da der nærmere maatte spørges, i hvilket Afsnit af Livet det erfares. Mellembestemmelsen concupiscentia er heller ei tvetydig, hvorpaa man strax kan see, at den ingen psychologisk Forklaring er. Det stærkeste, egentlig det mest positive Udtryk, den protestantiske Kirke bruger om Arvesyndens Tilstedeværelse i Mennesket, er netop at han fødes med concupiscentia (Omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato h. e. sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia). Og dog gjør den protestantiske Lære en væsentlig Forskjel mellem det senere Menneskes Uskyldighed (hvis der kan være Tale om en saadan) og Adams.

Den psychologiske Forklaring maa ikke besnakke Pointen, men blive i sin elastiske Tvetydighed, af hvilken Skylden bryder frem i det qualitative Spring.

§ 5.

Begrebet Angest.

Uskyldigheden er Uvidenhed. I Uskyldigheden er Men-

nesket ikke bestemmet som Aand, men sjelelig bestemmet i umiddelbar Eenhed med sin Naturlighed. Aanden er drømmende i Mennesket. Denne Opfattelse er ganske i Overeensstemmelse med Bibelens, der ved at negte Mennesket i Uskyldigheden Kjendskab til Forskjellen mellem Godt og Ondt bryder Staven over alle katholsk-fortjenstlige Phantasterier.

I denne Tilstand er der Fred og Hvile; men der er paa samme Tid noget Andet, hvilket ikke er Ufred og Strid; thi der er jo Intet at stride med. Hvad er det da? Intet. Men hvilken Virkning har Intet? Det føder Angest. Dette er Uskyldighedens dybe Hemmelighed, at den paa samme Tid er Angest. Drømmende projekterer Aanden sin egen Virkelighed, men denne Virkelighed er Intet, men dette Intet seer Uskyldigheden bestandig udenfor sig.

Angest er en Bestemmelse af den drømmende Aand, og hører som saadan hjemme i Psychologien. Vaagen er Forskjellen mellem mig selv og mit Andet sat, sovende er det suspenderet, drømmende er den et antydet Intet. Aandens Virkelighed viser sig bestandig som en Skikkelse, der frister dens Mulighed, men er borte saa snart den griber efter den, og er et Intet, der kun kan ængste. Mere kan den ikke, saa længe den kun viser sig. Begrebet Angest seer man næsten aldrig behandlet i Psychologien, jeg maa derfor gjøre opmærksom paa, at det er aldeles forskjelligt fra Frygt og lignende Begreber, der referere sig til noget bestemt, medens Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden. Man vil derfor ikke finde Angest hos Dyret, netop fordi det i sin Naturlighed ikke er bestemmet som Aand.

Naar vi ville betragte de dialektiske Bestemmelser i Angest, da viser det sig, at disse netop have den psychologiske Tvetydighed. Angest er en sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie. Man seer, tænker jeg, lette-

ligen, at det er i en ganske anden Forstand en psychologisk Bestemmelse end hiin concupiscentia. Sprogbrug bekræfter det fuldkommen, man siger: den søde Angest, den søde Beængstelse, man siger: en underlig Angest, en sky Angest o. s. v.

Den Angest, der er sat i Uskyldigheden, er da for det første ingen Skyld, for det andet er den ingen besværende Byrde, ingen Lidelse, der ikke lod sig bringe i Samklang med Uskyldighedens Salighed. Naar man vil iagttage Børn, vil man finde denne Angest bestemtere antydet som en Søgen efter det Eventyrlige, det Uhyre, det Gaadefulde. At der gives Børn, hos hvilke den ikke findes, beviser Intet; thi Dyret har den heller ikke, og jo mindre Aand jo mindre Angest. Denne Angest hører Barnet saa væsentligen til, at han ikke vil undvære den; om den end ængster ham, fængsler den ham dog i sin søde Beængstelse. Hos alle de Nationer, hos hvilke det Barnlige er bevaret som Aandens Drømmen er denne Angest; og jo dybere den er, jo dybere er Nationen. Det er kun en prosaisk Dumhed, der mener, at det er en Desorganisation. Angest har her samme Betydning som Tungsind paa et langt senere Punkt, hvor Friheden, efter at have gjennemløbet de ufuldkomne Former af sin Historie, i dybeste Forstand skal komme til sig selv *).

Ligesom da Angestens Forhold til sin Gjenstand, til Noget, hvilket er Intet (Sprogbrug siger ogsaa prægnant: at ængstes for Intet) er aldeles tvetydigt, saaledes vil den Overgang, der her kan gjøres fra Uskyldighed til Skyld, netop være saa dialektisk, at den viser, at Forklaringen er, hvad den skal være, psychologisk. Det qualitative Spring er udenfor

*) Herom kan man eftersee „Enten — Eller" (Kbhvn. 1843), især naar man er opmærksom paa, at første Deel er den Tungsindighed, i sin angestfulde Sympathie og Egoisme, der forklares i anden Deel.

al Tvetydighed, men den, der gjennem Angest bliver skyldig, han er jo uskyldig; thi det var ikke ham selv, men Angesten, en fremmed Magt, der greb ham, en Magt, han ikke elskede, men ængstedes for; — og dog er han jo skyldig, thi han sank i Angesten, som han dog elskede idet han frygtede den. Der gives i Verden intet Tvetydigere end dette, og derfor er denne den eneste psychologiske, medens den, for atter at gjentage det, aldrig falder paa at ville være Forklaringen, der forklarer det qualitative Spring. Enhver Forestilling om, at Forbudet fristede ham, eller at Forføreren bedrog ham, har kun for en overfladisk Iagttagelse den tilstrækkelige Tvetydighed, forvansker Ethiken, frembringer en quantitativ Bestemmen, og vil ved Psychologiens Hjælp gjøre Mennesket en Compliment paa det Ethiskes Bekostning, hvilken Compliment Enhver, der er ethisk udviklet, maa frabede sig som en ny end profundere Forførelse.

At Angesten kommer tilsyne er det, hvorom Alt dreier sig. Mennesket er en Synthese af det Sjelelige og det Legemlige. Men en Synthese er utænkelig, naar de Tvende ikke enes i et Tredie. Dette Tredie er Aanden. I Uskyldigheden er Mennesket ikke blot Dyr, som han da overhovedet, hvis han noget Øieblik i sit Liv var blot Dyr, aldrig vilde blive Menneske. Aanden er altsaa tilstede, men som umiddelbar, som drømmende. Forsaavidt den nu er tilstede, er den paa en Maade en fjendlig Magt; thi den forstyrrer bestandig det Forhold mellem Sjel og Legeme, der vel har Bestaaen, men dog ikke har Bestaaen, forsaavidt det først faaer det ved Aanden. Paa den anden Side er den en venlig Magt, der jo netop vil constituere Forholdet. Hvilket er da Menneskets Forhold til denne tvetydige Magt, hvorledes forholder Aanden sig til sig selv og til sin Betingelse? Den forholder sig som Angest. Blive af med sig selv kan Aanden ikke; gribe sig selv, kan den heller ikke, saa længe den har sig selv udenfor

sig selv; synke ned i det Vegetative kan Mennesket heller ikke, thi han er jo bestemmet som Aand; flye Angesten kan han ikke, thi han elsker den; egentlig elske den kan han ikke, thi han flyer den. Nu er Uskyldigheden paa sin Spidse. Den er Uvidenhed, men ikke en dyrisk Brutalitet, men en Uvidenhed, der er bestemmet af Aand, men som netop er Angest, fordi dens Uvidenhed er om Intet. Her er ingen Viden om Godt og Ondt o. s. v.; men Videns hele Virkelighed projekterer sig i Angesten som Uvidenhedens uhyre Intet.

Endnu er Uskyldigheden, men der behøver blot at lyde et Ord, saa er Uvidenheden concentreret. Dette Ord kan Uskyldigheden naturligviis ikke forstaae, men Angesten har ligesom faaet sit første Bytte, istedenfor Intet har den faaet et gaadefuldt Ord. Naar det saaledes hedder i Genesis, at Gud sagde til Adam: „blot af Kundskabens Træ paa Godt og Ondt maa Du ikke spise", saa følger det jo af sig selv, at Adam egentlig ikke forstod dette Ord; thi hvor skulde han forstaae Forskjellen paa Godt og Ondt, da denne Adskillelse jo først fulgte med Nydelsen.

Naar man nu antager, at Forbudet vækker Lysten, da faaer man en Viden, istedenfor Uvidenhed, thi Adam maa da have havt en Viden om Friheden, siden Lysten var den at bruge den. Denne Forklaring er derfor bag efter. Forbudet ængster ham, fordi Forbudet vækker Frihedens Mulighed i ham. Hvad der gik Uskyldigheden forbi som Angestens Intet, det er nu kommet ind i ham selv og er atter her et Intet, den ængstende Mulighed af at kunne. Hvad det er, han kan, derom har han ingen Forestilling; thi ellers forudsætter man jo, hvad i Almindelighed skeer, det Senere, Forskjellen mellem Godt og Ondt. Kun Muligheden af at kunne er der som en høiere Form af Uvidenhed, som et høiere

Udtryk af Angest, fordi det i en høiere Forstand er og er ikke, fordi han i en høiere Forstand elsker og flyer det.

Efter Forbudets Ord følge Dommens Ord: da skal Du visseligen døe. Hvad det vil sige, at døe, fatter naturligviis Adam slet ikke, hvorimod der jo Intet er til Hinder for, hvis man antager det sagt til ham, at han har faaet Forestillingen om det Forfærdelige. Selv Dyret kan jo i denne Henseende forstaae det mimiske Udtryk og Bevægelsen i den Talendes Stemme uden at forstaae Ordet. Dersom man lader Forbudet vække Lysten, saa maa man ogsaa lade Straffens Ord vække en afskrækkende Forestilling. Dette forvirrer imidlertid. Forfærdelsen her bliver kun Angest; thi det Udsagte har Adam ikke forstaaet, og her altsaa kun igjen Angestens Tvetydighed. Den uendelige Mulighed af at kunne, som Forbudet vakte, rykkes nu nærmere ved, at denne Mulighed udviser en Mulighed som sin Følge.

Saaledes er Uskyldigheden bragt til sit Yderste. Den er i Angesten i Forhold til det Forbudne og Straffen. Den er ikke skyldig, og dog er der en Angest, som var den tabt.

Længere kan Psychologien ikke komme, men dette kan den naae, og fremfor Alt dette kan den i sin Jagttagelse af Menneskelivet vise atter og atter.

Jeg knyttede mig her i Slutningen til den bibelske Fortælling. Jeg lod Forbudet og Straffens Røst komme udenfra. Dette har naturligviis piint mangen Tænker. Den Vanskelighed er dog kun at smile ad. Uskyldigheden kan jo godt tale; forsaavidt eier den i Sproget Udtrykket for alt Aandeligt. Forsaavidt behøver man blot at antage, at Adam har talet med sig selv. Den Ufuldkommenhed i Fortællingen, at en Anden taler til Adam om hvad han ikke forstaaer, falder da bort. Fordi Adam har kunnet tale, deraf følger jo ikke i dybere Forstand, at han har kunnet forstaae det Udsagte.

Fremfor Alt gjælder dette om Forskjellen mellem Godt og Ondt, hvilken vel er i Sproget, men kun er for Friheden. Uskyldigheden kan godt sige denne Forskjel, men Forskjellen er ikke for den, og har for den kun den Betydning, vi i det Foregaaende have viist.

§ 6.

Angest som Arvesyndens Forudsætning og som forklarende Arvesynden retrogradt i Retning af dens Oprindelse.

Lad os saa nøiere gjennemgaae Fortællingen i Genesis, idet vi gjøre et Forsøg paa at opgive den fixe Idee, at det er en Mythe, og idet vi minde os om, at ingen Tid har været saa flink i at frembringe Forstands-Myther som vor, der selv frembringer Myther, medens den vil udrydde alle Myther.

Adam var da skabt, havde givet Dyrene Navne (her er altsaa Sproget, om end paa en lignende ufuldkommen Maade, som Børnene lære det ved i Fibelbrættet at kjende et Dyr), men havde ikke fundet Selskab for sig. Eva var skabt, dannet af hans Ribbeen. Hun stod i saa inderligt Forhold til ham som muligt, men dog var det endnu et udvortes Forhold. Adam og Eva er blot en numerisk Gjentagelse. Om der i den Forstand var tusinde Adam'er betyder ikke mere end der er een. Dette med Hensyn til Slægtens Nedstammen fra eet Par. Naturen ynder ikke en betydningsløs Overflødighed. Antager man derfor, at Slægten nedstammer fra flere Par, saa har der været et Øieblik, da Naturen havde en intetsigende Overflødighed. Saasnart Generations-Forholdet er sat, er intet Menneske en Overflødighed; thi hvert Individ er sig selv og Slægten.

Nu følger Forbudet og Dommen. Men Slangen var trædskere end alle Markens Dyr; den forlokkede Qvinden. Om

man nu end vil kalde dette en Mythe, da maa man dog ikke glemme, at den slet ikke forstyrrer Tanken eller forvirrer Begrebet saaledes som en Forstands-Mythe gjør det. Mythen lader det foregaae udvortes, der er indvortes.

Hvad her først er at paaagte er, at Qvinden bliver først forført, at hun derpaa forfører Manden. Jeg skal senere søge at udvikle i et andet Capitel, i hvilken Forstand Qvinden er, som man siger, det svagere Kjøn, samt at Angest er hende mere tilhørende end Manden *).

Flere Gange i det Foregaaende er der mindet om, at den Opfattelse, der fremsættes i dette Skrift, ikke negter Syndighedens Forplantelse i Generationen, eller med andre Ord at Syndigheden i Generationen har sin Historie, kun siges der, at denne bevæger sig i quantitative Bestemmelser, medens bestandig Synden kommer ind ved Individets qualitative Spring. En Betydning af Generationens Quantiteren kan man allerede see her. Eva er det Deriverede. Vel er hun skabt ligesom Adam, men hun er skabt ud af en foregaaende Skabning. Vel er hun uskyldig ligesom Adam, men der er ligesom en Ahnelse om en Disposition, der vel ikke er, men dog kan synes som et Vink om den ved Forplantelsen satte Syndighed, der er det Deriverede, hvilket prædisponerer den Enkelte uden dog at gjøre ham skyldig.

Hvad der i § 5 er sagt om Forbudets og Dommens Ord maa her mindes. Den Ufuldkommenhed i Fortællingen, hvorledes Nogen skulde falde paa at sige til Adam, hvad han

---

*) Herved er Intet afgjort om Qvindens Ufuldkommenhed i Forhold til Manden. Om Angest end tilhører hende mere end Manden, er Angest dog ingenlunde et Tegn paa Ufuldkommenhed. Skal der være Tale om Ufuldkommenhed, da ligger den i noget Andet, nemlig deri, at hun i Angesten søger ud over sig selv til et andet Menneske, til Manden.

væsentlig ikke kan forstaae, falder bort, naar vi betænke, at den Talende er Sproget, og det altsaa er Adam selv, der taler *).

Nu staaer Slangen tilbage. Jeg er ingen Ven af Aandrighed, og skal volente deo modstaae Slangens Fristelser, der, som den i Tidens Begyndelse fristede Adam og Eva, i Tidens Løb fristede Skribenterne — til at være aandrige. Jeg tilstaaer hellere reent ud, at jeg ingen bestemt Tanke kan knytte til den. Vanskeligheden med Slangen er desuden en ganske anden, den nemlig at lade Fristelsen komme udvortes fra. Dette strider ligefrem mod Bibelens Lære, mod det bekjendte classiske Sted hos Jakob, at Gud frister Ingen og fristes og ikke af Nogen, men at Enhver fristes af sig selv. Naar man nemlig troer, at have reddet Gud ved at lade Mennesket fristes af Slangen, og forsaavidt mener at være i Overeensstemmelse med Jakob, „at Gud frister Ingen", saa støder man an mod det Næste, at Gud ikke fristes af Nogen; thi Slangens Attentat mod Mennesket var tillige en indirecte Fristelse mod Gud ved at blande sig ind i Forholdet mellem Gud og Mennesket; og man støder an mod det Tredie, at ethvert Menneske fristes af sig selv.

Nu følger Syndefaldet. Dette kan Psychologien ikke forklare; thi det er det qualitative Spring. Men lad os et

---

*) Hvis man her yderligere vil sige, at saa bliver det et Spørgsmaal, hvorledes det første Menneske lærte at tale, saa vil jeg svare, at det er ganske sandt, men tillige, at det ligger udenfor denne hele Undersøgelses Omfang. Dette maa dog ikke misforstaaes, som om jeg ved mit ungvigende Svar efter moderne philosophisk Skik tillige vilde give mig Mine af, at paa et andet Sted kunde jeg besvare det. Men saa meget staaer dog fast, at det ikke gaaer an, at lade Mennesket selv have opfundet Sproget.

Dieblik betragte Følgen, som den angives i hiin Fortælling, for endnu engang at fæste Blikket paa Angesten som Arvesyndens Forudsætning.

Følgen var en dobbelt, at Synden kom ind i Verden, og at det Sexuelle blev sat, og det Ene skal være uadskilleligt fra det Andet. Dette er af yderste Vigtighed for at vise Menneskets oprindelige Tilstand. Var han nemlig ikke en Synthese, der hvilede i et Tredie, saa kunde Eet ikke have to Følger. Var han ikke en Synthese af Sjel og Legeme, der bæres af Aand, kunde det Sexuelle aldrig komme ind med Syndigheden.

Projektmagerier ville vi lade udenfor, og ganske simpelt antage den sexuelle Forskjelligheds Tilstedeværen før Syndefaldet, kun at den dog ikke var, fordi den ikke er i Uvidenhed. I denne Henseende have vi Medhold i Skriften.

I Uskyldigheden var Adam som Aand drømmende Aand. Synthesen er altsaa ikke virkelig; thi det Forbindende er netop Aanden, og denne er endnu ikke sat som Aand. Hos Dyret kan den sexuelle Forskjellighed være udviklet instinktagtigt, men saaledes kan et Menneske ikke have den, netop fordi han er Synthese. I det Dieblik da Aanden sætter sig selv, sætter den Synthesen, men for at sætte Synthesen, maa den først adskillende gjennemtrænge den, og det yderste af det Sandselige er netop det Sexuelle. Denne Yderlighed kan Mennesket først naae, i det Dieblik Aanden bliver virkelig. Før den Tid er han ikke Dyr, men heller ikke egentlig Menneske, først i det Dieblik han bliver Menneske, bliver han det ogsaa derved, at han tillige er Dyr.

Syndigheden er da ikke Sandseligheden, ingenlunde, men uden Synden ingen Sexualitet og uden Sexualitet ingen Historie. En fuldkommen Aand har hverken det Ene eller det

Andet, hvorfor jo ogsaa den sexuelle Differents er hævet i Opstandelsen, og hvorfor heller ingen Engel har Historie. Selv om Michael havde optegnet alle de Ærinder, i hvilke han var bleven udsendt, og som han havde fuldkommet, er dette jo dog ikke hans Historie. Først i det Sexuelle er Synthesen sat som Modsigelse, men tillige, som enhver Modsigelse, som Opgave, hvis Historie i samme Øieblik begynder. Denne er Virkeligheden, forud for hvilken Frihedens Mulighed gaaer. Men Frihedens Mulighed er ikke at kunne vælge det Gode eller det Onde. En saadan Tankeløshed er ligesaa lidet i Skriftens som i Tænkningens Medfør. Muligheden er at kunne. I et logisk System er det nemt nok at sige, at Muligheden gaaer over til Virkelighed. I Virkeligheden er det ikke saa let, og der behøves en Mellembestemmelse. Denne Mellembestemmelse er Angesten, hvilken ligesaa lidet forklarer det qualitative Spring, som den ethisk retfærdiggjør det. Angest er ikke en Bestemmelse af Nødvendigheden, men heller ei af Friheden, den er en hildet Frihed, hvor Friheden ikke er fri i sig selv, men hildet, ikke i Nødvendigheden, men i sig selv. Er Synden kommen nødvendigt ind i Verden (hvilket er en Modsigelse), saa er der ingen Angest. Er Synden kommen ind ved en Akt af et abstrakt liberum arbitrium (der da ligesaa lidet som senere i Verden har existeret i Begyndelsen, da det er en Tanke-Uting), saa er der heller ikke Angest. Logisk at ville forklare Syndens Indkommen i Verden, er en Taabelighed, der kun kan falde Folk ind, der ere latterligen bekymrede for at faae en Forklaring.

Dersom jeg her havde Lov at gjøre et Ønske, saa vilde jeg ønske, at ingen Læser var dybsindig nok til at spørge: hvis Adam nu ikke havde syndet? I det Øieblik Virkeligheden er sat, gaaer Muligheden ved Siden som et Intet, der

frister alle tankeløse Mennesker. At Videnskaben dog ikke kan beslutte sig til at holde Menneskene i Ave og sig selv i Tømme! Naar Een gjør et dumt Spørgsmaal, da see man vel til, at man ikke svarer ham; thi ellers er man nok saa dum som Spørgeren. Det Taabelige i hiint Spørgsmaal ligger ikke saa meget i Spørgsmaalet, som i at man dermed henvender sig til Videnskaben. Naar man bliver hjemme med det, som den kloge Else med sine Projekter, sammenkalder ligesindede Venner, saa har man dog nogenlunde forstaaet sin Dumhed. Videnskaben kan derimod ikke forklare Sligt. Enhver Videnskab ligger enten i en logisk Immanents, eller i Immanentsen indenfor en Transcendents, hvilken den ikke kan forklare. Synden er nu netop hiin Transcendents, hiin discrimen rerum, i hvilken Synden kommer ind i den Enkelte som den Enkelte. Anderledes kommer Synden ikke ind i Verden, og er aldrig kommen anderledes ind. Naar da den Enkelte er taabelig nok til at spørge, om Synden som om noget ham uvedkommende, saa spørger han som en Nar; thi enten veed han slet ikke, hvad der er Tale om, og kan umuligen faae det at vide, eller han veed det og forstaaer det, samt at ingen Videnskab kan forklare ham det. Imidlertid har Videnskaben dog stundom været føielig nok til at imødekomme sentimentale Ønsker med grublende Hypotheser, om hvilke den da tilsidst selv indrømmede, at de ikke forklarede tilstrækkeligt. Dette er nu ogsaa ganske sandt; men Forvirringen er, at Videnskaben ikke energisk afviste taabelige Spørgsmaal, og derimod bestyrkede overtroiske Mennesker i, at der engang skulde komme en videnskabelig Projektmager, der var Mand for at hitte paa det Rette. Man taler om, at det er 6000 Aar siden, at Synden kom ind i Verden, aldeles paa samme Maade som at det er 4000 Aar siden, at Nebucadnezar blev en Oxe. Naar man

opfatter Sagen saaledes, er det intet Under, at Forklaringen bliver derefter. Hvad der i een Henseende er det Simpleste af Verden, det gjør man til det Vanskeligste. Hvad det eenfoldigste Menneske forstaaer paa sin Viis og ganske rigtigt, fordi han forstaaer, at det ikke just er 6000 Aar siden, at Synden kom ind i Verden, det har Videnskaben ved Projektmageres Kunst faaet udsat som et Priisspørgsmaal, der endnu aldrig er blevet fyldestgjørende besvaret. Hvorledes Synden kom ind i Verden, forstaaer ethvert Menneske ene og alene ved sig selv; vil han lære det af en Anden, da vil han eo ipso misforstaae det. Den eneste Videnskab, der kan gjøre lidt, er Psychologien, der dog selv indrømmer, at den ikke forklarer, og ikke kan og ikke vil forklare Mere. Dersom nogen Videnskab kunde forklare det, saa er Alt forvirret. At Videnskabsmanden skal glemme sig selv, er ganske sandt; men derfor er det ogsaa saa heldigt, at Synden ikke er noget videnskabeligt Problem, og derfor ingen Videnskabsmand, saalidet som nogen Projektmager, forpligtet til at glemme, hvorledes Synden kom ind i Verden. Vil han det, vil han høimodigen glemme sig selv, da bliver han i sin Iver for at forklare hele Menneskeheden ligesaa comisk som hiin Hofraad, der i den Grad offrede sig for at aflægge sit Visitkort hos Creti og Pleti, at han derudover tilsidst glemte, hvad han selv heed. Eller hans philosophiske Begeistring gjør ham saa selvforglemmende, at han behøver en skikkelig nøktern Ægteviv, hvem han kan spørge, som Soldin spurgte Rebecca, da ogsaa han i begeistret Selvforglemmelse tabte sig i Passiarens Objektivitet: Rebekka, er det mig, som taler?

At min høistærede Samtids beundrede Videnskabs-Mænd, der i deres, for den hele Menighed vitterlige Bekymring for

og Søgen efter Systemet, vel ogsaa ere bekymrede for at finde en Plads i det for Synden, ville finde dette høist uvidenskabeligt, er aldeles i sin Orden. Lad kun Menigheden søge med, eller dog indeslutte hine dybe Søgere i sine fromme Forbønner, de finde Pladsen ligesaa vist som Den, der søger efter den brændende Tamp, finder den, naar han ikke mærker, at den brænder i Haanden paa ham.

Caput II.

Angest som Arvesynden progressivt.

Med Syndigheden blev Sexualiteten sat. I samme Øieblik begynder Slægtens Historie. Som da Syndigheden i Slægten bevæger sig i quantitative Bestemmelser, saa gjør Angesten det ogsaa. Arvesyndens Følge eller Arvesyndens Tilstedeværen i den Enkelte er Angest, der kun er quantitativt forskjellig fra Adams. I Uskyldighedens Tilstand, og en saadan maa der jo ogsaa kunne være Tale om i det senere Menneske, maa Arvesynden have den dialektiske Tvetydighed, ud af hvilken Skylden bryder i det qualitative Spring. Derimod vil Angesten i et senere Individ kunne være mere reflekteret, end i Adam, fordi den quantitative Tilvæxt, som Slægten tilbagelægger, nu gjør sig gjeldende i ham. Angest bliver dog her saa lidt som nogensinde en Ufuldkommenhed hos Mennesket, og man maa tvertimod sige, jo oprindeligere et Menneske, jo dybere Angest, fordi den Syndighedens Forudsætning, som hans individuelle Liv supponerer, da han jo kommer ind i Slægtens Historie, maa tilegnes. Forsaavidt har Syndigheden faaet en større Magt, og Arvesynden er voxende. At der gives Mennesker, der slet ingen Angest mærke, maa forstaaes ligesom, at Adam ingen vilde have fornummet, hvis han havde været blot Dyr.

Det senere Individ er ligesom Adam en Synthese, der skal bæres af Aand; men Synthesen er en deriveret, og for-

saavidt er Slægtens Historie sat med deri; heri ligger det Mere eller Mindre i Angesten hos det senere Individ. Dog er dets Angest ikke Angest for Synden; thi Forskjellen mellem Godt og Ondt er ikke, da denne Forskjel kun er ved Frihedens Virkelighed. Er denne Forskjel der, da er den kun som en anet Forestilling, der dog ved Slægtens Historie igjen kan betyde et Mere eller Mindre.

At Angesten i det senere Individ er mere reflekteret som en Følge af dets Participeren i Slægtens Historie, hvilken er at sammenligne med Vane, der jo er den anden Natur, men dog ikke en ny Qvalitet, men kun quantitativ Progres, kommer deraf, at Angesten nu ogsaa i en anden Betydning kommer ind i Verden. Synden kom ind i Angesten, men Synden førte igjen Angesten med sig. Syndens Virkelighed er nemlig en Virkelighed, der ikke har Bestaaen. Paa den ene Side er Syndens Continuitet den Mulighed, der ængster; paa den anden Side er Muligheden af en Frelse igjen et Intet, hvilket Individet baade elsker og frygter; thi dette er altid Mulighedens Forhold til Individualiteten. Først i det Øieblik Frelsen virkeligen er sat, først da er denne Angest overvunden. Menneskets og Skabningens Forlængsel er ikke, som man sentimentalt har meent det, en sød Længsel; thi blot for at Længselen skulde kunne være en saadan, maatte Synden være afvæbnet. Den, der med Sandhed vil sætte sig ind i Syndens Tilstand, og hvorledes dens Forventning af Frelsen kan være, han vil vist indrømme dette, og genere sig en lille Smule for æsthetisk Ugeneerthed. Synden i Mennesket har, saa længe der kun er Tale om Forventning, endnu Magten, og opfatter naturligviis Forventningen fjendligt. (Dette bliver senere behandlet.) Naar Frelsen er sat, er Angesten lagt bagved ligesom Muligheden. Den

er derfor ikke tilintetgjort, men spiller nu en anden Rolle, naar den benyttes retteligen. (Cap. V.).

Den Angest, som Synden bringer ind med sig, er vel nærmest først idet Individet selv sætter Synden, men er dog ogsaa dunkelt tilstede som et Mere eller Mindre i Slægtens quantitative Historie. Derfor vil man her endog støde paa det Phænomen, at Een synes at blive skyldig blot i Angesten for sig selv, hvilket der ikke kunde være Tale om med Hensyn til Adam. At ethvert Individ desuagtet bliver skyldigt kun ved sig selv, er vist nok; men det Quantitative i Slægtsforholdet har her naaet sit Maximum og vil have Magt til at forvirre enhver Betragtning, naar man ikke fastholder den angivne Forskjel mellem det Quantitative og qualitative Spring. Dette Phænomen skal senere blive Gjenstand for Omtale. I Almindelighed ignoreres det; det er jo det nemmeste. Eller det opfattes sentimentalt og rørende, med en feig Sympathie, der takker Gud for ikke at være bleven en Saadan, uden at fatte, at en saadan Taksigelse er et Forræderi mod Gud og mod sig selv, og uden at betænke, at Livet altid gjemmer analoge Phænomener, som man maaskee ikke skal undgaae. Sympathie skal man have, men denne Sympathie er først sand, naar man ret dybt tilstaaer sig selv, at hvad der er hændet eet Menneske, kan hænde Alle. Da først gavner man ogsaa sig selv og Andre. Den Læge ved en Daareanstalt, der er dum nok til at troe sig i al Evighed klog og sin smule Forstand assureret for al Skade i Livet, han er vel i en vis Forstand klogere end de Afsindige, men han er tillige dummere, og han skal vist heller ei helbrede Mange.

Angest betyder da nu to Ting. Den Angest, i hvilken Individet sætter Synden ved det qualitative Spring, og den Angest, der er kommen ind og kommer ind med Synden,

og som forsaavidt ogsaa quantitativt kommer ind i Verden, for hver Gang et Individ sætter Synden.

Det er ikke min Hensigt at skrive et lærdt Værk, eller spilde Tiden paa at opsøge literaire Beviissteder. Ofte mangle de Exempler, som anføres i Psychologier, den egentlige psychologisk-poetiske Myndighed. De staae som et isoleret, notarialiter beviist Faktum, men netop derfor veed man ikke, om man skal lee eller græde ad en saadan eensom Stivstikkers Forsøg paa at ville danne en Slags Regel. Den, der efter en ordentlig Maalestok har beskæftiget sig med Psychologie og psychologisk Jagttagelse, har erhvervet sig en almindelig menneskelig Bøielighed, der gjør ham istand til strax at kunne danne sit Exempel, der om det end ikke har Facticitetens Autoritet, dog har en anden Myndighed. Som den psychologiske Jagttager bør være smidigere end en Liniedandser for at kunne bøie sig ind under Menneskene og eftergjøre deres Stillinger, som hans Taushed i Fortrolighedens Dieblik bør være forførerisk og vellystig, at det Forborgne kan finde Behag i at snutte frem og smaasnakke med sig selv i denne konstigt tilveiebragte Ubemærkethed og Stilhed, saaledes bør han ogsaa have en digterisk Oprindelighed i sin Sjel til strax at kunne skabe det Totale og Regelmæssige af hvad der i Individet bestandig kun er deelviis og uregelmæssigt tilstede. Naar han da har perfectioneret sig, skal han ikke behøve at hente sine Exempler fra literaire Repertoirer og opdiske halvdøde Reminiscentser, men bringe sine Jagttagelser lige frisk fra Vandet, endnu sprællende og spillende i deres Farveskær. Han skal heller ikke behøve at løbe Livet af sig for at blive opmærksom paa Noget. Tvertimod skal han sidde ganske rolig paa sit Værelse som en Politi-Agent, der dog veed Alt, hvad der foregaaer. Hvad han behøver, kan han strax danne;

hvad han behøver har han strax ved Haanden i Kraft af sin almindelige Praxis, ligesom man i et vel indrettet Huus ikke behøver at gaae ned paa Gaden for at hente Vand, men har det i Etagen ved et Høidetryk. Skulde han blive tvivlsom, da er han saa orienteret i Menneskelivet og hans Blik saa inquisitorisk skarpt, at han veed, hvor han skal søge og let opdager en nogenlunde Individualitet, der er tjenlig til Experimentet. Hans Iagttagelse skal blive troværdig trods Nogens, om han end ikke belægger den med Navn eller med lærde Citater, at i Sachsen var der en Bondepige, hos hvem en Læge iagttog, i Rom levede der en Keiser, om hvem en Historieskriver fortæller, o. s. v., som var det saa, at Sligt kun kommer frem eengang hver tusinde Aar. Hvad Interesse har saa Psychologien. Nei det er Alt sammen, skeer hver Dag, naar blot Iagttageren er der. Hans Iagttagelse skal have Friskhedens Præg og Virkelighedens Interesse, naar han bruger den Forsigtighed at controllere sin Iagttagelse. Han eftergjør til den Ende paa sig selv enhver Stemning, enhver sjelelig Tilstand, som han opdager hos en Anden. Derpaa seer han, om han kan skuffe den Anden ved Eftergjørelsen, om han kan rive ham ind i den yderligere Udførelse, hvilken er hans egen Skabning i Kraft af Ideen. Vil man saaledes iagttage en Lidenskab, da vælger man sit Individ. Nu gjælder det om Stilhed, Taushed, Ubemærkelighed, at man kan aflure ham Hemmeligheden. Derpaa indøver man, hvad man har lært, indtil man er istand til at skuffe ham. Derpaa digter man Lidenskaben, og viser sig nu for ham i Lidenskabens overnaturlige Størrelse. Er det gjort rigtigt, da vil Individet føle en ubeskrivelig Lindring og Satisfaktion, ligesom en Sindssvag føler det, naar man har fundet og digterisk grebet hans fixe Idee, og nu udfører den videre. Lykkes det ikke, da kan det have sin Grund i

en Feil i Operationen, men det kan ogsaa have sin Grund i, at Individet var et daarligt Exemplar.

§ 1.

Objektiv Angest.

Naar vi bruge det Udtryk: objektiv Angest, saa kunde man derved nærmest komme til at tænke paa hiin Uskyldighedens Angest, hvilken er Frihedens Reflexion i sig selv i sin Mulighed. Herimod at ville indvende, at man oversaae, at vi nu befinde os paa et andet Punkt i Undersøgelsen, vil ikke være et tilstrækkeligt Svar. Derimod turde det være tjenligere at minde om, at Distinctionen objektiv Angest ligger i Adskillelsen fra subjektiv Angest, en Distinction, der ikke kan være Tale om i Adams Uskyldigheds Tilstand. I strængeste Forstand er den subjektive Angest den i Individet satte Angest, der er Følgen af hans Synd. Om Angest i denne Forstand vil der blive Tale i et senere Capitel. Men naar Ordet tages saaledes, da falder Modsætningen af en objektiv Angest bort, da viser Angest sig netop som hvad den er, som det Subjektive. Distinctionen mellem objektiv og subjektiv Angest hører derfor hjemme i Betragtningen af Verden og det senere Individs Uskyldigheds Tilstand. Inddelingen fremtræder her saaledes, at subjektiv Angest nu betegner den i den Enkeltes Uskyldighed værende Angest, der svarer til Adams, men som ved Generationens quantiterende Bestemmen dog er quantitativt forskjellig fra hiin. Ved objektiv Angest derimod forstaae vi Reflexen af hiin Generationens Syndighed i den ganske Verden.

I det foregaaende Capitel § 2 blev der mindet om, at det Udtryk: „ved Adams Synd kom Syndigheden ind i Verden" indeholdt en udvortes Reflexion; her er Stedet til atter at optage hiint Udtryk i den Sandhed, der dog kan

ligge i det. I det Øieblik Adam har sat Synden, da forlader Betragtningen ham for at betragte Begyndelsen af ethvert senere Individs Synd; thi nu er Generationen sat. Dersom ved Adams Synd Slægtens Syndighed er sat i samme Forstand som den opreiste Gang o. s. v., saa er Begrebet Individ hævet. Dette blev udviklet i det Foregaaende, hvor der tillige blev protesteret mod en experimenterende Nysgjerrighed, der vilde behandle Synden som et Curiosum, og det Dilemma blev stillet, at man enten maatte fingere en Spørgende, der end ikke vidste, hvad han spurgte om, eller en Spørgende, der vidste det, og hvis pretentionsfulde Uvidenhed blev en ny Synd.

Naar nu Alt dette er fastholdt, saa faaer derved hiint Udtryk sin limiterede Sandhed. Det Første sætter Qualiteten. Adam sætter da Synden i sig selv men ogsaa for Slægten. Men Slægtsbegrebet er for abstrakt til at kunne sætte en saa concret Kategori som Synden, hvilken netop sættes derved, at den Enkelte selv sætter den som den Enkelte. Syndigheden i Slægten bliver da kun en quantitativ Approximeren; men denne tager sin Begyndelse med Adam. Heri ligger den større Betydning som Adam har fremfor ethvert andet Individ i Slægten, heri ligger Sandheden af hiint Udtryk. Dette maa endog en Orthodoxie, der vil forstaae sig selv, indrømme, da den jo lærer, at ved Adams Synd saavel Slægten som Naturen faldt ind under Synden, men i Forhold til Naturen gaaer det dog vel ikke an, at lade Synden være kommen ind som Syndens Qualitet.

Idet da Synden kom ind i Verden, fik dette Betydning for hele Skabningen. Denne Syndens Virkning i den ikkemenneskelige Tilværelse har jeg betegnet som objektiv Angest.

Hvad her menes kan jeg antyde ved at minde om Skriftordet ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως. (Rom. 8, 19).

Forsaavidt der nemlig skal være Tale om en Forlængsel, følger det af sig selv, at Skabningen befinder sig i en Ufuldkommenhedens Tilstand. Man overseer ofte ved saadanne Udtryk og Bestemmelser som Længsel, Forlængsel, Forventning o. s. v., at disse involvere en foregaaende Tilstand, og at denne derfor er tilstede og gjør sig gjeldende paa samme Tid som Længselen vikler sig ud. Den Tilstand, i hvilken den Forventende er, er han ikke geraadet i ved et Tilfælde o. s. v. saa at han befinder sig aldeles fremmed i den, men han producerer den paa samme Tid selv. En saadan Længsels Udtryk er Angest; thi i Angesten forkynder den Tilstand sig, ud af hvilken han længes, og forkynder sig, fordi Længselen alene er ikke nok til at frelse ham.

I hvilken Forstand Skabningen ved Adams Synd sank i Fordærvelse, hvorledes Friheden, idet den blev sat derved, at dens Misbrug sattes, kastede en Mulighedens Refler og en Medinteresserthedens Zittren over Skabningen, i hvilken Forstand dette maatte skee, fordi Mennesket er Synthesen, hvis yderligste Modsætninger bleve satte, og hvis ene Modsætning netop ved Menneskets Synd blev en langt yderligere Modsætning end den var iforveien — alt dette har ikke sin Plads i en psychologisk Overveielse, men hører hjemme i Dogmatiken, i Forsoningen, i hvis Forklaring denne Videnskab forklarer Syndighedens Forudsætning*).

Denne Angest i Skabningen kan man vel med Rette

---

*) Saaledes maa nemlig Dogmatiken lægges an. Enhver Videnskab maa fremfor Alt energisk gribe sin egen Begyndelse, og ikke leve i vidtløftig Omgængelse med andre. Begynder Dogmatiken med at ville forklare Syndigheden, eller med at ville bevise dens Virkelighed, da skal der aldrig blive nogen Dogmatik ud deraf, dens hele Eristents vil blive problematisk og svævende.

kalde objektiv Angest. Den frembragtes ikke af Skabningen, men frembragtes derved, at der faldt en ganske anden Belysning over den derved, at ved Adams Synd Sandseligheden nedsattes til, og forsaavidt Synden vedbliver at komme ind i Verden, bestandig nedsættes til at betyde Syndighed. Man seer let, at denne Opfattelse ogsaa i den Forstand har sine Dine med sig, at den parerer mod den rationalistiske Anskuelse, at Sandselighed som saadan er Syndighed. Efterat Synden er kommen ind i Verden, og hver Gang Synden kommer ind i Verden, bliver Sandselighed Syndighed; men det, den bliver, var den ikke iforveien. Fr. Baader har ofte nok protesteret mod den Sætning, at Endeligheden, at Sandseligheden som saadan er Syndigheden. Naar man imidlertid her ikke passer paa, faaer man Pelagianismen fra en ganske anden Side. Fr. Baader har nemlig i sin Bestemmelse ikke bragt Slægtens Historie med i Beregning. I Slægtens Quantiteren (altsaa uvæsentlig) er Sandseligheden Syndighed; i Forhold til Individet ikke, førend det selv ved at sætte Synden, atter gjør Sandselighed til Syndighed.

Enkelte Mænd af den schellingske*) Skole have især

---

*) Hos Schelling selv er der ofte nok Tale om Angest, Vrede, Qval, Liden o. s. v. Dog bør man altid forholde sig lidt mistænksomt mod Sligt, for ikke at forverle Syndens Efterfølge i Skabningen med, hvad det ogsaa betegner hos Schelling, Tilstande og Stemninger i Gud. Ved disse Udtryk betegner han nemlig Guddommens, om jeg saa tør sige, Skaber-Veer. Med Forestillings-Udtryk betegner han, hvad han tildeels ogsaa selv har kaldet det Negative, og hvad der hos Hegel blev i Ordet: det Negative nærmere bestemmet som det Dialektiske. (*το ἕτερον.*) Tvetydigheden viser sig ogsaa hos Schelling; thi han taler om en Melancholie, der er udbredt over Naturen, og tillige om et Tungsind i Guddommen. Dog er det fornemlig Hovedtanken i Schelling, at Angest o. s. v. fornemlig betegner Guddommens Lidelser for at komme til at skabe. I Berlin udtalte han endnu bestemtere det Samme,

været opmærksomme paa den Alteration*), der ved Synden er foregaaet med Skabningen. Her har der da ogsaa været Tale om den Angest, der skal være i den livløse Natur. Dog svækkes Virkningen, idet man snart maa troe, at have et Natur-Philosophem for sig, der behandles aandrigt ved Hjælp af Dogmatiken, snart en dogmatisk Bestemmelse, der fryder sig ved en Afglands af Naturbetragtningens magiske Vidunderlighed.

Dog jeg afbryder her, hvad jeg kun har ladet fremkomme for øieblikkelig at transportere ud over nærværende Undersøgelses Grændse. Som Angesten var i Adam kommer den aldrig mere igjen, thi ved ham kom Syndigheden ind i Verden. Paa Grund heraf fik hiin Angest nu tvende Analogier, den objektive Angest i Naturen, og den subjektive

---

ved at sammenligne Gud med Goethe og Joh. v. Müller, der kun befandt sig vel ved at producere, og idet han tillige mindede om, at en saadan Salighed, der ikke kan meddele sig, er Usalighed. Dette nævner jeg her, fordi denne Yttring af ham allerede har været trykt i en lille Piece af Marheineke. Marheineke vil ironisere det. Det skulde man ikke gjøre; thi en kraftig og fuldblodig Antropomorphisme er adskilligt værd. Feilen er imidlertid en anden, og man kan her see et Exempel, hvor besynderligt Alt bliver, naar Metaphysik og Dogmatik forvanskes derved, at Dogmatiken behandles methaphysisk og Metaphysiken dogmatisk.

*) Det Ord Alteration udtrykker ret godt Tvetydigheden. Man siger nemlig alterere i den Betydning at forandre, forvanske, bringe ud af sin oprindelige Tilstand (Tingen bliver et Andet), men man siger ogsaa, at blive altereret i den Forstand, at blive forskrækket, netop fordi dette i Grunden er den første uudblivelige Følge. Saavidt jeg veed bruger Latineren slet ikke dette Ord, men siger mærkeligt nok adulterare. Franskmanden siger altérer les monnaies, og être altéré. Hos os bruges Ordet i daglig Tale almindeligt kun i Betydning af at blive forskrækket, og saaledes hører man vel den menige Mand sige: jeg blev ganske altereret. Idet mindste har jeg hørt en Sælgekone sige det.

Angest i Individet, af hvilke den sidste indeholder et Mere, den første et Mindre end hiin Angest i Adam.

§ 2.

Subjektiv Angest.

Jo mere reflekteret man tør sætte Angesten, desto lettere kunde det synes at faae den til at slaae over i Skyld. Men her gjælder det, ikke at lade sig bedaare af Approximations-Bestemmelser, at intet „Mere" frembringer Springet, at intet „Lettere" i Sandhed gjør Forklaringen lettere. Holder man ikke fast paa dette, da løber man den Risico, pludselig at støde paa et Phænomen, hvor Alt gaaer saa let, at Overgangen bliver en simpel Overgang, eller den Risico aldrig at turde afslutte sin Tanke, fordi den reent empiriske Iagttagelse aldrig kan blive færdig. Om derfor Angesten end bliver mere og mere reflekteret, saa beholder dog Skylden, som med det qualitative Spring bryder frem i Angesten, samme Tilregnelighed som Adams, og Angesten samme Tvetydighed.

At ville negte, at ethvert senere Individ har, eller maa forudsættes at have havt en Uskyldigheds-Tilstand, der er Analogien til Adams, vilde ligesaa meget oprøre Enhver, som det vilde ophæve al Tænkning, fordi der da blev et Individ, der ikke var Individ, men kun som Exemplar forholdt sig til sin Art, uagtet det paa samme Tid skulde sees under Individets Bestemmelse: som skyldigt.

Angest kan man sammenligne med Svimmelhed. Den, hvis Øie kommer til at skue ned i et svælgende Dyb, han bliver svimmel. Men hvad er Grunden, det er ligesaa meget hans Øie som Afgrunden; thi hvis han ikke havde stirret ned. Saaledes er Angest den Frihedens Svimlen, der opkommer, idet Aanden vil sætte Synthesen, og Friheden

nu skuer ned i sin egen Mulighed, og da griber Endeligheden at holde sig ved. I denne Svimlen segner Friheden. Videre kan Psychologien ikke komme og vil det ikke. I samme Dieblik er Alt forandret, og idet Friheden igjen reiser sig op, seer den, at den er skyldig. Imellem disse tvende Dieblikke ligger Springet, som ingen Videnskab har forklaret eller kan forklare. Den, der bliver skyldig i Angest, han bliver saa tvetydig skyldig som mulig. Angest er en qvindelig Afmagt, i hvilken Friheden daaner, psychologisk talt skeer altid Syndefaldet i Afmagt; men Angest er tillige det mest Selviske, og ingen concret Yttring af Friheden er saa selvisk som Muligheden af enhver Concretion. Dette er igjen det Overvældende, der bestemmer Individets tvetydige, sympathetiske og antipathetiske Forhold. I Angesten er Mulighedens selviske Uendelighed, der ikke frister som et Valg, men besværende ængster med sin søde Beængstelse.

I det senere Individ er Angesten mere reflekteret Dette kan udtrykkes saaledes, at det Intet, der er Angestens Gjenstand, ligesom mere og mere bliver til Noget. Vi sige ikke, at det virkelig bliver til Noget eller virkelig betyder Noget, vi sige ikke, at der nu istedetfor Intet skulde være at substituere Synden eller noget Andet; thi her gjælder det om det senere Individs Uskyldighed, hvad der gjælder om Adams; Alt dette er kun for Friheden, og er kun idet den Enkelte selv ved det qualitative Spring sætter Synden. Angestens Intet er da her en Complexus af Ahnelser, der reflektere sig i sig selv, blive Individet nærmere og nærmere, skjønt de væsentlig seet dog atter i Angesten betyde Intet; men vel at mærke ikke et Intet, som Individet Intet har at gjøre med, men et Intet, der levende communicerer med Uskyldighedens Uvidenhed. Denne Reflekterethed er en Prædisponeren, der, før Individet bliver skyldigt, dog væsentligt seet betyder Intet,

medens den, idet han ved det qualitative Spring blev skyldig, er den Forudsætning, i hvilken han gaaer ud over sig selv, fordi Synden forudsætter sig selv, naturligviis ikke før den er sat (dette er en Prædestination), men forudsætter sig, idet den er sat.)

Vi ville nu lidt nærmere overveie det Noget, hvilket Angestens Intet kan betyde i det senere Individ. I den psychologiske Overveielse gjælder det i Sandhed for Noget. Men den psychologiske Overveielse glemmer ikke, at dersom et Individ uden videre blev skyldigt ved dette Noget, saa er al Betragtning ophævet.

Dette Noget, hvilket da Arvesynden stricte sic dicta betyder, er

A. Følgen af Generations-Forholdet.

Det følger af sig selv, at her ikke skal være Tale om, hvad der kan beskæftige Læger, om Een fødes vanskabt o. s. v. Ei heller skal der være Tale om at tilveiebringe et Resultat ved tabellariske Oversigter. Det gjælder her som allevegne om, at Stemningen er den rigtige. Naar man saaledes lærer, at Hagel og Misvært maa tilskrives Djævelen, saa kan dette være meget velmeent, men væsentlig er det en Aandrighed, der svækker Begrebet af det Onde, og bringer en næsten spøgende Tone ind i det, ligesom det er æsthetisk spøgende, at sige den dumme Djævel. — Naar man saaledes i Begrebet „Tro" gjør det Historiske saa eensidigen gjældende, at man glemmer dens primitive Oprindelighed i Individet, da bliver den en endelig Smaalighed istedenfor en fri Uendelighed. Følgen deraf er, at man kan komme til at tale om Troen ligesom Jeronymus hos Holberg, der siger om Erasmus, at han har vildfarende Meninger i Troen, fordi han antager,

at Jorden er rund og ikke flad, hvilket den ene Generation efter den anden paa Bjerget havde troet. Paa den Maade kan man ogsaa blive vildfarende i Troen ved at gaae med Pludderhoser, naar alle Folk paa Bjerget gaae med snævre Beenklæder. — Naar man leverer statistiske Oversigter over Syndighedens Forhold, tegner Landkort over dem, hvor man ved Farver og Forhøininger strax hjælper Øiet til Overskuelse, da gjør man et Forsøg paa, at behandle Synden som en Naturmærkværdighed, der ikke er at hæve, men at beregne ligesom det atmosphæriske Tryk og Regnmængden; og den Middelstand, det Gjennemsnitstal, der resulterer, er i en ganske anden Forstand Nonsens end i hine reent empiriske Videnskaber. Det vilde dog blive et meget latterligt Abracadabra, om Een for Alvor vilde sige, at der i Gjennemsnit gik $3\frac{3}{8}$ Tomme Syndighed paa ethvert Menneske, eller at der i Languedoc gaaer kun $2\frac{1}{4}$, men i Bretagne $3\frac{7}{8}$. — Disse Exempler staae ligesaa lidet overflødige som de i Indledningen, da de ere hentede fra den Sphæres Omfang, indenfor hvilken det Følgende skal bevæge sig.

Ved Synden blev Sandseligheden Syndighed. Denne Sætning betyder et Dobbelt. Ved Synden bliver Sandseligheden Syndigheden, og ved Adam kom Synden ind i Verden. Disse Bestemmelser maae bestandigen holde hinanden Stangen; thi ellers udsiges der noget Usandt. Det nemlig, at Sandseligheden engang blev Syndighed er Generationens Historie, men at Sandseligheden bliver det, er Individets qualitative Spring.

Der blev (Cap. I. § 6) mindet om, at Evas Tilblivelse allerede billedligt præfigurerede Generations-Forholdets Følge. Hun betegnede paa en Maade det Deriverede. Det Deriverede er aldrig saa fuldkomment som det Oprinde-

lige*). Dog er Forskjellen her kun en quantitativ. Det senere Individ er væsentlig ligesaa oprindeligt som det første. Forskjellen er for alle senere Individer in pleno: Derivationen; men Derivationen kan igjen for den Enkelte betyde et Mere eller et Mindre.

Denne Qvindens Derivation indeholder tillige Forklaringen af, i hvilken Forstand hiin er svagere end Manden, Noget, der til alle Tider er blevet antaget, hvad enten det er en Pascha, der taler, eller en romantisk Ridder. Forskjellen er imidlertid dog ikke anderledes, end at Manden og Qvinden ere væsentligen lige trods Forskjelligheden. Udtrykket for Forskjellen er, at Angesten er mere reflekteret i Eva end i Adam. Dette har sin Grund i, at Qvinden er mere sandselig end Manden. Her er naturligviis ikke Tale om en empirisk Tilstand eller om et Gjennemsnitstal, men om Synthesens Forskjellighed. Naar der i den ene af Synthesens Dele er et Mere, saa vil som en Følge deraf, idet Aanden sætter sig, Adskillelsen kløfte sig dybere, og Angesten vil i Frihedens Mulighed have et større Spillerum. I Fortællingen i Genesis er det Eva, der forfører Adam. Deraf følger dog ingenlunde, at hendes Skyld er større end Adams, og endnu mindre, at Angesten er en Ufuldkommenhed, da dens Størrelse tvertimod er en Prophetie om Fuldkommenhedens.

Allerede her har Undersøgelsen seet, at Sandselighedens Forhold corresponderer med Angestens. Saasnart nu Generations-Forholdet viser sig, da er, hvad der blev sagt om Eva, blot en Antydning om hvad der er ethvert senere Individs Forhold til Adam, at idet Sandseligheden i Genera-

*) Dette gjælder naturligviis kun i Menneskeslægten, fordi Individet er bestemmet som Aand, i Dyrearter derimod er ethvert senere Exemplar ligesaa godt som det første, eller rettere sagt, det, her at være det første, betyder slet Intet.

tionen er bleven forøget, er ogsaa Angesten forøget. Generations-Forholdets Følge betyder da et Mere, saaledes, at intet Individ kommer ud af det, der er alle senere Individers Mere i Forhold til Adam, men heller aldrig til et saadant Mere, at han bliver væsentlig forskjellig fra Adam

Dog forinden vi gaae over til dette, vil jeg først lidt nærmere oplyse den Sætning, at Qvinden er mere sandselig end Manden og mere angest.

At Qvinden er mere sandselig end Manden, viser strax hendes legemlige Organisation. Nærmere at udføre det, er ikke min Sag; men er en Opgave for Physiologien Derimod skal jeg vise min Sætning paa en anden Maade, nemlig ved æsthetisk at føre hende ind under hendes ideale Synspunkt, hvilket er Skjønheden, mindende om, at den Omstændighed, at dette er hendes ideale Synspunkt, netop viser, at hun er mere sandselig end Manden. Dernæst skal jeg føre hende ethisk ind under hendes ideale Synspunkt, hvilket er Procreationen, mindende om, at den Omstændighed, at dette er hendes ideale Synspunkt, netop viser, at hun er mere sandselig end Manden.

Naar Skjønheden maa raade, da tilveiebringer den en Synthese, hvor Aanden er udelukket. Dette er Hemmeligheden i hele Græciteten. Forsaavidt er der en Tryghed, en stille Høitidelighed over den græske Skjønhed; men netop derfor er der ogsaa en Angest, som Grækeren vel ikke mærkede, uagtet hans plastiske Skjønhed bævede i den. Derfor er der en Sorgløshed i den græske Skjønhed, fordi Aanden er udelukket, men derfor er der ogsaa en uforklaret dyb Sorg. Derfor er Sandseligheden ikke Syndighed, men en uforklaret Gaade, der ængster; derfor er Naiveteten ledsaget af et uforklarligt Intet, som er Angestens.

Vel opfatter nu den græske Skjønhed Manden og Qvin-

den væsentlig paa den samme Maade, altsaa ikke aandeligt, men den gjør dog en Forskjel indenfor denne Lighed. Det Aandelige har sit Udtryk i Ansigtet. Ved den mandlige Skjønhed er dog Ansigtet og Udtrykket deri mere væsentlig end ved den qvindelige Skjønhed, om end det Plastiskes evige Ungdom bestandig forhindrer det dybere Aandelige fra at komme frem. Videre at udføre det, er ikke min Sag, kun vil jeg eftervise Forskjelligheden i en enkelt Antydning. Venus bliver væsentlig lige skjøn enten hun afbildes sovende, ja hun er maaskee netop skjønnest, og dog er det Sovende netop Udtrykket for Aandens Fraværelse. Deraf kommer det, at jo ældre og jo mere aandeligt udviklet Individualiteten er, desto mindre er Mennesket skjønt i Søvne, hvorimod Barnet er skjønnest i Søvne. Venus dukker op af Havet, og fremstilles i en hvilende Stilling, eller i en Stilling, der netop nedsætter Ansigtets Udtryk til det Uvæsentlige. Skal derimod en Apollo fremstilles, da gik det ikke an at lade ham sove, ligesaa lidet som en Jupiter. Apollo blev derved uskjøn, og Jupiter latterlig. Med Bacchus kunde der gjøres en Undtagelse, men han er i den græske Kunst netop Indifferentsen mellem mandlig og qvindelig Skjønhed, hvorfor hans Former ogsaa ere qvindelige. Ved en Ganymed derimod er dog allerede Udtrykket i Ansigtet mere væsentligt.

Da Skjønheden blev en anden, gjentager i Romantiken dog Forskjelligheden sig igjen indenfor den væsentlige Lighed. Medens Aandens Historie (og dette er netop Aandens Hemmelighed, at den altid har Historie) tør præge sig i Mandens Aasyn, saaledes at man glemmer Alt, naar blot dens Skrift er tydelig og ædel, saa vil Qvinden virke paa en anden Maade som Totalitet, om end Ansigtet har faaet en større Betydning end i Classiciteten. Udtrykket maa nemlig være en Totalitet, der ingen Historie har. Derfor er Taushed

ikke blot Qvindens høieste Viisdom, men ogsaa hendes høieste Skjønhed.

Ethisk betragtet culminerer Qvinden i Procreationen. Derfor siger Skriften, at hendes Attraa skal være til Manden. Vel er nemlig ogsaa Mandens Attraa til hende, men hans Liv culminerer ikke i denne Attraa, uden hans Liv enten er daarligt eller fortabt. Men dette, at Qvinden heri culminerer, viser netop, at hun er mere sandselig.

Qvinden er mere angest end Manden. Dette ligger nu ikke i, at hun har mindre physisk Kraft o. s. v., thi den Art Angest er her slet ikke Tale om; men det ligger i, at hun er mere sandselig, og dog væsentlig er aandelig bestemmet ligesom Manden. Hvad man derfor ofte har talt om, at hun er det svagere Kjøn, er mig meget ligegyldigt; thi derfor kunde hun gjerne være mindre angest end Manden. Angest er her bestandig at tage i Retning af Frihed. Naar da Historien i Genesis stik imod al Analogie lader Qvinden forføre Manden, saa er det dog ved nærmere Overveielse aldeles i sin Orden; thi hiin Forførelse er netop en qvindelig Forførelse, da Adam dog egentlig kun igjennem Eva bliver forført af Slangen. Naar der ellers er Tale om Forførelse, da hævder Sprogbrug (bedaare, besnakke o. s. v.) altid Manden Superioriteten.

Hvad der da kan antages at være anerkjendt i al Erfaring, det vil jeg blot vise ved en experimenterende Iagttagelse. Naar jeg tænker mig en ung uskyldig Pige, og nu lader en Mand fæste et attraaende Blik paa hende, da bliver hun angest. Forøvrigt kan hun blive indigneret o. s. v., men først bliver hun angest. Tænker jeg mig derimod en Qvinde fæste et attraaende Blik paa et uskyldigt ungt Menneske, da vil hans Stemning ikke være Angest, men i det

Høieste en med Modbydelighed blandet Undseelse, netop fordi han mere er bestemt som Aand.

Ved Adams Synd kom Syndigheden ind i Verden, og Sexualiteten, og denne kom til at betyde Syndigheden for ham. Det Sexuelle blev sat. Der er i Verden baade skriftligt og mundtligt ført megen Passiar angaaende Naiveteten. Kun Uskyldigheden er imidlertid naiv, men den er ogsaa uvidende. Saasnart det Sexuelle er bragt til Bevidsthed, er det Tankeløshed, Affektation, og stundom hvad værre er, et Skjul for Lysten at ville tale om Naivetet. Men fordi Mennesket ikke mere er naivt, deraf følger ingenlunde, at han synder. Det er kun disse fade Leflerier, der forlokke Menneskene, netop ved at drage Opmærksomheden bort fra det Sande, fra det Sædelige.

Det hele Spørgsmaal om det Sexuelles Betydning, og dets Betydning i de enkelte Sphærer, er unegtelig hidindtil ringe nok besvaret, og fremfor Alt saare sjeldent besvaret i den rette Stemning. At sige Vittigheder derom er en fattig Kunst, at advare, er ikke vanskeligt, at prædike derom saaledes, at man udelader Vanskeligheden, er ikke heller svært; men at tale ret menneskeligt derom er en Kunst. At lade Skuepladsen og Prædikestolen overtage sig Besvarelsen, saaledes, at den ene generer sig for at sige, hvad den anden siger, og af denne Grund den enes Forklaring bliver himmelskrigende forskjellig fra den anden, er jo egentlig at opgive Alt, og paalægge Menneskene den tunge Byrde, som man selv ikke løfter med en Finger, at finde Meningen i begge Forklaringer, medens de respektive Lærere bestandig kun foredrage den ene. Denne Mislighed vilde man for længe siden have bemærket, hvis ikke Menneskene i disse Tider havde perfectioneret sig i Tankeløshed i at forspilde det saa skjønt anlagte Liv, og i Tankeløshed til støiende at være med, naar

der er Snak om en eller anden storartet, uhyre Idee, til hvis Udførelse de forene sig i urokkelig Tro paa Foreningens Magt, om denne Tro end er ligesaa vidunderlig som hiin Øltappers, der udsolgte sit Øl een Skilling under Indkjøbsprisen, og dog regnede paa Vinding; „thi det er Mængden, der skal gjøre det". Da dette forholder sig saaledes, skal det ikke forundre mig, om Ingen i disse Tider agter paa en saadan Overveielse Men dette veed jeg, at dersom Socrates nu levede, da vilde han tænke over Sligt, om han end gjorde det bedre eller at jeg saa skal sige guddommeligere end hvad jeg formaaer, og jeg er overbeviist om, at han havde sagt til mig: O! Kjære, deri handler Du retteligen, at Du tænker over saadanne Ting, som vel ere værd at overveie; ja! man kan sidde hele Nætter samtalende, og dog aldrig blive færdig med at udgrunde Menneskenaturens Vidunderlighed. Og denne Forvisning er mig uendelig meget mere værd end hele Samtidens Bravo; thi hiin Forvisning gjør min Sjel urokkelig, Bifaldet vilde gjøre den tvivlsom.

Det Sexuelle som saadant er ikke det Syndige. Den egentlige Uvidenhed derom, naar dette dog skal være væsentligt tilstede, er kun forbeholdt Dyret, som derfor er trælbundet i Instinctets Blindhed og gaaer iblinde. En Uvidenhed, men som tillige er en Uvidenhed om hvad der ikke er, er Barnets. Uskyldigheden er en Viden, som betyder Uvidenhed. Dens Forskjel fra den sædelige Uvidenhed viser sig let, fordi hiin er bestemmet i Retning af en Viden. Med Uvidenheden begynder en Viden, hvis første Bestemmelse er Uvidenhed. Dette er Begrebet af Blufærdighed (Schaam). I Blufærdigheden er der en Angest, fordi Aanden er bestemmet i Yderspidsen af Synthesens Differents saaledes, at Aanden ikke blot er bestemmet som Legeme, men som Legeme med den generiske Differents. Dog er Blufærdigheden vel en Viden

om den generiske Differents, men ikke som et Forhold til en generisk Differents, det vil sige, Driften er ikke som saadan tilstede. Blufærdighedens egentlige Betydning er, at Aanden ligesom ikke kan vedkjende sig Yderspidsen af Synthesen. Derfor er Blufærdighedens Angest saa uhyre tvetydig. Der er ikke Spor af sandselig Lyst, og dog er der en Skamfuldhed, hvorover? over Intet. Og dog kan Individet døe af Skam, og saaret Blufærdighed er den dybeste Smerte, fordi den er den uforklarligste af alle. Derfor kan Blufærdighedens Angest vaagne ved sig selv. Dog gjælder det naturligviis her om, at det ikke er Lysten, der vil spille denne Rolle. Et Exempel paa det Sidste findes i et Eventyr af Fr. Schlegel. (Sämmtliche Werke 7de Bd. p. 15 i Historien om Merlin).

I Blufærdigheden er den generiske Differents sat, men ikke i Forhold til sit Andet. Dette skeer i Driften. Men da Driften ikke er Instinkt eller blot Instinkt, har den eo ipso et τελος, hvilket er Propagationen, medens det Hvilende er Elskoven, det reent Erotiske. Aanden er endnu bestandig ikke sat med. Saasnart den sættes, ikke blot som constituerende Synthesen, men som Aand, saa er det Erotiske forbi. Det høieste hedenske Udtryk derfor er, at det Erotiske er det Comiske. Dette maa naturligviis ikke tages i den Forstand, hvori en Vellystning kan mene, at det Erotiske er det Comiske og et Stof for hans geile Vittighed, men det er Intelligentsens Kraft og Overvægt, der neutraliserer baade det Erotiske, og det sædelige Forhold dertil i Aandens Indifferents. Dette har en meget dyb Grund. Angesten i Blufærdigheden laae i, at Aanden følte sig fremmed, nu har Aanden aldeles seiret og seer det Sexuelle som det Fremmede og som det Comiske. Denne Aandens Frihed kunde Blufærdigheden naturligviis ikke have. Det Sexuelle er Udtrykket for hiin uhyre Modsigelse (Wiederspruch), at den udødelige Aand er bestem-

met som genus. Denne Modsigelse yttrer sig som den dybe Schaam, der skjuler derover og ikke tør forstaae det. I det Erotiske forstaaes denne Modsigelse i Skjønheden; thi Skjønheden er netop Eenheden af det Sjelelige og det Legemlige. Men denne Modsigelse, som det Erotiske forklarer i Skjønheden, er for Aanden paa eengang Skjønheden og det Comiske. Aandens Udtryk for det Comiske er derfor, at det paa eengang er det Skjønne og det Comiske. Her er ingen sandselig Reflex hen paa det Erotiske; thi dette er Vellyst, og Individet ligger i saa Fald langt under det Erotiskes Skjønhed; men det er Aandens Modenhed. Dette har naturligviis kun meget faa Mennesker forstaaet i sin Reenhed. Socrates har dog gjort det. Naar derfor Xenophon lader ham have sagt, at man skal elske de stygge Qvinder, saa bliver dette Udsagn som Alt ved Xenophons Hjælp til et modbydeligt borneret Philisterie, der mindst af Alt ligner Socrates. Meningen er den, at han har sat det Erotiske i Indifferents, og Modsigelsen, der ligger til Grund for det Comiske, udtrykker han rigtigen i den tilsvarende ironiske Modsigelse, at man skal elske de Stygge*). Dog forekommer en saadan

---

*) Saaledes maa det ogsaa forstaaes, som Socrates taler om Kysset til Critobulus. At Socrates umuligen har kunnet for Alvor tale saa pathetisk om Kyssets Farlighed, troer jeg maa være indlysende for Enhver, samt at han intet ængsteligt Mæhæ var, der ikke turde see til en Qvinde. Vel betyder Kysset i de sydligere Lande og hos de mere lidenskabelige Nationer noget Mere end her i Norden (herom kan man eftersee Puteanus i et Brev til Joh. Bapt. Saccum: nesciunt nostræ virgines ullum libidinis rudimentum oculis aut osculis inesse, ideoque fruuntur. Vestræ sciunt. cfr. Kempius dissertatio de osculis efter Bayle), men desuagtet ligner det ikke Socrates hverken som Ironiker eller Moralist at tale saaledes. Naar man nemlig slaaer for Stort paa som Moralist, saa vækker man Lysten, og frister Lærlingen til næsten mod sin Villie at blive ironisk mod Læreren. Socrates's Forhold til

Opfattelse meget sjeldent i sin ophøiede Reenhed. Der skal et mærkeligt Sammenspil af en lykkelig historisk Udvikling og oprindelig Begavethed til; er der nogen nok saa fjern Indsigelse mulig, da er Opfattelsen modbydelig, og Affektation.

I Christendommen har det Religieuse suspenderet det Erotiske, ikke blot ved en ethisk Misforstaaelse som det Syndige, men som det Indifferente, fordi der i Aand ingen Forskjel er paa Mand eller Qvinde. Her er det Erotiske ikke ironisk neutraliseret, men suspenderet, fordi det er Christendommens Tendents at føre Aanden videre. Idet i Blufærdigheden Aanden bliver angest og sky for at iføre sig den generiske Differents, springer Individualiteten pludselig af, og istedenfor ethisk at gjennemtrænge den, griber den en Forklaring fra Aandens høieste Sphære. Dette er een Side af Klosterbetragtningen, hvad enten denne nu nærmere bestemtes som ethisk Rigorisme eller som overveiende Contemplation*).

Aspasia viser det Samme. Hende omgikkes han, ganske ubekymret om det tvetydige Liv, hun førte. Hende ønskede han blot at lære af (Athenæus), og dertil synes hun ogsaa at have havt Talent, da det jo fortælles, at Mændene toge deres Hustruer med til Aspasia blot for at lære af hende. Saasnart derimod Aspasia havde villet virke ved sin Deilighed paa ham, saa havde formodentlig Socrates forklaret hende, at man bør elske de Stygge, og at hun aldeles ikke skulde yderligere anstrænge sin Ynde, da han til sin Hensigts Opnaaelse havde nok i Xantippe. (Cfr. Xenophons Fortælling om Socrates Anskuelse af sit Forhold til Xantippe.) — Da det destværre atter og atter gjentager sig, at man med forudfattet Mening gaaer til Læsningen af Alt, saa er det jo intet Under, at Enhver har en bestemt Forestilling om, at en Cyniker er et næsten udsvævende Menneske. Dog turde det være muligt netop her ogsaa at finde et Exempel paa hiin Opfattelse af det Erotiske som det Comiske

*) Hvor besynderligt det end kan forekomme Den, der ikke er vant til dristigere at betragte Phænomenerne, der er dog en

Som da i Blufærdigheden Angesten er sat, saa er den tilstede i al erotisk Nydelse, ikke fordi denne er syndig, ingenlunde, hvorfor det heller ikke hjælper om Præsten ti Gange velsigner Parret. Selv naar det Erotiske udtrykker sig saa skjønt og reent og sædeligt som det er mueligt, uforstyrret i sin Glæde af nogen vellystig Reflexion, er Angesten dog tilstede, ikke imidlertid forstyrrende, men som et Moment med.

Det er i denne Henseende saare vanskeligt at anstille Iagttagelser. Fornemlig maa man her bruge den Forsigtighed, som Lægerne bruge, aldrig at iagttage Pulsen uden saaledes, at de sikkre sig mod at føle deres egen istedenfor Patientens, saaledes maa man her vogte sig for, at den Bevægelse, man opdager, ikke er den Urolighed, der er Iagttagerens for hans Iagttagelse. Imidlertid staaer det dog fast, at alle Digtere beskrive Elskoven, hvor reen og uskyldig den end fremstilles, saaledes, at de sætte Angesten med i den Nærmere at forfølge dette er en Æsthetikers Sag. Men hvorfor denne Angest? Fordi i det Erotiskes Culmination kan Aanden ikke være med. Jeg vil tale som en Græker. Aanden er vel tilstede; thi det er den, der constituerer Synthesen, men den kan ikke udtrykke sig i det Erotiske, den føler sig fremmed. Den siger ligesom til det Erotiske: Kjære! her kan jeg ikke være Trediemand, derfor vil jeg skjule mig saa længe. Men dette er netop Angesten, og dette er netop tillige Blufærdigheden; thi det er en stor Dumhed at antage, at Kirkens Vielse eller at Mandens Troskab i, at holde sig til sin Hustru alene, er nok. Der er mangt et Ægteskab profaneret, skjøndt det ikke skete ved en Fremmed. Men naar

---

fuldkommen Analogie mellem Socrates's ironiske Opfattelse af det Erotiske som det Comiske, og en Munks Forhold til mulieres subintroductæ. Misbrugen tilkommer naturligviis kun dem, der have Sands for Misbrugen.

det Erotiske er reent og uskyldigt og skjønt, saa er denne Angest venlig og mild, og derfor have Digterne Ret i at tale om den søde Beængstelse. Det følger imidlertid af sig selv, at Angesten er større hos Qvinden end hos Manden.

Lad os nu vende tilbage til vort Foregaaende, til Generations-Forholdets Følge i Individet, hvilken er det Mere, som ethvert senere Individ har i Forhold til Adam. I Conceptionens Øieblik er Aanden længst borte og derfor Angesten størst. I denne Angest bliver det nye Individ til. I Fødselens Øieblik culminerer Angesten anden Gang i Qvinden, og i dette Øieblik kommer det nye Individ til Verden. At en Fødende er angest, er bekjendt nok. Physiologien har sin Forklaring, Psychologien maa ogsaa have sin. Som fødende er Qvinden atter i Yderligheden af Synthesens ene Extrem, derfor skjælver Aanden; thi den har i dette Øieblik ikke sin Opgave, den er ligesom suspenderet. Angesten er imidlertid et Udtryk for den menneskelige Naturs Fuldkommenhed, og det er derfor kun hos lavere Folkeslag, at man finder Analogien til Dyrets lette Fødsel.

Men jo mere Angest, jo mere Sandselighed. Det procreerede Individ er mere sandseligt end det oprindelige, og dette Mere er Generationens almindelige Mere for ethvert senere Individ i Forhold til Adam

Men det for ethvert senere Individ Mere af Angest og Sandselighed i Forhold til Adam kan naturligviis igjen i det enkelte Individ betyde et Mere og Mindre. Her ligge Differentser, som i Sandhed ere saa forfærdelige, at vistnok Ingen vover sig til i dybere Forstand ɔ: med ægte menneskelig Sympathie at tænke derover, uden at han med en Urokkelighed, som Intet kan bringe til at zittre, er forvisset om, at der aldrig i Verden er fundet eller skal findes et saadant Mere, at det ved en simpel Overgang forvandler det Quan-

titative til det Qualitative. Hvad Skriften lærer, at Gud hjemsøger Fædrenes Brøde paa Børnene i 3die og 4de Led, det forkynder Livet høirøstet nok. At ville snakke sig fra det Forfærdelige ved den Forklaring, at hiint Udsagn er en jødisk Lære, hjælper Intet. Christendommen har aldrig vedkjendt sig at privilegere hvert enkelt Individ til i udvortes Forstand at begynde forfra. Ethvert Individ begynder i en historisk Nexus og Naturens Consequentser gjælde endnu som nogensinde. Kun deri er Forskjellen, at Christendommen lærer, at opløfte sig over hiint Mere, og dømmer den, som ikke gjør det, at han ikke vil det.

Netop fordi Sandseligheden her er bestemmet som et Mere, bliver Aandens Angest, idet den skal overtage den, en større. Som Maximum ligger her det Forfærdelige, at Angest for Synden frembringer Synden. Lader man den onde Begjerlighed, Concupiscentsen o. s. v. være Individet medfødt, saa faaer man ikke Tvetydigheden, i hvilken Individet baade bliver skyldigt og uskyldigt. I Angestens Afmagt segner Individet, men netop derfor er han baade skyldig og uskyldig.

Detaillerede Exempler paa dette uendeligt fluctuerende Mere og Mindre vil jeg her ikke anføre. Naar disse skulle have nogen Betydning kræve de en vidtløftig og omhyggelig æsthetisk-psychologisk Udførelse.

B. Følgen af det historiske Forhold

Skulde jeg her i een eneste Sætning udtrykke det Mere, der er for ethvert senere Individ i Forhold til Adam, da vilde jeg sige det er: at Sandseligheden kan betyde Syndighed, det vil sige, denne dunkle Viden derom, samt en dunkel Viden om hvad Synden forøvrigt kan betyde, samt en misforstaaet historisk Tilegnelse af det Historiske de te fabula narratur, hvorved Pointen, den individuelle Oprindelighed

udelades, og Individet uden videre forvexler sig selv med Slægten og dens Historie. Vi sige ikke, at Sandselighed er Syndighed, men at Synden gjør den dertil. Naar vi nu tænke os det senere Individ, da har ethvert saadant en historisk Omgivelse, i hvilken det kan vise sig, at Sandseligheden kan betyde Syndighed. For Individet selv betyder den det ikke, men denne Viden giver Angesten et Mere. Aanden er da ikke blot sat i Forhold til Sandselighedens Modsætning, men til Syndighedens. Det følger af sig selv, at det uskyldige Individ endnu ikke forstaaer denne Viden; thi den forstaaes først qualitativt, men denne Viden er dog igjen en ny Mulighed, saaledes at Friheden i sin Mulighed forholdende sig til det Sandselige bliver en mere Angest.

At dette almindelige Mere for det enkelte Individ kan betyde et Mere og et Mindre følger af sig selv. Saaledes for strax at gjøre opmærksom paa en storartet Differents. Efterat Christendommen er kommen ind i Verden og Forløsningen sat, er der kastet et Modsætningens Lys over Sandseligheden, som ikke var i Hedenskabet, og som netop tjener til at bestyrke den Sætning, at Sandselighed er Syndighed.

Indenfor den christelige Differents kan igjen hiint Mere betyde et Mere og Mindre. Dette ligger i det enkelte uskyldige Individs Forhold til den historiske Omgivelse. I denne Henseende kan det Forskjelligste fremkalde det Samme. Frihedens Mulighed forkynder sig i Angesten. Nu kan en Advarsel lade Individet segne i Angesten (man erindre, at jeg bestandig taler blot psychologisk, og aldrig ophæver det qualitative Spring), og det uagtet Advarselen naturligviis var beregnet lige paa det Modsatte. Synet af det Syndige kan frelse eet Individ og styrte et andet. En Spøg kan virke det Samme som Alvor og omvendt. Tale og Taushed kan frembringe den modsatte Virkning af den, der tilsigtes. I denne Hen-

seende er der ingen Grændse, og derfor seer man her igjen Rigtigheden af Bestemmelsen, at det er et qvantitativt Mere eller Mindre; thi det Quantitative er jo netop den uendelige Grændse.

Nærmere at udføre dette ved experimenterende Iagttagelse vil jeg ikke her, da det sinker. Livet er imidlertid rigt nok, naar man blot forstaaer at see; man behøver ikke at reise til Paris og London, — og det hjælper ikke, naar man ikke kan see.

Angesten har forøvrigt her igjen den samme Tvetydighed som altid. Paa dette Punkt kan fremkomme et Maximum, der svarer til hiint foregaaende, at Individet i Angest for Synden frembringer Synden, det nemlig, at Individet, i Angest ikke for at blive skyldigt men for at ansees skyldigt, bliver skyldigt.

Det høieste Mere forøvrigt i denne Retning er, at et Individ fra sin tidligste Opvaagnen er stillet og paavirket saaledes, at Sandselighed for ham er bleven identisk med Syndighed, og dette høieste Mere vil vise sig i Collisionens piinligste Skikkelse, naar han i den ganske Omverden aldeles intet Tilhold finder. Føies nu til dette høieste Mere den Forverling, at Individet forverler sig selv med sin historiske Viden om Syndigheden, og i Angestens Blegnen udenvidere subsumerer sig selv qua Individ under samme Kategori forglemmende Frihedens: dersom Du gjør ligesaa, — da er det høieste Mere tilstede.

Hvad her saa kortelig er blevet antydet, at der skal en temmelig riig Erfaring til for at forstaae, at der er sagt Meget og bestemt og tydeligt, har ofte nok været Gjenstand for Overveielse. Denne Overveielse kalder man i Almindelighed: om Exemplets Magt. Der er unegteligt, om ikke just i disse sidste superphilosophiske Tider, sagt saare meget Godt derom, men ofte mangler dog den psychologiske Mel-

lembestemmelse, hvorledes det gaaer til, at Exemplet virker. Desuden behandler man stundom Sagen i disse Sphærer lidt for sorgløst og mærker ikke, at et eneste lille Misgreb i den mindste Detail er istand til at forvirre Livets uhyre Regnskab. Den psychologiske Opmærksomhed fæster sig udelukkende paa det enkelte Phænomen, og har ikke paa samme Tid sine evige Kategorier færdige, og er ikke varsom nok med at frelse Menneskeheden ved at frelse hvert enkelt Individ, hvor meget det end skal koste, ind i Slægten. Exemplet skal have virket paa Barnet. Man lader Barnet være ret en lille Engel, men den fordærvede Omgivelse styrtede det i Fordærvelse. Man bliver ved at fortælle og at fortælle, hvor slet Omgivelsen var — og saa, saa bliver Barnet fordærvet. Men skeer dette ved en simpel quantitativ Proces, saa er ethvert Begreb hævet. Dette er man ikke opmærksom paa. Man lader Barnet være fra Grunden af saa vanartet, at det slet ingen Gavn har af det gode Exempel. Man passe dog vel paa, at dette Barn ikke bliver saa vanartet, at det faaer Magt til, ei blot at gjøre Nar ad sine Forældre, men ad al menneskelig Tale og Tanke, ligesom en rana paradoxa spotter og trodser Naturforskernes Anordning af Frøerne. Der gives mange Mennesker, der vel forstaae at betragte det Enkelte, men ikke formaae paa samme Tid at have det Totale in mente; men enhver saadan Betragtning, om den end i andre Henseender er fortjenstfuld, kan dog kun afstedkomme Forvirring. — Eller Barnet var som Børn er flest, hverken godt eller ondt, men saa kom det i godt Selskab og blev godt, eller i slet Selskab og blev slet. Mellembestemmelser! Mellembestemmelser! Man tilveiebringe en Mellembestemmelse, der har den Tvetydighed, der redder Tanken (og uden dette er jo Barnets Frelse en Illusion), at Barnet, i hvorledes det end var, kan blive baade skyldigt og uskyldigt. Har man

ikke Mellembestemmelser prompte og tydelige, saa er Begreberne Arvesynd, Synd, Slægt, Individ tabte, og Barnet med.

Sandseligheden er da ikke Syndigheden, men idet Synden blev sat og idet den bliver sat, gjør den Sandselighed til Syndighed. At Syndigheden nu tillige betyder noget Andet, følger af sig selv. Men hvad Synden videre har at betyde have vi Intet med at gjøre her, hvor det gjælder om psychologisk at fordybe sig i den Tilstand, der gaaer forud for Synden og psychologisk talt prædisponerer mere eller mindre.

Ved at spise af Kundskabens Frugt kom Differentsen mellem Godt og Ondt ind, men tillige den sexuelle Forskjellighed som Drift. Hvorledes dette gik til, kan ingen Videnskab forklare. Psychologien kommer nærmest og forklarer den sidste Approximation, hvilken er Frihedens Visen-sig-for-sig-selv i Mulighedens Angest, eller i Mulighedens Intet, eller i Angestens Intet. Dersom Angestens Gjenstand er et Noget, faae vi intet Spring, men en quantitativ Overgang. Det senere Individ har et Mere i Forhold til Adam, og igjen et Mere eller Mindre i Forhold til andre Individer, men desuagtet gjælder det væsentligen, at Angestens Gjenstand er et Intet. Er dens Gjenstand et saadant Noget, at det væsentligen seet ɔ: seet i Retning af Frihed betyder Noget, saa faae vi ikke et Spring, men en quantitativ Overgang, der forvirrer ethvert Begreb. Selv naar jeg siger, at for et Individ før Springet Sandseligheden er sat som Syndighed, saa gjælder det dog, at den ikke væsentligen er sat saaledes, thi væsentligen sætter og forstaaer han det ikke. Selv naar jeg siger, at der i det procreerede Individ er sat

et Mere af Sandselighed, saa er dette dog i Retning af Springet et ugyldigt Mere.

Har nu Videnskaben nogen anden psychologisk Mellembestemmelse, der har den dogmatiske og ethiske og psychologiske Fordeel, som Angesten har, da foretrække man den.

At forøvrigt det her Udviklede ypperligt lader sig bringe i Overensstemmelse med den Forklaring, man almindeligen giver af Synden, at den er det Selviske, indsees let. Men naar man fordyber sig i denne Bestemmelse, da indlader man sig slet ikke paa at forklare den foregaaende psychologiske Vanskelighed, ligesom man ogsaa bestemmer Synden altfor pneumatisk, og ikke tilstrækkelig paaagter, at Synden ved at sættes sætter ligesaa meget en sandselig som en aandelig Consequents.

Naar man nu i den nyere Videnskab ofte nok har forklaret Synden som det Selviske, da er det ubegribeligt, at man ikke har indseet, at netop heri ligger Umuligheden af, at dens Forklaring kan finde Plads i nogen Videnskab; thi det Selviske er netop det Enkelte, og hvad dette betyder, kan kun den Enkelte vide som den Enkelte, da det seet under almindelige Kategorier kan betyde Alt saaledes, at dette Alt slet Intet betyder. Bestemmelsen, at Synden er det Selviske, kan derfor være meget rigtig, netop naar man tillige fastholder, at den videnskabeligt talt er saa indholdsløs, at den betyder slet Intet. Endelig er der i denne Bestemmelse: det Selviske ikke taget Hensyn til Distinctionen Synd og Arvesynd, samt til i hvilken Forstand den ene forklarer den anden, Synden Arvesynden og Arvesynden Synden.

Saasnart man videnskabeligt vil tale om dette Selviske, opløser Alt sig i Tautologie, eller man bliver aandrig, hvorved Alt forvirres. Hvo har glemt, at Naturphilosophien fandt dette Selviske i hele Skabningen, fandt det i Stjernernes

Bevægelse, der bestandig dog bandtes i Lydighed under Universets Lov; at det Centrifugale i Naturen var det Selviske. Naar man først har bragt et Begreb saa vidt, da kan dette gjerne gaae hen at lægge sig, for om mulig at sove Rusen ud og blive ædru igjen. I denne Henseende har vor Tid været utrættelig med at faae enhver Ting til at betyde Alt. Hvor flinkt og ufortrødent seer man ikke stundom en- eller anden aandrig Mystagog prostituere en heel Mythologie, for at faae hver enkelt Mythe til ved hans Falkeblik at blive en Caprice paa hans Mundharpe? Seer man ikke stundom en heel christelig Terminologie vanarte indtil Fortabelse ved en eller anden Speculants pretentionsfulde Behandling?

Naar man ikke først tydeliggjør sig, hvad Selv betyder, saa nytter det kun lidet at udsige om Synden, at den er det Selviske. Men „Selv", betyder netop Modsigelsen af, at det Almene er sat som det Enkelte. Først naar Begrebet af det Enkelte er givet, først da er der Tale om det Selviske, men uagtet der har levet talløse Millioner af saadanne Selv'er, saa kan ingen Videnskab sige, hvad det er, uden igjen at udsige det ganske almindeligt*). Og dette er Livets Vid-

*) Dette er vel værd nærmere at betænke; thi netop paa dette Punkt maa det vise sig, hvorvidt det nyere Princip, at Tænken og Væren er eet, strækker, naar man ikke fortrædiger det ved utidige og tildeels dumme Misforstaaelser, men paa den anden Side heller ikke ønsker at have et høieste Princip, der forbinder til Tankeløshed. Kun det Almene er derved, at det tænkes og lader sig tænke (ikke blot experimenterende; thi hvad kan man ikke tænke) og er som det lader sig tænke. Pointen i det Enkelte er netop dets negative Sig-Forholden til det Almene, dets Frastøden, men saasnart den tænkes bort, er det hævet, og saasnart den tænkes er den forvandlet, saaledes, at man enten ikke tænker den, men kun indbilder sig det, eller tænker den, og blot indbilder sig, at den er tagen med i Tænkningen.

underlighed, at ethvert Menneske, der agter paa sig selv, veed, hvad ingen Videnskab veed, da han veed, hvo han selv er, og dette er det Dybsindige i hiin græske Sætning γνῶθι σαυτον *), som man nu længe nok har forstaaet tydsk om den rene Selvbevidsthed, Idealismens Luftighed. Det er vel paa den høie Tid, at man søger at forstaae den græsk, og da igjen at forstaae den saaledes, som Grækerne vilde have forstaaet den, hvis de havde havt christelige Forudsætninger. Men det egentlige „Selv" er først sat i det qualitative Spring. I Tilstanden før kan der ikke være Tale derom. Naar man derfor vil forklare Synden af det Selviske, da vikler man sig ind i Utydeligheder, da det tvertimod er ved Synden og i Synden, at det Selviske vorder. Skal det siges, at det Selviske var Anledningen til Adams Synd, saa er denne Forklaring en Leeg, i hvilken Fortolkeren selv finder hvad han selv først har skjult. Skal det siges, at det Selviske bevirkede Adams Synd, da er Mellemtilstanden oversprunget, og Forklaringen har sikkret sig en mistænkelig Lethed. Dertil kommer, at man Intet faaer at vide om det Sexuelles Betydning. Her er jeg paa mit gamle Punkt. Det Sexuelle er ikke Syndigheden, men dersom, at jeg et Øieblik skal tale accommodationsviis og daarligen, Adam ikke havde syndet, saa var det Sexuelle aldrig blevet til som Drift. En fuldkom-

---

*) Den latinske Sætning unum noris omnes udtrykker letsindigen det Samme, og udtrykker virkelig det Samme, naar man ved unum forstaaer Betragteren selv, og nu ikke nysgjerrigt speider efter omnes, men alvorligt fastholder den Ene, der virkelig er alle. Dette troe Menneskene i Almindelighed ikke, og mene endog, at det er for stolt; Grunden er vel snarere den, at de ere for feige og magelige til at vove at forstaae og erhverve Forstaaelsen af den sande Stolthed.

men Aand lader sig ikke tænke sexuelt bestemmet. Dette er i Harmonie med Kirkens Lære om Opstandelsens Beskaffenhed, i Harmonie med de kirkelige Forestillinger om Engle, i Harmonie med de dogmatiske Bestemmelser i Retning af Christi Person. Medens saaledes, for blot at henkaste en Antydning, Christus forsøges i alle menneskelige Prøvelser, nævnes der aldrig nogen Fristelse i denne Retning, hvilket netop lader sig forklare deraf, at han bestod i alle Fristelser.

Sandseligheden er ikke Syndighed. Sandseligheden i Uskyldigheden er ikke Syndigheden, og dog er Sandseligheden der, Adam har jo behøvet Mad og Drikke o. s. v. Den generiske Differents er sat i Uskyldigheden, men er ikke sat som saadan. Først i det Øieblik Synden bliver sat, bliver ogsaa den generiske Differents sat som Drift.

Her som allevegne maa jeg frabede mig enhver misforstaaende Consequents, som om det f. Ex nu skulde blive den sande Opgave at abstrahere fra ɔ: i udvortes Forstand at tilintetgjøre det Sexuelle. Naar eengang det Sexuelle er sat som Synthesens Yderste, da gavner al Abstraktion til Intet. Opgaven er naturligviis at vinde det ind i Aandens Bestemmelse. (Her ligge alle de sædelige Problemer af det Erotiske.) Realisationen heraf er den Kjærligheds Seier i et Menneske, i hvilken Aanden har seiret saaledes, at det Sexuelle er glemt og kun erindret i Glemsel. Naar dette er skeet, da er Sandseligheden forklaret i Aand, og Angesten udjaget.

Vil man nu sammenligne denne Anskuelse, som man kalde christelig eller hvad man vil, med den græske, da troer jeg, at der er vundet Mere end der er tabt. Vel er der nemlig tabt en Deel af den veemodige erotiske Heiterkeit, men der er ogsaa vundet en Bestemmelse af Aand, som Græ-

citeten ikke kjender. De Eneste, der i Sandhed tabe, ere de Mange, der endnu bestandig leve hen, som var det 6000 Aar siden, at Synden kom ind i Verden, som var den et Curiosum, der ikke vedkom dem; thi de vinde ikke den græske Heiterkeit, der netop ikke lader sig vinde, men kun tabes, og de vinde heller ikke Aandens evige Bestemmelse.

Caput III.

Angest som den Synds Følge, hvilken er Syndsbevidsthedens Udeblivelse.

Det blev i de tvende foregaaende Capitler bestandig fastholdt, at Mennesket er en Synthese af Sjel og Legeme, der constitueres og bæres af Aand. Angesten var, at jeg skal bruge et nyt Udtryk, der siger det Samme, som der sagdes i det Foregaaende, og som tillige peger hen til det Følgende, Angesten var Dieblikket i det individuelle Liv.

Der er en Kategorie, som bestandig bruges i den nyere Philosophie i logiske ikke minore end i historisk-philosophiske Undersøgelser, det er: Overgangen. Nærmere Forklaring faaer man dog aldrig. Man benytter den frisk væk, og medens Hegel og den hegelske Skole fik Verden til at studse over den store Tanke, Philosophiens forudsætningsløse Begynden, eller at forud for Philosophien maa der ikke gaae Andet end den fuldkomne Forudsætningsløshed af Alt, generer man sig ingenlunde ved at benytte Overgangen, Negationen, Mediationen ɔ: Bevægelses-Principerne i den hegelske Tænken saaledes, at disse ikke tillige finde deres Plads i den systematiske Fremadskriden. Naar dette ikke er en Forudsætning, veed jeg ikke hvad Forudsætning er; thi at benytte Noget, som man intetsteds forklarer, er jo at forudsætte det. Systemet skulde have den vidunderlige Gjennemsigtighed og Indadskuen, at det omphalo-psychitisk urokkeligt skuede paa det centrale Intet saa

længe, til Alt forklarede sig, og dets hele Indhold blev til ved sig selv. Denne indadvendte Offentlighed var jo Systemets. Imidlertid befindes dette ikke at være saa, og den systematiske Tanke synes at hylde Hemmelighedsfuldhed med Hensyn til sine inderste Rørelser. Negationen, Overgangen, Mediationen ere tre formummede, mistænkelige, hemmelige Agenter (agentia), der afstedkomme alle Bevægelser. Urolige Hoveder vilde Hegel vel aldrig kalde dem, da det er med hans allerhøieste Tilladelse at de drive deres Spil, saa ugeneret, at man selv i Logiken bruger Udtryk og Vendinger hentede fra Overgangens Timelighed: derpaa, naar, som værende er det det, som vordende er det det o. s. v.

Dog dette være nu som det være vil, lad Logiken see til at hjælpe sig selv. Ordet Overgang er og bliver en Aandrighed i Logiken. I den historiske Friheds Sphære har den hjemme, thi Overgangen er en Tilstand, og er virkelig*). Vanskeligheden af at anbringe Overgangen i det reent Metaphysiske har Plato meget godt indseet, og derfor har den Kategorie Dieblikket**) kostet ham saa megen Anstrængelse.

---

*) Det er derfor ikke at forstaae logisk, men i Retning af den historiske Frihed, naar Aristoteles siger, at Overgangen fra Mulighed til Virkelighed er en *κινησις*.

**) Dieblikket opfattes nu af Plato reent abstrakt. For at orientere sig i dets Dialektik, kan man gjøre sig Rede for, at Dieblikket er det Ikke-Værende under Tidens Bestemmelse. Det Ikke-Værende (*το μη ον; το κενον* hos Pythagoræerne) beskæftigede Oldtidens Philosophie nok saa meget som den moderne. Det Ikke-Værende opfattedes ontologisk af Eleaterne saaledes, at hvad der udsagdes om det kun udsagdes i Modsætningen, at kun det Værende er. Vil man videre forfølge det, da vil man see, at det kommer igjen i alle Sphærer. Metaphysisk-propedeutisk blev Sætningen udtrykt saaledes: den, der udsiger det Ikke-Værende, siger slet Intet. (Denne Misforstaaelse bekæmpes i Sophisten, og bekæmpes paa en mere mimisk Maade allerede i en tidligere Dialog „Gorgias".) Endelig i de prak-

At ignorere Vanskeligheden er vistnok ikke at „gaae videre" end Plato, at ignorere den, fromt bedragende Tænkningen, for at faae Speculationen flot og Bevægelsen i Logiken i Gang,

---

tiske Sphærer benyttede Sophisterne det ikke-Værende saaledes, at de derved hævede alle sædelige Begreber; det Ikke-Værende er ikke, ergo er alt Sandt, ergo er alt Godt, ergo er Bedrag o. s. v. slet ikke til. Dette bekæmper Socrates i flere Dialoger. Fornemlig har imidlertid Plato afhandlet det i „Sophisten" der som alle Platos Dialoger paa eengang kunstnerisk anskueliggjør, hvad den selv docerer; thi Sophisten, hvis Definition og Begreb Dialogen søger, medens den hovedsagelig handler om det Ikke-Værende, han er selv et Ikke-Værende, og saaledes bliver Begrebet og Exemplet til paa eengang i den Krig, i hvilken Sophisten bekriges, og som ender med, ikke at han tilintetgjøres, men at han bliver til, hvilket er det værste for ham, det nemlig, at han trods sin Sophistik, der formaaer at gjøre ham usynlig ligesom Mars's Rustning, dog maa her frem. I den nyere Philosophie er man slet ikke kommen væsentligere videre i Opfattelsen af det Ikke-Værende, og det uagtet man mener sig at være christelig. Den græske Philosophie og den moderne er stillet saaledes: Alt dreier sig om, at faae det Ikke-Værende til at være til; thi at faae det bort og til at forsvinde synes ogsaa saare let. Den christelige Betragtning er stillet saaledes: det Ikke-Værende er til overalt som Intet, hvoraf der skabtes, som Skin og Forfængelighed, som Synd, som Sandseligheden fjernet fra Aanden, som Timeligheden glemt af Evigheden, derfor gjelder Alt om at faae det bort for at faae det Værende frem. Kun i denne Retning er Begrebet Forsoning opfattet historisk rigtigt i den Forstand, i hvilken Christendommen bragte det ind i Verden. Er Opfattelsen i modsat Retning (Bevægelsens Udgang fra at det Ikke-Værende ikke er til) saa har man forflygtiget Forsoningen og vendt Vrangen ud deraf. — Det er i „Parmenides" at Plato fremsætter „Øieblikket". Denne Dialog beskæftiger sig med at eftervise Modsigelsen i Begreberne selv, hvilket Socrates udtrykker paa saa bestemt en Maade, at det just ikke geraader hiin gamle græske, skjønne Philosophie til Skam, men vel kan tjene til at beskæmme en nyere broutende Philosophie, der ikke som den græske gjør store Fordringer til sig selv, men til Menneskene og deres Be-

er at behandle Speculationen som et temmelig endeligt Anliggende. Dog erindrer jeg engang at have hørt en Speculerende sige, at man ikke maatte tænke for meget paa

---

undring. Socrates bemærker, at det ikke var vidunderligt, om Een kunde eftervise det Modsigende (*το εναντιον*) om en enkelt Ting, der participerer i det Forskjellige, men hvis Een var istand til at vise Modsigelsen i Begreberne selv, det var at beundre. (*αλλ' ει ὁ εστιν ἑν, αυτο τουτο πολλα αποδειξει και αυ τα πολλα δη ἑν, τουτο ηδη θαυμασομαι. και περι των αλλων ἁπαντων ὡσαυτωσ.* § 129. B. C.) Fremgangsmaaden er imidlertid den experimenterende Dialektik. Man antager, at Eenheden (*το ἑν*) er og at den ikke er, og viser nu, hvad der deraf vil følge for den selv og for det Øvrige. Øieblikket viser sig nu at være dette underlige Væsen (*ατοπον,* det græske Ord er her ypperligt), der ligger mellem Bevægelse og Ro uden at være i nogen Tid, og til dette og ud af dette slaaer det Bevægende om i Ro, og det Hvilende i Bevægelse. Øieblikket bliver derfor Overgangs-Kategorien overhovedet (*μεταβολη*); thi Plato viser, at paa samme Maade er Øieblikket ogsaa i Forhold til Overgangen af Eenhed til Fleerhed, og Fleerhed til Eenhed, Lighed til Ulighed o. s. v., er Øieblikket, i hvilket det hverken er *ἑν* eller *πολλα,* og hverken bestemmes eller sammenblandes (*ουτε διακρινεται ουτε ξυγκρινεται* § 157 A.) Af alt dette har nu Plato Fortjeneste ved at tydeliggjøre sig Vanskeligheden, men Øieblikket bliver dog en lydløs atomistisk Abstraktion, som man heller ei forklarer ved at ignorere den. Naar nu Logiken vil udsige, at den ikke har Overgangen, (og har den denne Kategorie, da maa den jo finde sin Plads i Systemet selv, om den end tillige opererer i Systemet), da vil det blive tydeligere, at de historiske Sphærer og al den Viden, der hviler i en historisk Forudsætning, har Øieblikket. Denne Kategorie er af stor Vigtighed for at afslutte mod den hedenske Philosophie, og en ligesaa hedensk Speculation i Christendommen. I Dialogen Parmenides viser paa et andet Sted sig Følgen af, at Øieblikket er en saadan Abstraktion. Idet Eenheden poneres at have Tidens Bestemmelse, vises nu, hvorledes her fremkommer den Modsigelse, at Eenheden (*το ἑν*) bliver ældre og yngre end sig selv og end Fleerheden (*τα πολλα*)

Vanskelighederne iforveien; thi da kom man aldrig til at speculere. Naar det saaledes blot gjælder om at komme til at speculere, ikke om at Eens Speculation bliver virkelig Speculation, saa er det jo ganske resolut sagt, at man blot skal see at komme til at speculere, ligesom det er priseligt, om en Mand, der ikke havde Evne til at kjøre til Dyrehaven i egen Vogn, vilde sige: Sligt bør man ikke bryde sig om, man kan godt kjøre paa en Kaffemølle. Og saaledes er det jo ogsaa: Begge de Kjørende komme forhaabentligen til Dyrehaven. Derimod kommer den neppeligen til at speculere, der var resolveret nok til ikke at bryde sig om Befordringen, naar han barestens kunde komme til at speculere.

I den historiske Friheds Sphære er Overgangen en Tilstand. Imidlertid maa man, for retteligen at forstaae dette,

---

og da igjen hverken yngre eller ældre end den selv eller end Fleerheden (§ 151 E). Eenheden maa jo dog være, siges der, og nu bestemmes det at være saaledes: Deelagtighed i et Væsen eller i en Væsenhed i den nærværende Tid (*το δε ειναι αλλο τι εστι η μεθεξις ουσιας μετα χρονου του παροντος* § 151. E.). I den nærmere Udvikling af Modsigelserne viser det sig nu, at det Nærværende (*το νυν*) vakler imellem at betyde det Nærværende, det Evige, Øieblikket. Dette Nu (*το νυν*) ligger mellem „var" og „vil blive", og Eenheden kan jo ikke, idet den skrider frem fra det Forbigangne til det Tilkommende, springe Nuet forbi. Den holder altsaa inde i Nu'et, bliver ikke ældre men er ældre. I den nyeste Philosophie culminerer Abstraktionen i den rene Væren; men den rene Væren er det abstrakteste Udtryk for Evigheden, og er som Intet netop igjen Øieblikket. Her viser det sig atter, hvor vigtigt „Øieblikket" er, fordi først med denne Kategorie kan det lykkes at give Evigheden sin Betydning, idet Evigheden og Øieblikket blive de yderste Modsætninger, medens ellers det dialektiske Hexerie faaer Evigheden og Øieblikket til at betyde det Samme. Først med Christendommen bliver Sandselighed, Timelighed, Øieblikket at forstaae, netop fordi først med den bliver Evigheden væsentlig.

ikke glemme, at det Ny kommer ved Springet. Hvis dette nemlig ikke fastholdes, da faaer Overgangen en quantiterende Overvægt over Springets Elasticitet.

Mennesket var altsaa en Synthese af Sjel og Legeme, men er tillige en Synthese af det Timelige og det Evige. At dette ofte nok er blevet sagt, har jeg Intet at indvende mod; thi det er ikke mit Ønske, at opdage Nyheder, men vel min Glæde og min forelskte Syssel at tænke over, hvad der synes ganske simpelt.

Hvad den sidste Synthese angaaer, da er det strax paafaldende, at den er dannet anderledes end den første. I den første var Sjel og Legeme Synthesens tvende Momenter, og Aanden det Tredie, dog saaledes, at der først egentlig var Tale om Synthesen idet Aanden sattes. Den anden Synthese har kun to Momenter: det Timelige og det Evige. Hvor er her det Tredie? Og er der intet Tredie, da er der egentligen ingen Synthese, thi en Synthese, som er en Modsigelse, kan ikke fuldkommes som Synthese uden i et Tredie; thi det, at Synthesen er en Modsigelse, udsiger jo netop, at den ikke er. Hvad er da det Timelige?

Naar man rigtigen bestemmer Tiden som den uendelige Succession, saa ligger det tilsyneladende nær ogsaa at bestemme den som nærværende, forbigangen og tilkommende. Imidlertid er denne Distinktion urigtig, hvis man mener, at den ligger i Tiden selv; thi den fremkommer først ved Tidens Forhold til Evigheden og ved Evighedens Reflexion i denne. Dersom man nemlig i Tidens uendelige Succession kunde finde et Fodfæste ɔ: et Nærværende, som var det Delende, saa var Inddelingen ganske rigtig. Men netop fordi ethvert Moment, som Summen af Momenter er det, er Proces (en Gaaen-forbi), saa er intet Moment et nærværende, og forsaavidt er der i Tiden hverken et Nærværende eller et Forbigangent eller et Til-

kommende. Mener man at kunne fastholde denne Inddeling, da er det fordi man spatierer et Moment, men derved er den uendelige Succession standset, da er det fordi man bringer Forestillingen ind, lader Tiden være for Forestillingen, istedenfor at tænke den. Men selv herved bærer man sig ikke rigtig ad, thi selv for Forestillingen er Tidens uendelige Succession et uendeligt indholdsløst Nærværende. (Dette er Parodien paa det Evige.) Inderne tale om en Kongerække, der har herfket i 70,000 Aar. Om Kongerne vides Intet, ikke engang deres Navn (dette antager jeg). Dersom vi ville tage dette som et Exempel paa Tiden, da er de 70,000 Aar for Tanken en uendelig Forsvinden, for Forestillingen udvider det sig, spatierer det sig til den illusoriske Skuen af et uendeligt indholdsløst Intet *). Saasnart man derimod lader den Ene succedere den Anden, sætter man det Nærværende.

Det Nærværende er imidlertid ikke Tidens Begreb, uden netop som et uendeligt indholdsløst, hvilket igjen netop er den uendelige Forsvinden. Agter man ikke herpaa, da har man, hvor hurtigt man end lader det forsvinde, dog sat det Nærværende, og efterat have sat det lader man det igjen være tilstede i Bestemmelserne: det Forbigangne og det Tilkommende.

Det Evige derimod er det Nærværende. Tænkt er det Evige det Nærværende som den ophævede Succession (Tiden var Successionen, der gaaer forbi). For Forestillingen er det en Fortgaaen, som dog ikke kommer af Stedet, fordi det Evige

*) Dette er forøvrigt Rummet. Den Dvede vil let netop heri see Beviset for min Fremstillings Rigtighed, thi Tid og Rum ere for den abstrakte Tænkning aldeles identiske (nacheinander og nebeneinander), og bliver det for Forestillingen, og er det i Sandhed saaledes i den Bestemmelse af Gud, at han er allesteds-nærværende

er for den det uendeligt indholdsfulde Nærværende. I det Evige findes da igjen ikke Adskillelsen af det Forbigangne og Tilkommende, fordi det Nærværende er sat som den ophævede Succession.

Tiden er da den uendelige Succession; det Liv, der er i Tiden og blot er Tidens, har intet Nærværende. Vel pleier man stundom, for at bestemme det sandselige Liv at sige, at det er i Øieblikket og er kun i Øieblikket. Man forstaaer da ved Øieblikket den Abstraktion fra det Evige, som, hvis den skal være det Nærværende, er Parodien derpaa. Det Nærværende er det Evige eller rettere det Evige er det Nærværende, og det Nærværende er det Fyldige. I denne Forstand sagde Latineren om Guddommen, at han er præsens (præsentes dii), ved hvilket Ord brugt om Guddommen han tillige betegnede hans kraftige Bistand.

Øieblikket betegner det Nærværende som et saadant, der intet Forbigangent og intet Tilkommende har; thi deri ligger jo netop det sandselige Livs Ufuldkommenhed. Det Evige betegner ogsaa det Nærværende, som intet Forbigangent og intet Tilkommende har, og dette er det Eviges Fuldkommenhed.

Vil man nu bruge Øieblikket til at bestemme Tiden ved, og lade Øieblikket betegne den reent abstrakte Udelukkelse af det Forbigangne og det Tilkommende og som saadant det Nærværende, saa er Øieblikket netop ikke det Nærværende, thi det reent abstrakt tænkte Mellemliggende mellem det Forbigangne og det Tilkommende er slet ikke. Men saaledes sees det, at Øieblikket ikke er en blot Tidens Bestemmelse, da Tidens Bestemmelse kun er at gaae forbi, hvorfor Tiden, hvis den skal bestemmes ved nogen af de i Tiden sig aabenbarende Bestemmelser er den forbigangne Tid. Skal derimod Tiden og Evigheden berøre hinanden, da maa det være i Tiden, og nu er vi ved Øieblikket.

„Dieblikket" er et billedligt Udtryk og forsaavidt ikke saa godt at have med at gjøre. Dog er det et skjønt Ord at agte paa. Intet er saa hurtigt som Diets Blik, og dog er det commensurabelt for det Eviges Gehalt. Naar saaledes Ingeborg skuer ud over Havet efter Frithiof, saa er dette et Billede paa, hvad det billedlige Ord betyder. Et Udbrud af hendes Følelse, et Suk, et Ord har allerede som lydende mere Tidens Bestemmelse i sig, og er mere nærværende i Retning af Forsvinden, og har ikke saa meget det Eviges Nærværelse i sig, som jo derfor ogsaa et Suk, et Ord o. s. v. har Magt til at hjælpe Sjelen af med det Betyngende, netop fordi det Betyngende blot udsagt allerede begynder at blive et Forbigangent. Et Blik er derfor en Betegnelse af Tiden, men vel at mærke af Tiden i den skjebnesvangre Conflikt, da den berøres af Evigheden *). Det, vi kalde Dieblikket, kalder Plato *το εξαιφνες*. Hvorledes det end etymologisk forklares, det staaer dog i Forhold til Bestemmelsen: det Usynlige, fordi Tid og Evighed opfattedes lige abstrakt, da man manglede Begrebet Timelighed, hvilket har sin Grund i, at man manglede Begrebet: Aand. Paa Latin hedder det momentum, hvis Derivation (af movere) kun udtrykker den blotte Forsvinden **).

---

*) Det er mærkeligt, at den græske Kunst culminerer i Plastik, der netop mangler Blikket. Dette har imidlertid sin dybe Grund i, at Grækerne ikke fattede i dybeste Forstand Aandens Begreb, og derfor heller ei i dybeste Forstand fattede Sandseligheden og Timeligheden. Hvor stærk er dog ikke den Modsætning, at man i Christendommen netop billedlig fremstiller Gud som et Die.

**) I det N. T. findes en poetisk Omskrivelse af Dieblikket. Paulus siger, at Verden skal forgaae *εν ατομῳ και εν ριπῃ οφθαλμου*. Dermed udtrykker han ogsaa, at Dieblikket er commensurabelt for Evigheden, fordi nemlig Undergangs-Dieblikket i samme Dieblik udtrykker Evigheden. Man tillade mig

Saaledes forstaaet er Øieblikket ikke egentlig Tidens Atom, men Evighedens Atom. Det er Evighedens første Reflex i Tiden, dens første Forsøg paa ligesom at standse Tiden. Derfor forstod Græciteten ikke Øieblikket, thi om den end fattede Evighedens Atom, saa fattede den ikke, at den var Øieblikket, bestemte den ikke forlænds, men baglænds, fordi Evighedens Atom væsentligen var for Græciteten Evigheden, og saaledes hverken Tid eller Evighed kom til sin sande Ret.

Synthesen af det Timelige og det Evige er ikke en anden Synthese, men Udtrykket for hiin første Synthese, ifølge hvilken Mennesket er en Synthese af Sjel og Legeme, der bæres af Aand. Saasnart Aanden er sat, er Øieblikket der. Derfor kan det med Rette siges dadlende om Mennesket, at han lever kun i Øieblikket, da dette skeer ved en vilkaarlig Abstraktion. Naturen ligger ikke i Øieblikket.

Det gaaer med Timeligheden som det gaaer med Sandfeligheden; thi Timelighedrn synes endnu ufuldkomnere, Øieblikket endnu ringere end Naturens tilsyneladende trygge Bestaaen i Tiden. Og dog er det omvendt; thi Naturens Tryghed har sin Grund i, at Tiden slet ingen Betydning

---

at anskueliggjøre, hvad jeg mener, og tilgive det, forsaavidt man skulde finde noget Anstødeligt i Billedet Her i Kjøbenhavn vare engang tvende Kunstnere, der maaskee selv neppe tænkte paa, at deres Præstation ogsaa kunde afvindes en dybere Betydning. De traadte frem, stillede sig ligeoverfor hinanden, og begyndte nu mimisk at fremstille en eller anden lidenskabelig Conflikt. Naar da den mimiske Udvikling var i fuld Gang, og Tilskuerens Øie fulgte Historien og ventede det Følgende, da brøde de pludseligen af, og forbleve nu urokkeligen forstenede i det øieblikkelige mimiske Udtryk. Virkningen heraf kan være overmaade comisk, fordi Øieblikket paa en tilfældig Maade bliver commensurabel for det Evige. Det Plastiskes Virkning beroer paa, at det evige Udtryk netop er udtrykt evigt, det Comiske laae derimod i, at det tilfældige Udtryk blev foreviget.

har for den. Først i Dieblikket begynder Historien. Menneskets Sandselighed bliver ved Synden sat som Syndighed og altsaa lavere end Dyrets, og dog er det netop fordi det Høiere her begynder; thi nu begynder Aanden.

Dieblikket er hiint Tvetydige, hvori Tiden og Evigheden berøre hinanden, og hermed er Begrebet Timelighed sat, hvor Tiden bestandig afskærer Evigheden og Evigheden bestandig gjennemtrænger Tiden Først nu faaer hin omtalte Inddeling sin Betydning: den nærværende Tid, den forbigangne Tid, den tilkommende Tid.

Ved denne Inddeling tildrager det sig strax Opmærksomheden, at det Tilkommende i en vis Forstand betyder mere end det Nærværende og Forbigangne; thi det Tilkommende er i en vis Forstand det Hele, hvoraf det Forbigangne er en Deel, og det Tilkommende kan i en vis Forstand betyde det Hele. Dette kommer deraf, at det Evige først betyder det Tilkommende, eller at det Tilkommende er det Incognito, hvori det Evige, som incommensurabelt for Tiden, dog vil bevare sin Omgængelse med Tiden. Sprogbrug tager saaledes stundom det Tilkommende identisk med det Evige (det tilkommende Liv — det evige Liv). Da Grækerne nu ikke havde i dybere Forstand Begrebet af det Evige, saa havde de heller ikke Begrebet af det Tilkommende. Man kan derfor ikke dadle det græske Livs Fortabthed i Dieblikket, eller rettere man kan end ikke sige, at det var fortabt; thi Timeligheden var af Grækerne ligesaa naiv opfattet som Sandseligheden, fordi der manglede Bestemmelsen af Aand.

Dieblikket og det Tilkommende sætte igjen det Forbigangne. Skulde det græske Liv overhovedet betegne nogen Bestemmelse af Tiden, da er det det Forbigangne, dog dette ikke bestemmet i Forhold til det Nærværende og Tilkommende, men bestemmet som Tidens Bestemmelse overhovedet er det,

som en Gaaenforbi. Her viser den platoniske Erindren sin Betydning. Det græske Evige ligger bag ved som det Forbigangne, i hvilket man kun baglænds kommer ind *). Dog er det et aldeles abstrakt Begreb af det Evige, at det er det Forbigangne, hvad enten det nu nærmere bestemmes philosophisk (den philosophiske Afdøen) eller historisk.

Overhovedet kan man i at bestemme Begreberne af det Forbigangne, det Tilkommende, det Evige see paa, hvorledes man har bestemmet Øieblikket. Er Øieblikket ikke, saa kommer det Evige frem bag ved som det Forbigangne. Det er som naar jeg lader en Mand gaae ad en Vei, men ikke sætter Skridtet, saa kommer Veien frem bag ved ham som det Tilbagelagte. Er Øieblikket sat, men blot som discrimen, saa er det Tilkommende det Evige. Er Øieblikket sat, saa er det Evige, men er tillige det Tilkommende, der kommer igjen som det Forbigangne. Dette viser sig tydeligt i den græske, jødiske, christelige Anskuelse. Det Begreb, hvorom alt dreier sig i Christendommen, det, der gjorde Alt nyt, er Tidens Fylde, men Tidens Fylde er Øieblikket som det Evige, og dog er dette Evige tillige det Tilkommende og det Forbigangne. Naar man ikke passer paa dette, da kan man ikke frelse et eneste Begreb fra kjetterisk og forræderisk Tilsætning, der tilintetgjør Begrebet. Man faaer ikke det Forbigangne ud fra sig, men i en simpel Continuitet med det Tilkommende (hervED gaae Begreberne: Omvendelse, Forsoning, Forløsning, tabte i den verdenshistoriske Betydning, og tabte i den individuelle historiske Udvikling). Man faaer ikke det Tilkommende ud fra sig, men i en simpel Continuitet med det Nærværende (derved gaae Begreberne: Opstandelse, Dom, til Grunde).

---

*) Man betænke atter her den Kategorie, jeg holder paa, Gjentagelsen, ved hvilken man kommer forlands ind i Evigheden.

Lad os nu tænke os Adam og dernæst erindre, at ethvert senere Individ begynder aldeles paa samme Maade, kun indenfor den quantitative Forskjellighed, hvilken er Generations-Forholdets og det historiske Forholds Følge. For Adam ligesaa vel som for det senere Individ er da Dieblikket. Synthesen af det Sjelelige og det Legemlige skal sættes af Aand, men Aanden er det Evige, og er først derfor, naar Aanden sætter den første Synthese tillige som den anden Synthese af det Timelige og det Evige. Saa længe det Evige ikke er sat, er Dieblikket ikke, eller kun discrimen. Derved viser det Evige sig, da Aanden i Uskyldigheden kun er bestemmet som drømmende Aand, som det Tilkommende, thi dette er, som sagt, det Eviges første Udtryk, dets Incognito. Som da (i det foregaaende Capitel) Aanden, idet den skulde sættes i Synthesen, eller rettere idet den skulde sætte Synthesen, som Aandens (Frihedens) Mulighed i Individualiteten udtrykte sig som Angest, saaledes er her igjen det Tilkommende det Eviges (Frihedens) Mulighed i Individualiteten som Angest. Idet da Frihedens Mulighed viser sig for Muligheden segner Friheden, og Timeligheden fremkommer nu paa samme Maade som Sandseligheden i Betydning af Syndighed. Det gjentages atter her, at dette kun er det sidste psychologiske Udtryk for den sidste psychologiske Approximation til det qualitative Spring. Forskjellen mellem Adam og det senere Individ er, at det Tilkommende for dette er mere reflekteret end for Adam. Dette mere kan psychologisk talt betyde det Forfærdelige, men i Retning af det qualitative Spring betyder det det Uvæsentlige. Det høieste Maximum af Forskjellighed i Forhold til Adam er, at det Tilkommende synes anticiperet af det Forbigangne, eller Angesten for, at Muligheden er tabt, før den har været.

Det Mulige svarer aldeles til det Tilkommende. Det Mulige er for Friheden det Tilkommende, og det Tilkommende

for Tiden det Mulige. Til begge svarer i det individuelle Liv Angest. En nøiagtig og correct Sprogbrug sammenknytter derfor Angest og det Tilkommende. Siger man vel stundom at ængstes for det Forbigangne, da synes dette at stride herimod. Imidlertid viser det sig dog ved et nærmere Eftersyn, at man kun siger det saaledes, at det Tilkommende paa en eller anden Maade kommer tilsyne. Det Forbigangne, for hvilket jeg skal ængstes, maa staae i et Mulighedens Forhold til mig. Ængstes jeg saaledes for en forbigangen Ulykke, da er det ikke, forsaavidt den er forbigangen, men forsaavidt den kan gjentages ɔ: vorde tilkommende. Ængstes jeg for en forbigangen Brøde, da er det fordi jeg ikke har sat den i et væsentligt Forhold til mig som forbigangen, og paa en eller anden svigagtig Maade forhindrer den i at være forbigangen. Dersom den nemlig er virkelig forbigangen, da kan jeg ikke ængstes, men kun angre. Gjør jeg ikke det, da har jeg først tilladt mig at gjøre mit Forhold til den dialektisk, men derved er Brøden selv bleven en Mulighed og ikke noget Forbigangent. Ængstes jeg for Straffen, da er det kun saasnart denne bliver sat i et dialektisk Forhold til Brøden (ellers bærer jeg min Straf), og da ængstes jeg for det Mulige og det Tilkommende.

Saaledes ere vi atter komne hen, hvor vi vare i Cap. I. Angest er den psychologiske Tilstand, der gaaer forud for Synden, kommer den saa nær som mulig, saa ængstende som mulig, uden dog at forklare Synden, der først i det qualitative Spring bryder frem.

I det Øieblik Synden er sat, er Timeligheden Syndighed *). Vi sige ikke, at Timeligheden er Syndighed, ligesaa

*) Af Bestemmelsen Timelighed som Syndighed følger igjen Døden som Straf. Dette er et Avancement, hvis Analogie man, si

lidet som at Sandseligheden er Syndighed, men idet Synden er sat, betyder Timeligheden Syndighed. Derfor synder den, der blot lever i Dieblikket som Abstraktion fra det Evige. Havde Adam, at jeg skal tale accomodationsviis og daarligen,

---

placet, kan finde deri, at selv i Forhold til det udvortes Phænomen forkynder Døden sig i samme Grad forfærdeligere som Organisationen er fuldkomnere. Medens saaledes en Plantes Døen og Forraadnen udbreder Vellugt næsten lifligere end dens krydrede Aande, forpester derimod et Dyrs Forraadnen Luften. I en dybere Forstand gjelder det, at jo høiere Mennesket anslaaes, desto forfærdeligere er Døden. Dyret døer egentlig ikke; men naar Aanden er sat som Aand, da viser Døden sig som det Forfærdelige. Dødens Angest svarer derfor til Fødselens Angest, uden at jeg dog derfor her vil gjentage, hvad der tildeels sandt og tildeels kun aandrigt, tildeels begeistret, tildeels letsindigen er sagt om, at Døden er en Metamorphose. I Døds-Dieblikket befinder Mennesket sig i Synthesens yderste Spidse; Aanden kan ligesom ikke være tilstede; thi den kan ikke døe, og dog maa den vente, thi Legemet maa jo døe. Den hedenske Anskuelse af Døden var, — ligesom dens Sandselighed var mere naiv, dens Timelighed mere sorgløs, — mildere og tækkeligere, men manglede det Høieste. Man læse Lessings skjønne Afhandling om, hvorledes den antike Kunst fremstillede Døden, og man kan ikke negte, at man bliver veemodig-hyggeligt bevæget ved Billedet af denne sovende Genius, eller ved at betragte den skjønne Høitidelighed, med hvilken Dødens Genius bøier sit Hoved og udslukker Faklen. Der er, om man saa vil, noget ubeskriveligt Overtalende og Fristende i at betroe sig til en saadan Fører, der er forsonet som en Erindring, hvori der Intet erindres. Men paa den anden Side er det dog igjen uhyggeligt, at følge denne tause Fører; thi han skjuler Intet, hans Skikkelse er intet Incognito, som han der er, saaledes er Døden, og dermed er det forbi. Der ligger et uudgrundeligt Veemod i, at denne Genius med sin venlige Skikkelse bøier sig over den Døende, og med Aanden af sit sidste Kys udslukker den sidste Livsgnist, medens det Oplevede lidt efter lidt allerede er forsvundet, og Døden bleven tilbage som den Hemmelighed, der selv uforklaret forklarede, at hele Livet var en Leeg, hvor det endte med, at Alt, det Største som det Mindste, gik ud som Skolebørnene, og tilsidst Sjelen selv som Skolemesteren. Men da ligger der ogsaa Tilintetgjørelsens Stumhed i, at det Hele kun var en Barneleeg, og at nu er Legen ude.

ikke syndet, da var han i samme Øieblik gaaet over i Evigheden. Saasnart derimod Synden er sat, hjælper det ikke at ville abstrahere fra Timeligheden, ligesaa lidet som fra Sandseligheden *).

---

§ 1.

Aandløshedens Angest.

Naar man betragter Livet vil man snart overbevise sig om, at, om det Udviklede end forholder sig rigtigt, at Angest er den sidste psychologiske Tilstand, ud af hvilken Synden bryder ved det qualitative Spring, dog hele Hedenskabet og dettes Gjentagelse indenfor Christendommen ligger i en blot quantitativ Bestemmen, hvoraf Syndens qualitative Spring ikke bryder ud. Denne Tilstand er imidlertid ikke Uskyldighedens Tilstand, men er seet fra Aandens Standpunkt netop Syndighedens.

Det er ret mærkeligt, at den christelige Orthodoxie bestandig har lært, at Hedenskabet laae i Synden, medens dog Syndens Bevidsthed først blev sat ved Christendommen. Orthodoxien har imidlertid Ret, naar den vil forklare sig lidt nøiere. Ved quantiterende Bestemmelser trækker Hedenskabet ligesom Tiden hen, kommer aldrig til Synden i dybeste Forstand, men dette er netop Synden.

At dette gjelder om Hedenskabet, er let at eftervise. Med Hedenskabet indenfor Christendommen forholder det sig anderledes. Det christelige Hedenskabs Liv er hverken skyldigt eller ikke skyldigt, det kjender egentlig ingen Forskjel paa det Nærværende, Forbigangne, Tilkommende, Evige. Dets Liv

---

*) Hvad her er blevet udviklet kunde ogsaa have fundet sin Plads i Cap. I. Dog har jeg valgt at sætte det her, fordi det nærmest leder hen til det Følgende.

og dets Historie gaaer fort som Skriften i hine gamle Dage gik hen over Papiret, da man intet Adskillelsestegn brugte, men gnedrede det ene Ord, den ene Sætning i den anden. Æsthetisk betragtet er dette saare comisk; thi medens det er skjønt, at høre en Bæk løbe nynnende gjennem Livet, saa er det comisk, at en Sum af fornuftige Skabninger forvandles til et evindeligt Murmlen uden Mening. Om Philosophien kan bruge dette plebs som en Kategorie, ved at lade den være Substratet for det Større, ligesom det vegetative Røre, der efterhaanden bliver til fast Jord, først Tørv og siden Mere, veed jeg ikke. Fra Aandens Standpunkt seet er en saadan Existents Synd, og det er det Mindste man kan gjøre for den, at man ved at udsige det, fordrer Aanden af den.

Hvad her er sagt gjælder nu ikke om Hedenskabet. En saadan Existents kan kun findes indenfor Christendommen. Dette har sin Grund i, at jo høiere Aanden er sat, desto dybere viser Udelukkelsen sig, og jo høiere det er, der er tabt, desto elendigere ere *οἱ απηλγηκοτες* (Eph. IV, 19) i deres Tilfredshed. Vil man sammenligne denne Aandløshedens Lyksalighed med Trællenes Tilstand i Hedenskabet, saa er der dog Mening i Trællestanden; thi den er slet Intet i sig selv. Aandløshedens Fortabelse derimod er det Forfærdeligste af Alt; thi dette er netop Ulykken, at Aandløsheden har et Forhold til Aand, som intet er. Aandløsheden kan derfor til en vis Grad eie Aandens hele Gehalt, men vel at mærke ikke som Aand, men som Spøgerie, Galimathias, Phrase o. s. v. Den kan eie Sandheden, men vel at mærke ikke som Sandhed, men som Rygte og Kjellingesladder. Dette er æsthetisk seet det dybe Comiske i Aandløsheden, noget man i Almindelighed ikke er opmærksom paa, fordi Fremstilleren selv er mere eller mindre usikker paa Aand. Naar derfor Aandløsheden skal fremstilles, lægger man den gjerne slet og ret Passiar i Munden, fordi

man ikke har Mod til at lade den bruge de samme Ord, man selv bruger. Dette er Usikkerhed. Aandløsheden kan sige aldeles det samme som den rigeste Aand har sagt, kun siger den det ikke i Kraft af Aand. Som aandløs bestemmet er Mennesket blevet en Talemaskine, og der er intet til Hinder for at han kan lære ligesaa godt en philosophisk Ramse som en Troesbekjendelse og et politisk Recitativ udenad. Er det ikke mærkeligt, at den eneste Ironiker og den største Humorist maa slaae sig sammen om at sige, hvad der synes det Simpleste af Alt, at man maa distinguere mellem hvad man forstaaer og hvad man ikke forstaaer, og hvad skulde der være til Hinder for, at det aandløseste Menneske formaaede ordret at sige det Samme? Der er kun eet Beviis for Aand, det er Aandens Beviis i Een selv, Enhver, der fordrer noget Andet, kan maaskee slumpe til at faae Beviser i al Overflod, men han er dog allerede bestemmet aandløs.

I Aandløsheden er der ingen Angest, dertil er den for lykkelig og tilfreds og for aandløs. Men dette er en meget sørgelig Grund, og deri er Hedenskabet forskjelligt fra Aandløsheden, at hiint er bestemmet i Retning til Aand, denne i Retning fra Aand. Hedenskabet er derfor om man saa vil Aandsfraværelse, og saaledes langt forskjelligt fra Aandløsheden. Forsaavidt er Hedenskabet langt at foretrække. Aandløsheden er Aandens Stagneren, og Idealitetens Vrængbillede. Aandløsheden er derfor ikke egentlig dum, naar det kommer an paa at ramse, men den er dum i den Betydning, i hvilken det siges om Saltet, naar Saltet vorder dumt, hvormed skal der da saltes? Deri ligger netop dens Fortabelse, men ogsaa dens Tryghed, at den Intet forstaaer aandeligt, Intet fatter som Opgave, om den end formaaer at omfamle Alt med sin afmattede Klamhed. Røres den da en enkelt Gang af Aand og begynder et Øieblik at sprætte

ligesom en galvaniseret Frøe, da indtræder der et Phænomen, som fuldkommen svarer til den hedenske Fetischisme. For Aandløsheden er der ingen Auctoritet, thi den veed jo, at for Aanden er der ingen Auctoritet, men da den selv uheldigviis ikke er Aand, saa er den, tiltrods for sin Viden, en fuldkommen Afgudsdyrker. Den tilbeder en Dosmer og en Helt med samme Veneration, men fremfor alle er dog en Charlatan dens egentlige Fetisch.

Om der nu end i Aandløsheden ingen Angest er, fordi den er udelukt, som Aanden er det, saa er Angesten der dog, kun venter den. Det lader sig tænke, at en Skyldner kan have Held til at smutte bort fra sin Creditor og holde ham hen med Snak, men der er een Creditor, der aldrig kom tilkort, og det er Aanden. Fra Aandens Standpunkt seet er derfor Angesten ogsaa tilstede i Aandløsheden, men skjult og formummet. Selv Betragtningen gruer ved Synet deraf; thi som Angestens Skikkelse, hvis man vilde lade Phantasien danne en saadan, er forfærdelig at see til, saa vilde dens Skikkelse dog forfærde endnu mere, naar den finder det fornødent at forklæde sig, for ikke at optræde som det, den er, uagtet den ligefuldt er det. Naar Døden viser sig i sin sande Skikkelse som den magre glædeløse Høstkarl, da betragter man den ikke uden Skræk, men naar den, for at spotte Menneskene, der indbilde sig at kunne spotte den, træder frem forklædt, naar kun Betragteren seer, at den Ubekjendte, der fængsler Alle ved sin Høflighed og henjubler Alle i Lystens vilde Overgivenhed, er Døden, da griber en dyb Rædsel ham.

§ 2.

Angest dialektisk bestemmet i Retning af Skjebne.

Man pleier i Almindelighed at sige, at Hedenskabet ligger i Synden, maaskee turde det være rigtigere at sige, at

det ligger i Angest. Hedenskabet er overhovedet Sandselighed, men en Sandselighed, der har et Forhold til Aand, uden dog at Aanden i dybeste Forstand sættes som Aand. Men denne Mulighed er netop Angest.

Spørge vi nu nærmere, hvad Angestens Gjenstand er, da maa der svares her som allevegne, den er Intet. Angest og Intet svare bestandigen til hinanden. Saasnart Frihedens og Aandens Virkelighed er sat, er Angesten hævet. Men hvad betyder nu nærmere i Hedenskabet Angestens Intet? Det er Skjebnen.

Skjebne er et Forhold til Aand som udvortes, den er et Forhold mellem Aand og et Andet, som ikke er Aand og som den dog skal staae i et aandeligt Forhold til. Skjebne kan betyde lige det Modsatte, da den er en Eenhed af Nødvendighed og Tilfældighed. Dette har man ikke altid paaagtet. Man har talt om det hedenske Fatum (dette igjen forskjelligt modificeret i den orientalske og den græske Opfattelse) som var det Nødvendigheden. En Rest af denne Nødvendighed har man ladet blive tilbage i den christelige Anskuelse, hvor den kom til at betyde Skjebnen ɔ: det Tilfældige, det i Retning af Forsynet Incommensurable. Dog forholder det sig ikke saa; thi Skjebne er netop Eenhed af Nødvendighed og Tilfældighed. Dette er sindrigt udtrykt derved, at Skjebnen er blind; thi den, der gaaer blindt frem, gaaer ligesaa meget nødvendigt som tilfældigt. En Nødvendighed, der ikke er sig selv bevidst, er eo ipso i Forhold til det næste Øieblikks Tilfældighed. Skjebnen er da Angestens Intet. Den er Intet, thi saasnart Aanden er sat, er Angesten hævet, men ogsaa Skjebnen, da Forsynet netop ogsaa derved er sat. Om Skjebnen kan man derfor sige, hvad Paulus siger om en Afgud: der er ingen Afgud i Verden; men dog er Afguden Gjenstand for Hedningens Religieusitet.

I Skjebnen har da Hedningens Angest sin Gjenstand, sit Intet. I Forhold til Skjebnen kan han ikke komme, thi i samme Dieblik som den er det Nødvendige, er den i næste Dieblik det Tilfældige. Og dog er han i Forhold til den, og dette Forhold er Angesten. Nærmere kan Hedningen ikke komme Skjebnen. Det Forsøg, Hedenskabet gjorde derpaa, var dybsindigt nok til at kaste et nys Lys derover. Den, der skal forklare Skjebnen, maa være ligesaa tvetydig som Skjebnen. Det var Draklet ogsaa. Men Draklet kunde igjen betyde lige det Modsatte. Hedningens Forhold til Draklet er da igjen Angest. Her ligger det dybe uforklarlige Tragiske i Hedenskabet. Det Tragiske ligger dog ikke i, at Draklets Udsagn er tvetydigt, men i at Hedningen ikke tør undlade at beraadføre sig dermed. Han er i Forhold dertil, han tør ikke lade være at consulere det, selv i Beraadførelsens Dieblik er han i et tvetydigt Forhold til det (sympathetisk eller antipathetisk). Og nu tænke man paa Draklets Forklaringer.

Begrebet Skyld og Synd kommer ikke frem i dybeste Forstand i Hedenskabet. Forsaavidt det skulde komme frem, da vilde Hedenskabet gaaet til Grunde paa den Modsigelse, at Een blev skyldig ved Skjebnen. Dette er nemlig den høieste Modsigelse, og i denne Modsigelse bryder Christendommen frem. Hedenskabet fatter den ikke, dertil er det for letsindigt i Bestemmelsen af Begrebet Skyld.

Begrebet Synd og Skyld sætter netop den Enkelte som den Enkelte. Ethvert Forhold til den ganske Verden, til alt det Forbigangne er der ikke Tale om. Der er kun Tale om, at han er skyldig, og dog skal han blive det ved Skjebnen, altsaa ved alt det, hvorom der ikke er Tale, og han skal derved blive Noget, der netop hæver Begrebet Skjebne, og dette skal han blive ved Skjebnen.

Denne Modsigelse opfattet paa en misforstaaet Maade giver det misforstaaede Begreb af Arvesynd, rigtigen forstaaet giver den det sande Begreb, saaledes nemlig, at ethvert Individ er sig selv og Slægten, og det senere Individ ikke væsentligt forskjelligt fra det første. I Angestens Mulighed segner Friheden overvældet af Skjebnen, nu staaer dens Virkelighed op, men med den Forklaring, at den blev skyldig. Angesten paa sin yderste Spidse, hvor det er som var Individet blevet skyldigt, er endnu ikke Skylden. Synden kommer da hverken som en Nødvendighed eller som et Tilfælde, og derfor svarer til Syndens Begreb: Forsynet.

Indenfor Christendommen finder man Hedenskabets Angest i Forhold til Skjebne overalt, hvor Aanden vel er tilstede, men ikke væsentligen bliver sat som Aand. Phænomenet viser sig tydeligst, naar man vil iagttage et Genie. Geniet er umiddelbart som saadant overveiende Subjectivitet. Endnu er det ikke sat som Aand; thi som saadant sættes det kun ved Aand. Som umiddelbart kan det være Aand (her ligger det Skuffende som var dets overordentlige Begavelse Aand sat som Aand), men har da et Andet udenfor sig, hvilket ikke er Aand, og er selv i et udvortes Forhold til Aand. Derfor opdager Geniet bestandigen Skjebnen, og jo dybere Genie, jo dybere opdager det den. For Aandløsheden er dette naturligviis en Daarskab, men i Virkeligheden er det det Store; thi med Forsynets Idee fødes intet Menneske, og de, som mene, at man faaer den successivt ved Opdragelse, tage høiligen feil, uden at jeg derfor vil negte Opdragelsens Betydning. Derved viser netop Geniet sin urkraftige Magt, at det opdager Skjebnen, og derpaa viser det igjen sin Afmagt. For den umiddelbare Aand, hvilket Geniet altid er, kun at det er umiddelbar Aand sensu eminentiori, er Skjebnen Grændse. Først i Synden sættes Forsynet. Derfor har Ge-

niet en uhyre Kamp for at naae det. Naaer han det ikke, da kan man paa ham ret studere Skjebnen.

Geniet er et almægtigt Ansich, der som saadant vilde rokke hele Verden. For en Ordens Skyld bliver derfor samtidig med ham en anden Skikkelse til, det er Skjebnen. Den er Intet; det er ham selv, der opdager den, og jo dybere Genie, jo dybere opdager han den; thi hiin Skikkelse er blot Anticipationen af Forsynet. Vedbliver han nu blot at være Genie og vender sig ud efter, da skal han fuldkomme det Forbausende, og dog skal han bestandig ligge under for Skjebnen, om ikke udenfor sig haandgribeligt og synligt for Enhver, saa indvortes. Derfor er et Genies Existents altid ligesom et Eventyr, naar han ikke kommer til i dybeste Forstand at vende sig ind i sig selv. Geniet formaaer Alt og dog er det afhængigt af en Ubetydelighed, som Ingen fatter, en Ubetydelighed, som Geniet selv igjen ved sin Almagt giver almægtig Betydning. Derfor formaaer en Secondlieutenant, naar han er Genie, at blive Keiser, at omskabe Verden, saa der kun bliver eet Keiserdømme og een Keiser. Men derfor kan Armeen ogsaa staae opstillet til Kamp, Slagvilkaaret være absolut gunstigt, maaskee forspildt i det næste Øieblik, et Kongerige af Helte bønfalde om, at Commando-Ordet maa lyde, men han kan ikke, han maa vente til den 14de Juni, og hvorfor? fordi det var Slagdagen ved Marengo. Derfor kan Alt være færdigt, han selv holde foran Legionernes Front, blot ventende paa, at Solen skal gaae op og derved intimere for den Tale, der skal electrisere Soldaterne, og Solen kan gaae op pragtfuldere end nogensinde, et begeistrende og opflammende Syn for Enhver, kun ikke for ham, thi saa pragtfuld gik den ikke op ved Austerlits, og kun Austerlits-Solen giver Seier og begeistrer. Deraf den uforklarlige Lidenskab,

med hvilken en Saadan ofte kan rase mod et aldeles ubetydeligt Menneske, om han end ellers kan vise Humanitet og Elskelighed selv mod Fjender. Ja vee den Mand, vee den Qvinde, vee det uskyldige Barn, vee det Markens Dyr, vee den Fugl, hvis Flugt, vee det Træ, hvis Quiste kommer ham iveien i det Øieblik, han skal tage sit Varsel.

Det Udvortes som saadant betyder for Geniet Intet, og derfor kan Ingen forstaae ham. Alt beroer paa, hvorledes han selv forstaaer det i sin hemmelige Vens (Skjebnens) Nærværelse. Det Hele kan være tabt, det eenfoldigste og det klogeste Menneske være enigt om at fraraade ham det frugtesløse Forsøg. Dog veed Geniet, at han er stærkere end hele Verden, saafremt der paa dette Punkt ingen tvivlsom Commentar findes til den usynlige Skrift, hvori han læser Skjebnens Villie. Læser han den efter Ønske, da siger han med sin almægtige Stemme til Skipperen: „seil Du kun, Du fører Cæsar og hans Lykke." Alt kan være vundet, og i samme Øieblik han modtager Efterretningen, lyder der maaskee et Ord med, hvis Betydning ingen Skabning, ikke Gud i Himlene forstaaer (thi i en vis Forstand forstaaer end ikke han Geniet) og han synker afmægtig sammen.

Saaledes er Geniet sat udenfor det Almindelige. Han er stor ved sin Tro paa Skjebnen, enten han seirer eller falder; thi han seirer ved sig selv, og falder ved sig selv eller rettere begge Dele ved Skjebnen. I Almindelighed beundrer man kun hans Storhed, naar han seirer, dog er han aldrig større, end naar han falder for sig selv. Dette maa nemlig forstaaes saaledes, at Skjebnen ikke forkynder sig paa en udvortes Maade. Naar derimod, netop i det Øieblik da menneskeligt talt alt er vundet, han opdager den tvivlsomme Læsemaade, og nu synker sammen, da maa man vel udbryde:

hvilken Gigant skulde der ikke til for at styrte ham. Men derfor formaaede Ingen det, uden han selv. Den Tro, der underlagde Verdens Riger og Lande under hans vældige Haand, medens Menneskene troede at skue et Eventyr, den samme Tro styrtede ham, og hans Fald var et endnu uudgrundeligere Eventyr.

Derfor er Geniet angest til en anden Tid end de almindelige Mennesker. Disse opdage først Faren i Farens Dieblik, indtil da ere de trygge, og naar Faren er forbi, saa ere de igjen trygge. Geniet er i Farens Dieblik allerstærkest, derimod ligger hans Angest i Dieblikket før og Dieblikket efter, dette zittrende Moment, da han maa underholde sig med hiin store Ubekjendte, der er Skjebnen. Maaskee er hans Angest netop allerstørst i Dieblikket efter, fordi Vishedens Utaalmodighed altid voxer i omvendt Forhold til Afstandens Korthed, da der jo bestandig bliver mere og mere at tabe, jo nærmere man har været ved at seire og allermest i Seirens Dieblik, og fordi Skjebnens Consequents netop er Inconsequents.

Geniet som saadant kan ikke fatte sig religieust, kommer derfor hverken til Synden eller til Forsynet, og af denne Grund ligger det i Angestens Forhold til Skjebnen. Der har aldrig existeret noget Genie uden denne Angest, med mindre det tillige har været religieust.

Bliver det staaende ved at være umiddelbart bestemmet og ved at vende sig ud efter, da bliver det vel stort og dets Bedrift forbausende; men det kommer aldrig til sig selv og bliver ikke stort for sig selv. Alt dets Gjerning vender ud efter, men den om jeg saa maa sige planetariske Kjerne, der udstraaler Alt, bliver ikke til. Geniets Betydning for sig selv er ingen, eller ligesaa tvivlsom veemodig som den Deeltagelse, med hvilken Indvaanerne paa een af Færøerne vilde

glæde sig, hvis der paa denne De levede en indfødt Færøer, der ved Skrifter i forskjellige europæiske Sprog forbausede hele Europa, omformede Videnskaberne ved sine udødelige Fortjenester, men derimod aldrig skrev en Linie færøisk og tilsidst selv glemte at tale det. Sig selv bliver Geniet ikke i dybeste Forstand betydningsfuldt, dets Omfang kan ikke bestemmes høiere end Skjebnens i Forhold til Lykke, Ulykke, Hæder, Ære, Magt, udødelig Navnkundighed, hvilke alle ere timelige Bestemmelser. Enhver dybere dialektisk Bestemmelse af Angest er udelukket. Den sidste vilde være den, at blive anseet for skyldig, saaledes, at Angesten ikke retter sig mod Skylden, men mod Skinnet af den, hvilket er en Bestemmelse af Ære. Denne Sjels-Tilstand egnede sig vel for en digterisk Behandling. Sligt kan hænde ethvert Menneske, men Geniet vilde strax gribe det saa dybt, at det ikke streed med Menneskene, men med Tilværelsens dybeste Mysterier.

At nu en saadan genial Existents trods sin Glands og Herlighed og Betydning er Synd, hører der vel Mod til at forstaae, og man forstaaer det neppe, førend man har lært at mætte den ønskende Sjels Hungrighed. Imidlertid er det dog saa. At en saadan Existents desuagtet til en vis Grad kan være lykkelig, beviser Intet. Man kan jo opfatte sin Begavelse som et Adspredelsesmiddel, og idet man realiserer den intet Øieblik hæve sig over de Kategorier, i hvilke det Timelige ligger. Kun gjennem en religieus Besindelse bliver Geniet og Talentet i dybeste Forstand berettigede. Vil man tage et Genie som Talleyrand, saa har der jo i ham ligget Muligheden af en langt dybere Besindelse paa Livet. Den har han undgaaet. Han har fulgt den Bestemmelse i ham, der vendte sig ud efter. Hans beundrede Genie som Intriguant har herligen beviist sig, hans Spændkraft, hans Genies Mættelsesevne (for at bruge et Udtryk som Chemikerne bruge

om ædsende Syrer) er beundret, men han tilhører Timeligheden. Hvis et saadant Genie havde forsmaaet Timeligheden som umiddelbar, havde vendt sig mod sig selv og mod det Guddommelige, hvilket religieust Genie skulde der ikke være fremkommet! Men hvilke Qualer skulde han ikke ogsaa have udstaaet. At følge umiddelbare Bestemmelser er en Lettelse i Livet, enten man er stor eller lille, men Lønnen er ogsaa i Forhold dertil, enten man er stor eller lille, og den, der ikke er saa aandelig modnet, at han fatter, at selv udødelig Ære gjennem alle Slægter dog kun er en Bestemmelse af Timeligheden, ikke fatter, at dette, hvis Eftertragten holder Menneskenes Sjel søvnløs i Ønske og Higen, er noget saare Ufuldkomment i Sammenligning med den Udødelighed, der er for ethvert Menneske, og som med Rette vilde vække al Verdens retfærdige Misundelse, hvis den var bleven forbeholdt eet Menneske, — han skal ikke komme vidt i sin Forklaring af Aand og Udødelighed.

§ 3.

Angest dialektisk i Retning af Skyld.

Man pleier i Almindelighed at sige, at Jødedommen er Lovens Standpunkt. Dette kan man imidlertid ogsaa udtrykke saaledes, at Jødedommen ligger i Angest. Men Angestens Intet betyder her noget Andet end Skjebne. Det er i denne Sphære, at Sætningen: ængstes — Intet, viser sig mest parador; thi Skyld er dog vel Noget. Og dog er det rigtigt, at saa længe den er Angestens Gjenstand er den Intet. Tvetydigheden ligger i Forholdet; thi saasnart Skylden er sat, er Angesten forbi, og Angeren er der. Forholdet er som Angestens altid sympathetisk og antipathetisk. Dette synes atter parador, dog er det ikke saa; thi medens Angesten frygter, vedligeholder den en underfundig Communication med sin

Gjenstand, kan ikke see bort fra den, ja vil det ikke, thi vil Individet det, da vil Angeren indtræde. At dette kan forekomme Een og Anden en vanskelig Tale, kan jeg ikke for. Den, der har behørig Urokkelighed til at være, om jeg saa tør sige, guddommelig Aktor, om ikke i Forhold til Andre saa dog til sig selv, han vil ikke finde den vanskelig. Livet frembyder desuden Phænomener nok, hvor Individet i Angest stirrer næsten attraaende paa Skylden, og dog frygter den. Skyld har for Aandens Die den Magt, som Slangens Blik har, at fortrylle. Paa dette Punkt ligger Sandheden af den carpokratianske Anskuelse gjennem Synd at naae Fuldkommenhed. Det har sin Sandhed i Afgjørelsens Dieblik, da den umiddelbare Aand sætter sig som Aand ved Aand; derimod er det en Blasphemie at mene, at det skal realiseres in concreto.

Jødedommen er netop herved videre end Græciteten, og ogsaa herpaa kan man see det sympathetiske Moment i dens Angestforhold til Skylden, at den for ingen Priis vilde opgive det, for at faae Græcitetens letsindigere Udtryk Skjebne, Lykke og Ulykke.

Den Angest, der er i Jødedommen, er Angest for Skylden. Skylden er en Magt, der udbreder sig allevegne, og som dog Ingen i dybere Forstand kan forstaae, medens den ruger over Tilværelsen. Det, der skal forklare den, maa da være af samme Beskaffenhed, ligesom Oraklet corresponderede med Skjebnen. Til Oraklet i Hedenskabet svarer Offeret i Jødedommen. Men Offeret kan derfor heller Ingen forstaae. Deri ligger i Jødedommen det dybe Tragiske i Analogie med Forholdet til Oraklet i Hedenskabet. Jøden tager sin Tilflugt til Offeret, men det hjælper ham ikke, thi det, der egentlig skal hjælpe, var, at Angestens Forhold til Skylden blev hævet, og et virkeligt Forhold sat. Da dette ikke skeer, saa bliver Offeret tvetydigt, hvilket er udtrykt i dets Gjentagelse, hvis

yderligere Consequents vilde være en reen Skepsis i Retning af Reflexion over selve Offeraften.

Hvad der derfor gjaldt i det Foregaaende, at først med Synden er Forsynet, det gjælder her igjen; først med Synden er Forsoningen sat, og dens Offer gjentages ikke. Det har sin Grund ikke i Offerets, om jeg saa tør sige, udvortes Fuldkommenhed, men Offerets Fuldkommenhed svarer til, at Syndens virkelige Forhold er sat. Saasnart Syndens virkelige Forhold ikke er sat, maa Offeret gjentages. (Saaledes gjentages jo Offeret i Katholicismen, medens man dog anerkjender Offerets absolute Fuldkommenhed.)

Det her i de verdenshistoriske Forhold korteligen Antydede gjentager sig indenfor Christendommen i Individualiterne. Geniet udviser her atter tydeligst, hvad der i de mindre oprindelige Mennesker lever saaledes, at det ikke saa let lader sig bringe paa Kategori. Geniet er overhovedet blot derved forskjelligt fra ethvert andet Menneske, at han med Bevidsthed begynder indenfor sin historiske Forudsætning ligesaa primitivt som Adam. Hver Gang der fødes et Genie, gjøres der ligesom Prøve paa Existentsen; thi han gjennemløber og oplever alt det Tilbagelagte, til han indhenter sig selv. Geniets Viden om det Forbigangne er derfor en ganske anden end den, der bydes i verdenshistoriske Oversigter.

At Geniet kan blive staaende ved sin umiddelbare Bestemmelse, er antydet i det Foregaaende, og Forklaringen, at dette er Synd, indeholder tillige den sande Høflighed mod Geniet. Ethvert Menneskeliv er lagt religieust an. At ville negte dette, er at lade Alt forvirre sig, og at hæve Begrebet Individ, Slægt, Udødelighed. Paa dette Punkt var det at ønske, at man anvendte sin Skarpsindighed, thi her ligger saare vanskelige Problemer. At sige om en Mand, der er et intriguant Hoved, han skal være Diplomat eller Politie-Agent,

om en Mand, der har mimisk Talent for det Comiske, han skal være Skuespiller, om en Mand, der slet intet Talent har, han skal være Fyrbøder i Magistraten, er en saare intetsigende Betragtning af Livet, eller rettere er slet ingen Betragtning, thi den siger blot, hvad der følger af sig selv. Men at forklare, hvorledes min religieuse Existents kommer i Forhold til og udtrykker sig i min udvortes, det er Opgaven. Men hvo uleiliger sig i vor Tid med at tænke over Sligt, og det uagtet nu mere end nogensinde det nærværende Liv viser sig som et flygtigt forbifarende Øieblik. Men istedenfor deraf at lære at gribe det Evige, lærer man kun at jage Livet af sig selv og sin Næste og af Øieblikket — i sin Jagen efter Øieblikket. Naar man blot kan komme med, blot eengang føre Øieblikkets Valtz op, da har man levet, da bliver man misundt af de Ulykkelige, der skjøndt de ikke fødes, men hovedkuls styrte ind i Livet og hovedkuls vedblive at styrte frem, aldrig naae det, da har man levet, thi hvad er et Menneskeliv mere værd end en ung Piges korte Deilighed, der allerede har holdt sig ualmindeligt godt, naar den een Nat har fortryllet de Dandsendes Rækker og først falmede i Morgenstunden. At betænke, hvorledes en religieus Existents gjennemtrænger og gjennemvirker en udvortes, dertil er der ikke Tid. Jager man end ikke i Fortvivlelsens Hasten, saa griber man dog hvad der ligger nærmest. Paa den Maade bliver man maaskee endog noget Stort i Verden, gaaer man nu ovenikjøbet en Gang imellem i Kirke, da er Alt overmaade Godt. Dette synes at tyde paa, at for nogle Individer er det Religieuse det Absolute, for andre ikke *), og saa god Nat! al Mening

*) Hos Grækerne kunde Spørgsmaalet om det Religieuse ikke saaledes opkomme. Imidlertid er det dog saa skjønt at læse, hvad Plato etsteds fortæller og benytter. Da Epimetheus havde udrustet Mennesket med allehaande Gaver, da spurgte han Zeus,

i Livet. Overveielsen bliver naturligviis vanskeligere, jo længere den ydre Opgave staaer fra det Religieuse som saadant. Hvilken dyb religieus Besindelse vilde der ikke til for at naae hen til en saadan ydre Opgave som f. Ex. at være comisk Skuespiller. At det lader sig gjøre, negter jeg ikke; thi den, der forstaaer sig noget paa det Religieuse, veed meget godt, at dette er blødere end Guld og absolut commensurabelt. Middelalderens Feil var ikke den religieuse Besindelse, men at man standsede for tidligen. Her bliver igjen Spørgsmaalet om Gjentagelse, hvorvidt nemlig det kan lykkes en Individualitet, efter at have begyndt den religieuse Besindelse, da at faae sig selv heel igjen indtil Punkt og Prikke. I Middelalderen brød man af. Naar saaledes en Individualitet, idet han skulde til at tage sig selv igjen, nu stødte f. Ex. paa at han havde Vittighed, Sands for det Comiske o. s. v., da tilintetgjorde han alt dette, som noget ufuldkomment. Nutildags finder man kun altfor let, at Sligt er Taabelighed; thi har man Vittighed og Talent for det Comiske, saa er man jo en Lykkens Pamphilius, hvad vil man have mere. Saadanne Forklaringer have naturligviis ikke den fjerneste Ahnelse om Problemet, thi som Menneskene nuomstunder fødes klögere paa Verden end i gamle Dage, saa fødes ogsaa Mængden af den blindfødt i Forhold til det Religieuse. Dog finder man i Middelalderen ogsaa Exempel paa, at denne Overveielse er bleven længere gjennemført. Naar saaledes f. Ex. en Maler religieus opfattede sit Talent, men dette Talent

---

om han nu skulde uddele Evnen til at vælge mellem Godt og Ondt, saaledes som han havde uddeelt de andre Gaver, saaledes at Een fik den, ligesom en Anden fik Veltalenhedens Gave, en Anden Poesiens, en Tredie Kunstens Gave. Men Zeus svarede, at denne Evne skulde eens uddeles til Alle, fordi den tilhørte ethvert Menneske lige væsentligt.

igjen ikke kunde forkynde sig i Præstationer, der laae det Religieuse nærmest, da har man vel seet, at en saadan Kunstner ligesaa fromt samlede sit Sind til at male en Venus, ligesaa fromt opfattede sit kunstneriske Kald som den, der kom Kirken til Hjælp ved at fængsle Menighedens Blik til Synet af den himmelske Skjønhed. Dog i Henseende til alt dette, faaer man at vente til der kommer Individer frem, der, tiltrods for den udvortes Begavelse, ikke vælge den brede Vei, men Smerten og Nøden og Angesten, i hvilken de religieus befinde sig paa og saa længe ligesom tabe, hvad der kun er forførerisk nok at besidde. En saadan Kamp er upaatvivlelig meget anstrængende, da der vil komme Dieblikke, hvor de næsten fortryde at have begyndt derpaa og veemodigen, ja maaskee stundom næsten til Fortvivlelse betænke det smilende Liv, der havde ligget for dem, hvis de havde fulgt Talentets umiddelbare Drift. Dog vil upaatvivleligen den Opmærksomme i Nødens yderste Forfærdelse, naar det er som Alt var tabt, fordi den Vei, ad hvilken han vil trænge frem, er ufremkommelig, og Talentets smilende Vei ham afskaaret ved ham selv, høre en Røst, der siger: vel min Søn! kun fremad; thi den, der taber Alt, han vinder Alt.

Vi ville nu betragte et religieust Genie ɔ: et saadant, som ikke vil blive staaende ved sin Umiddelbarhed. Om han nogensinde skal komme til at vende sig udefter, bliver for ham et senere Spørgsmaal. Det Første, han gjør, er, at vende sig mod sig selv. Som det umiddelbare Genie havde Skjebnen, saa faaer han Skylden som den Skikkelse, der følger ham. Idet han nemlig vender sig mod sig selv, vender han sig eo ipso mod Gud, og det er nu eengang en ceremoniel Vedtægt, at naar den endelige Aand vil see Gud, da maa den begynde som skyldig. Idet han nu vender sig mod sig selv, opdager han Skylden. Jo større Genie jo dybere opdager

han Skylden. At dette er Aandløsheden en Daarskab, er mig en Glæde og et glædeligt Tegn. Geniet er ikke som Folk er fleest, og nøies ikke dermed. Dette har dog ikke sin Grund i, at han forsmaaer Menneskene, men er fordi han primitivt har med sig selv at gjøre, medens alle andre Mennesker og deres Forklaringer hjælpe ham hverken fra eller til.

Det, at han opdager Skylden saa dybt, viser, at dette Begreb er for ham tilstede sensu eminentiori, ligesom dets Modsætning Uskyldigheden. Saaledes var det med det umiddelbare Genie i Forhold til Skjebnen; thi ethvert Menneske har et lille Forhold til Skjebnen, men derved bliver det, ved Passiaren, der ikke mærker, hvad Talleyrand (og allerede før ham Young har sagt) opdagede og dog ikke fuldkommede saa godt som Passiaren gjør det, at Sproget er til for at skjule Tankerne — nemlig, at man ingen har.

Idet han da vender sig ind efter, opdager han Friheden. Skjebnen frygter han ikke; thi han fatter ingen Opgave ud efter, og Friheden er ham hans Salighed, Frihed ikke til at gjøre Dit og Dat i Verden, blive Konge og Keiser eller „sjouerproklamant" af Samtiden, men Frihed til at vide med sig selv, at han er Frihed. Dog jo høiere Individet kommer op, desto dyrere maa Alt kjøbes, og for en Ordens Skyld bliver med dette Frihedens Ansich en anden Skikkelse til, det er Skylden. Det er, hvad Skjebnen var, det Eneste, han frygter; dog er hans Frygt ikke, hvad der var Maximum i det Foregaaende, Frygt for at ansees skyldig, men Frygt for at være det.

I samme Grad som han opdager Friheden, i samme Grad er Syndens Angest over ham i Mulighedens Tilstand. Kun Skylden frygter han; thi den er det Eneste, der kan berøve ham Friheden. At Friheden her ingenlunde er Trods

indsees let, eller den i endelig Forstand selviske Frihed. Ved en saadan Antagelse har man oftere søgt at forklare Syndens Opkomst. Det er imidlertid spildt Uleilighed, thi Antagelse af en saadan Forudsætning frembyder en større Vanskelighed end Forklaringen. Naar Friheden opfattes saaledes, har den sin Modsætning i Nødvendigheden, hvilket viser, at man har opfattet Friheden i en Reflexions-Bestemmelse. Nei Frihedens Modsætning er Skyld, og det er det Høieste i Friheden, at den bestandig kun har med sig selv at gjøre, i sin Mulighed projekterer Skylden, og altsaa sætter den ved sig selv, og hvis Skylden bliver sat virkeligen, sætter den ved sig selv. Hvis man ikke paaagter dette, har man aandrigt forverlet Frihed med noget ganske Andei, med Kraft.

Naar Friheden nu frygter Skylden, da er det ikke dette, den frygter, at erkjende sig skyldig, hvis den er det, men den frygter at blive det, og derfor kommer Friheden igjen, saasnart Skylden er sat, som Anger. Men Frihedens Forhold til Skylden er indtil videre en Mulighed. Her viser Geniet sig atter ved ikke at springe af fra den primitive Afgjørelse, ved ikke at søge Afgjørelsen uden for sig hos Creti og Pleti, ved ikke at nøies med den sædvanlige Prutten. Kun ved sig selv kan Friheden faae at vide, om den er Frihed eller Skylden er sat. Der gives derfor intet Latterligere end at antage, at det Spørgsmaal, om man er en Synder eller er skyldig, hører hjemme under Rubrikken: Udenads-Læsning.

Frihedens Forhold til Skylden er Angest, fordi Friheden og Skylden endnu er Mulighed. Men idet Friheden saaledes med al sin Lidenskab ønskende stirrer paa sig selv og vil holde Skylden borte, saa der ikke er et Fnug af den at finde i Friheden, da kan den ikke lade være at stirre paa Skylden, og

denne Stirren er Angestens tvetydige, som Forsagelsen selv indenfor Muligheden er en Attraaen.

Her er det nu, at det ret viser sig, i hvilken Forstand der for det senere Individ er et Mere i Angesten end i Adams *). Skylden er en concretere Forestilling, der i Mulighedens Forhold til Friheden bliver muligere og muligere. Tilsidst er det som om hele Verdens Skyld forenede sig om at gjøre ham skyldig, og hvad der er det samme, som om han ved at blive skyldig blev skyldig i hele Verdens Skyld. Skyld har nemlig den dialektiske Beskaffenhed, at den ikke lader sig transportere; men den, der bliver skyldig, bliver skyldig i det med, der foranledigede Skylden, thi Skyld har aldrig nogen udvortes Anledning, og Den, der falder i Fristelsen, han er selv skyldig i Fristelsen.

I Mulighedens Forhold viser dette sig i Skuffelsen, saasnart derimod Angeren bryder frem med den virkelige Synd, da har den den virkelige Synd som sin Gjenstand. I Frihedens Mulighed gjelder det, jo dybere Skylden opdages, desto større Genie; thi Menneskets Storhed afhænger ene og alene af Guds-Forholdets Energie i ham selv, om dette Guds-Forhold finder et aldeles feilagtigt Udtryk som Skjebne.

Som da Skjebnen tilsidst fanger det umiddelbare Genie, og dette egentlig er hans Culminations-Øieblik, ikke den glimrende Realisation ud efter, der forbauser Menneskene og endog kalder Haandværkeren fra sin daglige Syssel for

---

*) Imidlertid maa man dog ikke glemme, at Analogien her forsaavidt er urigtig, som vi ikke have med Ukyldigheden at gjøre i det senere Individ, men med den tilbagetrængte Syndsbevidsthed.

at studse, men det Øieblik, da han ved sig selv synker sammen for sig selv ved Skjebnen; saaledes fanger Skylden det religieuse Genie, og dette er Culminations-Øieblikket, det Øieblik da han er størst, ikke det Øieblik, da Synet af hans Fromhed er som en overordentlig Hviledags Festlighed, men da han ved sig selv synker for sig selv i Syndsbevidsthedens Dyb.

Caput IV.

Syndens Angest

eller

Angest som Syndens Folge i den Enkelte.

Ved det qualitative Spring kom Synden ind i Verden, og saaledes kommer den bestandig ind. Saasnart dette er sat, skulde man troe, at Angesten var hævet, da jo Angesten bley bestemmet som Frihedens Visen sig for sig selv i Muligheden. Det qualitative Spring er jo Virkeligheden, og forsaavidt er jo Muligheden ophævet og Angesten. Dette er dog ikke saa. Deels er nemlig Virkeligheden ikke eet Moment, deels er den Virkelighed, der blev sat, en uberettiget Virkelighed. Angesten kommer da igjen i Forhold til det Satte og til det Tilkommende. Dog er Angestens Gjenstand nu et Bestemt, dens Intet et virkelig Noget, da Forskjellen mellem Godt og Ondt*) er sat in concreto, og Angesten derfor har tabt

*) Det Problem: hvad er det Gode, er et Problem, der kommer vor Tid nærmere og nærmere, fordi det har afgjørende Betydning for Spørgsmaalet om Forholdet mellem Kirke og Stat og det Sædelige. I Besvarelsen maa man imidlertid være forsigtig. Det Sande har hidtil paa en underlig Maade havt Præferencen, idet man har opfattet og fremstillet den Trilogie: det Skjønne, det Gode, det Sande — i det Sande (i Erkjendelsen). Det Gode lader sig slet ikke definere. Det Gode er Friheden. For Friheden eller i Friheden er først Forskjellen mellem Godt og Ondt, og denne Forskjel er aldrig in ab-

sin dialektiske Tvetydighed. Dette gjælder om Adam, som om ethvert senere Individ; thi ved det qualitative Spring ere de fuldkommen lige.

Naar Synden er sat i den Enkelte ved det qualitative Spring, da er Forskjellen sat mellem Godt og Ondt. Vi have intetsteds forskyldt den Taabelighed, der mener, at Menesket maa synde, derimod have vi bestandig protesteret mod enhver blot experimenterende Viden, have sagt, hvad vi atter

---

stracto, men kun in concreto. Deraf kommer det for den ikke Heelbefarne Forstyrrende i den sokratiske Methode, at han øieblikkelig kalder dette tilsyneladende uendelig Abstracte det Gode tilbage paa det mest Concrete. Methoden er ganske rigtig, kun feilede han (græsk talt handlede han retteligen) i at opfatte den udvortes Side af det Gode (det Nyttige, det endelig Teleologiske). Forskjellen mellem Godt og Ondt er vel for Friheden, men ikke in abstracto. Denne Misforstaaelse kommer af, at man gjør Friheden til noget Andet, til en Tankegjenstand. Men Friheden er aldrig in abstracto. Naar man vil give Friheden et Øieblik til at vælge mellem Godt og Ondt, uden selv at være i nogen af Delene, da er Friheden netop i det Øieblik ikke Frihed men en meningsløs Reflexion, og hvortil hjælper saa Experimentet uden til at forvirre. Dersom (sit venia verbo) Friheden bliver i det Gode, da veed den slet ikke af det Onde. I denne Forstand kan man sige om Gud (vil Nogen misforstaae det, da er det ikke min Skyld) at han ikke veed af det Onde. Dermed siger jeg ingenlunde, at det Onde blot er det Negative, das Aufzuhebende; men det, at Gud ikke veed af det, ikke kan og ikke vil vide af det, er det Ondes absolute Straf. I denne Forstand bruges Præpositionen *απο* i det N. T., for at betegne Bortfjernelsen fra Gud, Guds, om jeg saa tør sige, Ignoreren af det Onde. Naar man opfatter Gud endeligt, da er det vel nemt nok for det Onde, om Gud vilde ignorere det, men da Gud er den Uendelige, saa er hans Ignoreren den levende Tilintetgjørelse; thi det Onde kan ikke undvære Gud, endog blot for at være det Onde. Jeg vil anføre et Skriftsted, 2 Thess. 1, 9 siges der om dem, der ikke kjende Gud og ikke adlyde Evangeliet: *οἵτινες δικην τισουσιν, ολεθρον αιωνιον, απο προςωπου του κυριου, και απο της δοξης της ισχυος αυτου.*

gjentage, at Synden forudsætter sig selv ligesom Friheden og lader sig ligesaa lidet forklare af noget Foregaaende som denne. At lade Friheden begynde som et liberum arbitrium (der intetsteds har hjemme, jfr. Leibnitz), der ligesaa godt kan vælge det Gode som det Onde, er fra Grunden af at umueliggjøre enhver Forklaring. At tale om Godt og Ondt som Frihedens Gjenstand er at endeliggjøre baade Friheden og Begreberne Godt og Ondt. Friheden er uendelig og fremkommer af Intet. Derfor at ville sige, at Mennesket synder nødvendigt, er at ville lægge Springets Cirkel ud i en lige Linie. At en saadan Adfærd forekommer Mange høist plausibel, har sin Grund i, at Tankeløshed falder mange Mennesker allernaturligst, og at deres Tal til alle Tider var Legio, der ansee den Betragtningsfærd priselig, der gjennem alle Aarhundreder forgjeves er bleven stemplet: λογος αργος (Chrysipp.) ignava ratio (Cicero), sophisma pigrum, la raison paresseuse (Leibnitz).

Psychologien har nu atter Angesten som sin Gjenstand, dog maa den være forsigtig. Det individuelle Livs Historie gaaer fort i en Bevægelse fra Tilstand til Tilstand. Enhver Tilstand sættes ved et Spring. Som Synden kom ind i Verden, saa vedbliver den at komme, hvis den ikke standses. Men enhver dens Gjentagelse er dog ikke en simpel Consequents, men et nyt Spring. Forud for ethvert saadant Spring gaaer en Tilstand som den nærmeste psychologiske Approximation. Denne Tilstand er Psychologiens Gjenstand. I enhver Tilstand er Muligheden tilstede og forsaavidt Angesten. Saaledes er det, efterat Synden er sat; thi kun i det Gode er Eenhed af Tilstand og Overgang.

§ 1.

Angest for det Onde.

a) Den satte Synd er vel en ophævet Mulighed, men den er tillige en uberettiget Virkelighed. Forsaavidt kan Angesten forholde sig til den. Da den er en uberettiget Virkelighed, skal den igjen negeres. Dette Arbeide vil Angesten paatage sig. Her er Tumlepladsen for Angestens snilde Sophistik. Medens Syndens Virkelighed holder Frihedens ene Haand i sin isnende Høire ligesom Commandanten, gestikulerer den anden Haand med Skuffelsen og Bedraget og Blendværkets Veltalenhed*).

b) Den satte Synd er tillige i sig Consequents, om den end er en Friheden fremmed Consequents. Denne Consequents forkynder sig, og Angestens Forhold er til denne Consequentsens Tilkommelse, der er en ny Tilstands Mulighed. Hvor dybt et Individ er sunket, det kan dog synke dybere, og dette „kan" er Angestens Gjenstand. Jo mere Angesten her slappes, desto mere betyder det, at Syndens Consequents er gaaet Individet over in succum et sanguinem, og at Synden har faaet Indfødsret i Individualiteten.

Synden betyder naturligviis her det Concrete; thi man synder aldrig overhovedet eller i Almindelighed. Selv den Synd**), at ville tilbage over Syndens Virkelighed, er ikke en Synd overhovedet, og en saadan er aldrig forekommen. Den, der kjender Noget til Menneskene, veed meget godt, at Sophisteriet bestandig bærer sig saaledes ad, at der bestandig kun stødes an paa et enkelt Punkt, hvilket Punkt idelig

---

*) Kun ganske kort kan jeg i Forhold til Undersøgelsens Form antyde næsten algebraisk den enkelte Tilstand. Til egentlig Skildring er her ikke Stedet.

**) Dette er ethisk talt; thi Ethiken seer ikke Tilstanden, men seer, hvorledes Tilstanden i samme Øieblik er en ny Synd.

varieres. Angesten vil have Syndens Virkelighed bort ikke ganske, men til en vis Grad, eller rettere den vil til en vis Grad lade Syndens Virkelighed have sit Forblivende, men kun til en vis Grad vel at mærke. Den er derfor endog ikke utilbøielig til at gantes lidt med de quantitative Bestemmelser, ja jo mere udviklet den er, desto videre tør den drive dette Ganterie, men saasnart den quantitative Bestemmens Spøg og Tidsfordriv vil til at fange Individet i det qualitative Spring, hvilket ligesom Myreslugeren ligger paa Luur i den af det løse Sand dannede Tragt, da trækker Angesten sig forsigtig tilbage, da har den et lille Punkt, der maa frelses og som er uden Synd og i næste Øieblik et andet. Syndsbevidstheden dyb og alvorlig udfærdiget i Angerens Udtryk er en stor Sjeldenhed. Imidlertid skal jeg dog vel vogte mig saavel for min egen Skyld som for Tænkningens og for Næstens Skyld, at udtrykke det saaledes, som Schelling formodentlig vilde udtrykke det, der etsteds taler om Genie til Gjerning i samme Forstand som til Musik o. s. v. Saaledes kan man stundom, uden at være sig det bevidst, med eet forforklarende Ord tilintetgjøre Alt. Participerer ikke ethvert Menneske væsentligt i det Absolute, da er Alt forbi. I det Religieuses Sphære skal man derfor ikke tale om Genie som en speciel Begavelse, der kun er givet Enkelte; thi Begavelsen er her det at ville, og den, som ikke vil, ham skal man idetmindste holde saaledes i Hævd, at man ikke beklager ham.

Ethisk talt er Synden ingen Tilstand. Tilstanden derimod er bestandig den sidste psychologiske Approximation til den næste Tilstand. Angesten er nu bestandig tilstede som den ny Tilstands Mulighed. I den først beskrevne Tilstand (a) er Angesten mere bemærkelig, hvorimod den i b mere og mere forsvinder. Men Angesten er dog udenfor et saadant Individ

og fra Aandens Standpunkt seet er den større end enhver anden. I a er Angesten for Syndens Virkelighed, ud af hvilken den sophistisk frembringer Muligheden, medens den ethisk seet synder. Angestens Bevægelse er her den modsatte af den i Uskyldigheden, hvor den ud af Syndens Mulighed psychologisk talt frembringer Virkeligheden, medens denne dog ethisk betragtet fremkommer ved det qualitative Spring. I b er Angesten for Syndens yderligere Mulighed. Tager her Angesten af, da forklare vi det paa dette Punkt deraf, at Syndens Consequents seirer.

c) Den satte Synd er en uberettiget Virkelighed, den er Virkelighed og af Individet sat som Virkelighed i Angeren, men Angeren bliver ikke Individets Frihed. Angeren nedsættes til en Mulighed i Forhold til Synden, med andre Ord Angeren kan ikke hæve Synden, den kan kun sørge over den. Synden gaaer frem i sin Consequents, Angeren følger den Skridt for Skridt, men altid et Øieblik for sildigt. Den tvinger sig selv til at see det Forfærdelige, men den er som hiin vanvittige Lear (O du zertrümmert Meisterstück der Schöpfung!), den har tabt Regjeringens Tømmer og kun beholdt Kraften til at græmme sig. Her er Angesten paa sit Høieste. Angeren er gaaet fra Forstanden og Angesten potenseret til Anger. Syndens Consequents gaaer frem, den slæber Individet med sig som en Qvinde, hvem en Bøddel slæber efter sig i hendes Haar, medens hun skriger i Fortvivlelse. Angesten er forud, den opdager Consequentsen før den kommer, saa man kan mærke paa sig selv, at der er et Uveir forhaanden; den kommer nærmere, Individet skjælver som en Hest, der stønnende standser ved det Punkt, hvor den eengang blev sky. Synden seirer. Angesten kaster sig fortvivlet i Angerens Arme. Angeren vover det Sidste. Den opfatter Syndens Consequents som Straflidelse, Fortabelsen som Syn-

dens Consequents. Den er fortabt, dens Dom er afsagt, dens Fordømmelse vis, og Dommens Skærpelse er, at Individet skal slæbes gjennem Livet hen til Retterstedet. Med andre Ord Angeren er bleven vanvittig.

Hvad her er antydet, kan Livet give Leilighed til at iagttage. En saadan Tilstand findes sjeldent hos de aldeles fordærvede Naturer, men i Almindelighed kun hos de dybere; thi der skal en betydelig Oprindelighed og en Udholdenhed i afsindig Villen til ikke at gaae ind under a eller b. Det Sophisme, som den vanvittige Anger hvert Øieblik formaaer at frembringe, er ingen Dialektik istand til at beseire. En saadan Anger har en Sønderknuselse, som i Lidenskabens Udtryk og Dialektik er langt mægtigere (i anden Forstand naturligviis afmægtigere, men det er dog mærkeligt, hvad den, der har iagttaget Sligt, vist har bemærket, hvilken Overtalelsesgave og hvilken Veltalenhed en saadan Anger har til at afvæbne alle Indvendinger, til at overbevise Alle, der komme den nær, for da atter at fortvivle over sig selv, naar denne dens Adspredelse er forbi) end den sande Anger. At ville standse denne Rædsel ved Ord og Talemaader er spildt Uleilighed, og Den, der kan falde paa Sligt, kan altid være sikker paa, at hans Præk bliver som Barnelallen i Sammenligning med den elementariske Veltalenhed, der staaer til en Saadans Tjeneste. Phænomenet kan vise sig ligesaa godt i Forhold til det Sandselige (Hengivenhed til Drik, til Opium, til Udsvævelser o. s. v.) som i Forhold til det Høiere i Menesket (Stolthed, Forfængelighed, Vrede, Had, Trods, Underfundighed, Misundelse o. s. v.). Individet kan angre sin Vrede, og jo dybere han er, jo dybere er Angeren. Men Angeren kan ikke gjøre ham fri, deri griber han feil. Anledningen kommer; Angesten har allerede opdaget den, hver en Tanke zittrer, og Angesten blodsuger Angerens Kraft og

ryster sit Hoved; der er som havde Vreden allerede seiret, han ahner allerede den Frihedens Sønderknuselse, der er forbeholdt det næste Øieblik, Øieblikket kommer, Vreden seirer.

Hvilken end Syndens Consequents er; at Phænomenet viser sig efter en ordentlig Maalestok, er altid Tegn paa en dybere Natur. At man seer det sjeldnere i Livet, det vil sige, at man maa være Iagttager for at see det hyppigere, kommer deraf, at det lader sig skjule, samt, at det ofte fordrives, idet Menneskene bruge en eller anden Klogskabsregel til at fordrive dette det høieste Livs Foster. Man behøver blot at raadføre sig med Creti og Pleti, saa bliver man snart som Folk er flest, og vil altid kunne sikkre sig et Par vederhæftige Mænds Dom for, at man er det. Det probateste Middel for at blive fri for Aandens Anfægtelse, er jo før jo hellere at blive aandløs. Naar man blot i Tide passer paa det, saa gaaer Alt af sig selv, og hvad Anfægtelsen angaaer, da kan man forklare den, at den slet ikke er til, eller i det Høieste at betragte som en piquant digterisk Fiction. Veien til Fuldkommenheden var i gamle Dage trang og ensom, Vandringen bestandig foruroliget af Forvildelser, udsat for Syndens Røveroverfald, efterstræbt af det Forbigangnes Piil, der er farlig som de skythiske Horders; nu reiser man til Fuldkommenheden paa Jernbaner i godt Compagnie, og inden man veed et Ord af det, saa er man der.

Det Eneste, der i Sandhed formaaer at afvæbne Angerens Sophisme er Tro, Mod til at troe, at Tilstanden selv er en ny Synd, Mod til at forsage Angesten uden Ångest, hvilket kun Troen formaaer, uden at den derfor tilintetgjør Angesten, men bestandig selv evig ung vikler sig ud af Angestens Dødsøieblik. Dette formaaer kun Troen; thi kun i Troen er Synthesen evigt og hvert Øieblik mulig.

At alt det her Udviklede tilhører Psychologien, er ikke vanskeligt at indsee. Ethisk dreier Alt sig om at faae Individet rigtigen stillet i Forhold til Synden. Saasnart det staaer der, staaer det angrende i Synden. I samme Dieblik er det, seet i Ideen, hjemfalden til Dogmatiken. Angeren er den høieste ethiske Modsigelse, deels fordi Ethiken netop ved at fordre Idealiteten maa nøies med at modtage Angeren, deels fordi Angeren bliver dialektisk tvetydig med Hensyn til hvad den skal hæve, hvilken Tvetydighed først Dogmatiken hæver i Forsoningen, hvori Arvesyndens Bestemmelse bliver tydelig. Desuden sinker Angeren Gjerningen, og denne sidste er det egentligen Ethiken fordrer. Tilsidst maa da Angeren faae sig selv til Gjenstand, idet Angerens Dieblik bliver et Gjerningens Deficit. Det var derfor et ægte ethisk Udbrud, fuldt af Energie og Mod, da den gamle Fichte sagde, at der var ikke Tid til at angre. Dermed bragte han dog ikke Angeren paa sin dialektiske Spidse, hvor den sat vil ophæve sig selv ved ny Anger, og hvor den da synker sammen.

Hvad her er blevet udviklet i denne Paragraph er, som allevegne i dette Skrift, hvad man psychologisk kunde kalde Frihedens psychologiske Stillinger til Synden, eller psychologiske, approximerende Tilstande. De udgive sig ikke for at forklare Synden ethisk.

§ 2.

Angest for det Gode.

(Det Dæmoniske.)

Man hører i vore Tider sjeldnere tale om det Dæmoniske. De enkelte Fortællinger derom, som findes i det N.

T., lader man i Almindelighed staae hen. Forsaavidt Theologerne søge at forklare dem, fordybe de sig gjerne i Jagttagelser over en eller anden unaturlig Synd, hvor man da ogsaa finder Exempler paa, at det Dyriske har faaet en saadan Magt over et Menneske, at dette næsten forkynder sig ved en dyrisk uarticuleret Lyd, eller ved en dyrisk Mimik og et dyrisk Blik, hvad enten nu Dyriskheden har vundet en udpræget Skikkelse i Mennesket (det physiognomiske Udtryk, Lavater), eller den glimtviis som et forsvindende Jilbud lader ahne hvad der boer derinde, ligesom Vanvidets Blik eller Gestus i et Dieblik, der er kortere end det korteste Dieblik, parodierer, spotter, vrænger ad den fornuftige, besindige, aandrige Mand, med hvem man staaer og taler. Hvad Theologerne i denne Henseende bemærke kan være ganske sandt, men Alt gjælder om Pointen. I Almindelighed beskrives Phænomenet nu saaledes, at man tydeligen seer, at det, der tales om, er Syndens Trældom, den Tilstand, som jeg ikke veed bedre at beskrive end ved at minde om en Leeg, man har, hvor Tvende skjules af een Kappe, som var det kun eet Menneske, og den Ene nu taler, den Anden gesticulerer aldeles tilfældigt i Forhold til Talen; thi saaledes har Dyret iført sig Menneskets Skikkelse, og vrænger nu bestandig ad ham ved sin Gesticulation og sit Mellemspil. Men Syndens Trældom er endnu ikke det Dæmoniske. Saasnart Synden er sat, og Individet forbliver i Synden, da er der to Formationer, af hvilke vi i den foregaaende Paragraph have beskrevet den ene. Naar man ikke agter herpaa, kan man ikke bestemme det Dæmoniske. Individet er i Synden, og dets Angest er for det Onde. Denne Formation er, seet fra et høiere Standpunkt, i det Gode; thi derfor ængstes den for det Onde. Den anden Formation er det Dæmoniske. In-

dividet er i det Onde og ængstes for det Gode. Syndens Trældom er et ufrit Forhold til det Onde, men det Dæmoniske er et ufrit Forhold til det Gode.

Det Dæmoniske bliver derfor først ret tydeligt, idet det berøres af det Gode, hvilket da udenfra kommer til dets Grændse. Det er af denne Grund mærkeligt, at det Dæmoniske i det N. T. netop først viser sig ved Christi Træden til det, og hvad enten Dæmonen er en Legio (cfr. Matth. VIII, 27. 34. Marcus V, 1—20. Luc. VIII, 26—39) eller den er stum (cfr. Luc. XI, 14), Phænomenet er det samme, er Angest for det Gode; thi Angesten kan ligesaa godt udtrykke sig i Forstummen som i Skrig. Det Gode betyder naturligviis Frihedens Redintegration, Forløsning, Frelse, eller hvorledes man vil benævne det.

I ældre Tider har der ofte været Tale om det Dæmoniske. Det har her ingen Betydning at gjøre Studier eller at have gjort Studier, der satte Een istand til at opramse og citere lærde og curiøse Bøger. Man kan let skizzere de forskjellige Betragtninger, der ere mulige og som til forskjellig Tid ogsaa have været virkelige. Dette kan have sin Betydning, da Betragtningernes Forskjellighed kan lede i Bestemmelsen af Begrebet.

Man kan betragte det Dæmoniske æsthetisk-metaphysisk. Phænomenet falder da ind under Bestemmelse af Ulykke, Skjebne o. s. v., lader sig betragte i Analogie med at være født sindssvag o. s. v. Man forholder sig da medlidende til Phænomenet. Men ligesom det at ønske er den usleste af alle Solo-Kunster, saaledes er det at være medlidende, i den Forstand, hvori det almindeligen tages, den usleste af alle selskabelige Virtuositeter og Behændigheder. Medlidenheden er saa langt fra at være den Lidende til Gode, at man i den

snarere blot freder om sin Egoisme. Man tør ikke i dybere Forstand tænke over Sligt, og nu frelser man sig ved Medlidenhed. Først naar den Medlidende i sin Medlidenhed forholder sig saaledes til den Lidende, at han i strængeste Forstand fatter, at det er hans Sag, der her er Spørgsmaal om, først naar han veed saaledes at identificere sig med den Lidende, at han, idet han kæmper for en Forklaring, kæmper for sig selv, forsagende al Tankeløshed, Blødagtighed og Feighed, først da faaer Medlidenheden Betydning og først da finder den maaskee Meningen, da den Medlidende deri er forskjellig fra den Lidende, at han lider under en høiere Form. Naar Medlidenheden forholder sig saaledes til det Dæmoniske, da bliver Spørgsmaalet ikke om nogle trøstende Ord eller en Skjærv, eller et Skuldertræk; thi hvis man ømmer sig, saa har man faaet Noget at ømme sig for. Dersom det Dæmoniske er en Skjebne, da kan det hænde Enhver. Dette staaer ikke til at negte, om man end i vor feige Tid gjør alt muligt for ved Adspredelser og høirøstede Foretagenders Janischarmusik at holde eensom en Tanke borte, ligesom man ved Blus, ved Hylen, ved Bækkeners Lyd holder de vilde Dyr borte i Amerikas Skove. Deraf kommer det, at man i vor Tid faaer saa lidet at vide om de høieste aandelige Anfægtelser, men desto mere om alle de leflende Conflikter mellem Mand og Mand og Qvinde, som et forfinet Selskabs og Soiree-Liv fører med sig. Overtager den sande humane Medlidenhed som Cautionist og Selvskyldner Lidelsen, da maa den først komme paa det Rene om, hvorvidt det er Skjebne og hvorvidt Skyld. Og denne Distinction maa være udfærdiget med Frihedens bekymrede men ogsaa energiske Lidenskab, at man tør fastholde den, om hele Verden styrtede sammen, selv om det synes, at man ved sin Urokkelighed afstedkom ubodelig Skade.

Man har ethisk dømmende betragtet det Dæmoniske. Det er bekjendt nok, med hvilken forfærdelig Strenghed man har forfulgt, opdaget, straffet det. Man gyser i vor Tid ved Fortællingen derom, man bliver sentimental og følsom ved Tanken om, at man ikke handler saaledes i vor oplyste Tid. Kan saa vist gjerne være, men er den sentimentale Medlidenhed saa langt prisværdigere? Jeg har ikke med at dømme og fordømme hiin Adfærd, kun med at betragte den. Det, at den var saa ethisk streng, viser netop, at dens Medlidenhed var af en bedre Bonitet. Idet den identificerede sig selv for Tanken med Phænomenet, havde den ingen videre Forklaring, end at det var Skyld. Den holdt sig derfor overbeviist om, at den Dæmoniske dog til syvende og sidst efter sin bedre Mulighed selv maatte ønske, at der brugtes al Grusomhed og Strenghed mod ham*). Var det ikke for at tage et Exempel fra en lignende Sphære, var det ikke Augustinus, der anbefalede Straffe, ja Livsstraffe mod Kjætere? Mon han manglede Medlidenhed, eller mon hans Adfærds Forskjellighed fra vor Tids ikke snarere laae deri, at hans Medlidenhed ikke havde gjort ham feig, saa at han sig selv betræffende vilde have sagt: dersom det kom saavidt med mig, da Gud give der var en Kirke, der ikke vilde opgive mig, men bruge al Magt. Men i vor Tid frygter man

---

*) Den, der ikke er saa ethisk udviklet, at han vilde føle en Trøst og Lindring, om Een, selv naar han leed allermest, dog havde Mod til at sige ham: det er ikke Skjebne, det er Skyld, føle Trøst og Lindring, naar det blev sagt ham oprigtigt og alvorligt, han er ikke i ster Forstand ethisk udviklet; thi den ethiske Individualitet frygter Intet saa meget som Skjebne og æsthetisk Lirumlarum, der i Medlidenhedens Kaabe vil fraliste ham Klenodiet ɔ: Friheden.

for, hvad Socrates etsteds siger, at lade sig skære og brænde af Lægen for at helbredes.

Man har betragtet det Dæmoniske medicinsk-behandlende. Og det forstaaer sig: mit Pulver und mit Pillen — og saa med Lavementer! Nu slog Apothekeren og Doktoren sig sammen Patienten blev fjernet, for at ikke Andre skulde blive bange. I vor modige Tid tør man ikke sige til en Patient, at han skal døe, man tør ikke kalde Præsten, af Frygt for at han skal døe af Forskrækkelse, man tør ikke sige til en Patient, at der i de samme Dage er død Een af den samme Sygdom. Patienten blev fjernet, Medlidenheden lod spørge til ham, Lægen lovede snarest muligt at udgive en tabellarisk og statistisk Oversigt, for at tilveiebringe et Gjennemsnistal. Og naar man har et Gjennemsnitstal, saa er Alt forklaret. Den medicinske behandlende Betragtning anseer Phænomenet for reent physisk og somatisk, og gjør, som Læger ofte gjøre det, og in specie en Læge i en af Hoffmans Noveller, tager sig en Priis og siger: det er en betænkelig Sag.

At 3 saa forskjellige Betragtningsmaader ere mulige, viser Phænomenets Tvetydighed, at det paa en Maade hører hjemme i alle Sphærer, i det Somatiske, Psychiske, Pneumatiske. Dette tyder paa, at det Dæmoniske har et langt større Omfang end almindeligt antages, hvad der lader sig forklare deraf, at Mennesket er en Synthese af Sjel og Legeme baaret af Aand, hvorfor en Desorganisation af det Ene viser sig i det Øvrige. Men naar man først bliver opmærksom paa, hvilket Omfang det har, da skal det maaskee vise sig, at adskillige endog af dem, der ville behandle dette Phænomen, selv gaae ind derunder, og at der findes Spor deraf hos ethvert Menneske, saa vist som ethvert Menneske er en Synder.

Men da det Dæmoniske i Tidernes Løb har betydet mangehaande Ting og tilsidst er avanceret til at betyde hvad det skal være, saa bliver det bedst at bestemme Begrebet lidt. Det maa i denne Henseende allerede paaagtes, at vi have anviist det den Plads, vi have gjort. I Uskyldigheden kan der ikke være Tale om det Dæmoniske. Paa den anden Side maa man opgive enhver phantastisk Forestilling om en Forskrivelse til det Onde o. s. v., hvorved Mennesket blev aldeles ondt. Heraf fremkom Modsigelsen i hiin ældre Tids strenge Adfærd. Dette antog man og dog vilde man straffe. Men Straffen selv var dog ikke blot en Nødværge, men tillige for at frelse (enten ved en mildere Straf den Vedkommende, eller ved Livsstraffen andre Vedkommende), men dersom der kunde være Tale om Frelse, da var Individet dog ikke ganske i det Ondes Magt; og var det ganske i det Ondes Magt, er det en Modsigelse at straffe. Hvis det Spørgsmaal her skulde fremkomme, hvorvidt det Dæmoniske er et psychologisk Problem, da maa jeg svare, det Dæmoniske er en Tilstand. Udaf denne Tilstand kan bestandig frembryde den enkelte syndige Gjerning. Men Tilstanden er en Mulighed, om den naturligviis igjen i Forhold til Uskyldigheden er en Virkelighed sat ved det qualitative Spring.

Det Dæmoniske er Angest for det Gode. I Uskyldigheden var Friheden ikke sat som Frihed, dens Mulighed var i Individualiteten Angest. I det Dæmoniske er Forholdet vendt om. Friheden er sat som Ufrihed; thi Friheden er tabt. Frihedens Mulighed er her igjen Angest. Forskjellen er absolut; thi Frihedens Mulighed viser sig her i Forhold til Ufriheden, hvilken er lige det modsatte af Uskyldigheden, der er en Bestemmelse hen til Friheden.

Det Dæmoniske er Ufriheden, der vil afslutte sig. Dette

er og bliver imidlertid en Umulighed; den beholder altid et Forhold, og selv om dette ganske tilsyneladende er forsvundet, er det der dog, og Angesten viser sig strax i Berøringens Øieblik. (Cfr. det Foregaaende i Anledning af Fortællingerne i det N. T.)

Det Dæmoniske er det Indesluttede og det ufrivilligt Aabenbare. Disse tvende Bestemmelser betegne, hvad de og skulle, det Samme; thi det Indesluttede er netop det Stumme, og naar dette skal yttre sig, maa det skee mod dets Villie, idet den i Ufriheden til Grund liggende Frihed, ved at komme i Communication med Friheden udenfor, revolterer, og nu forraader Ufriheden, saaledes, at det er Individet, der forraader sig selv mod sin Villie i Angesten. Det Indesluttede maa derfor tages i en ganske bestemt Betydning; thi saaledes, som det i Almindelighed bruges, kan det betyde den høieste Frihed. Brutus, Henrich V af Engelland som Prinds o s. v. vare saaledes indesluttede, indtil Tiden kom, da det viste sig, at deres Indeslutthed var en Pagt med det Gode. En saadan Indeslutthed var derfor identisk med en Udvidethed, og der er aldrig nogen Individualitet i skjønnere og ædlere Forstand udvidet, end den, der er indesluttet i en stor Idees Moderliv. Friheden er netop det Udvidende. I Modsætning hertil er det jeg mener, at man *κατ' εξοχην* kan bruge indesluttet om Ufriheden. Man bruger i Almindelighed et mere metaphysisk Udtryk om det Onde, at det er det Negtende; det ethiske Udtryk herfor er netop, naar man betragter Virkningen deraf i Individet, det Indesluttede. Det Dæmoniske sluttter sig ikke inde med Noget, men slutter sig selv inde, og deri ligger det Dybsindige i Tilværelsen, at Ufriheden netop gjør sig selv til en Fange. Friheden er bestandig communicerende (selv om man vil tage et Hensyn til den

religieuse Betydning i Ordet, gjør det ingen Skade), Ufriheden bliver mere og mere indesluttet, og vil ikke Communicationen. Dette kan man iagttage i alle Sphærer. Det viser sig i Hypochondrie, i Grillenfængerie, det viser sig i de høieste Lidenskaber, naar disse i den dybe Misforstaaelse indføre Tausheds-Systemet*). Naar Friheden nu berører Indesluttetheden, da bliver den angest. Man har i daglig Tale et Udtryk, der er yderst betegnende. Man siger om Een: han vil ikke rykke ud med Sproget. Det Indeslutte de er netop det Stumme; Sproget, Ordet er netop det Frelsende, det Frelsende fra det Indeslutte des tomme Abstraktion. Man lade det Dæmoniske her betyde x, Frihedens Forhold dertil udenfra x, Loven for det Dæmoniskes Aabenbarelse er, at det mod sin Villie rykker ud med Sproget. I Sproget ligger nemlig Communicationen. En Dæmonisk i det N. T. siger derfor til Christus, da han nærmer sig: τι εμοι και σοι; han vedbliver: at Christus kommer for at fordærve ham (Angest for det Gode). Eller en Dæmonisk beder Christus om at gaae en anden Vei. (Naar Angesten er for det Onde cfr. § 1, da tyer Individet til Frelsen).

Exempler herpaa i alle mulige Sphærer og i alle mulige Grader frembyder Livet rigelig. En forstokket Forbryder vil ikke gaae til Bekjendelse (heri ligger netop det Dæmoniske,

---

*) Det er allerede sagt og siges igjen, at det Dæmoniske har et ganske andet Omfang end man almindeligt troer. I den foregaaende Paragraph ere Formationerne i den anden Retning antydede; her følger den anden Suite af Formationer, og saaledes som jeg har fremstillet det, lader Adskillelsen sig gjennemføre. Har man nogen bedre, saa vælge man den; men det er ikke ilde, om man er lidt forsigtig paa disse Gebeter; thi ellers løber Alt sammen.

at han ikke vil communicere med det Gode gjennem Straffens Lidelse). Der gives en Methode mod en saadan, som maaskee sjeldnere bruges. Det er Taushed og Diets Magt. Dersom en Inqvisitor har legemlig Kraft og aandelig Elasticitet til at holde ud uden at slappe sit Muskelspil, Kraft til at holde ud om det saa er 16 Timer, det skal tilsidst lykkes ham, at Tilstaaelsen uvilkaarligt bryder ud. Intet Menneske, der har en ond Samvittighed, kan udholde Taushed. Sætter man ham i eensom Fængsel, da sløver han sig selv. Men denne Taushed, medens Dommeren er tilstede, Secretairerne ventende paa at føre til Protocol, er det dybsindigste og skarpsindigste Spørgsmaal, er den forfærdeligste Tortur, men dog en tilladelig; men ingenlunde saa let at afstedkomme som man troer. Det Eneste, der kan tvinge Indesluttetheden til at tale, er enten en høiere Dæmon (thi hver Djævel regjerer i sin Tid) eller det Gode, der absolut kan tie, og hvis nogen Snildhed her ved Tausheds-Examinationen vil bringe den i Forlegenhed, da skal Inqvisitor selv blive beskæmmet, og det skal vise sig, at han tilsidst bliver bange for sig selv og maa bryde Tausheden. Ligeoverfor den underordnede Dæmon og de underordnede Menneskenaturer, hvis Gudsbevidsthed ikke er stærkt udviklet, seirer Indesluttetheden ubetinget, fordi de første ikke formaae at holde ud, og de sidste i al Uskyldighed ere vante til at leve fra Haanden i Munden og have Hjertet paa Tungen. Det er utroligt, hvilken Magt den Indeslutte kan faae over saadanne Mennesker, hvorledes de tilsidst trygle og betle blot om et Ord, der kan afbryde Stilheden, men det er ogsaa oprørende paa den Maade at søndertræde de Svage. Man troer maaskee, at Sligt kun forekommer blandt Fyrster og Jesuiter, at man for at gjøre sig en tydelig Forestilling derom,

maa tænke paa Domitian, Cromwell, Alba, eller en Jesuiter-general, der er ligesom et Appellativ derfor Ingenlunde, det forekommer langt hyppigere. Imidlertid maa man være forsigtig i at bedømme Phænomenet; thi skjøndt Phænomenet er er det samme, kan Grunden være lige den modsatte, da den Individualitet, der udøver Indesluttethedens Despotie og Tortur, selv kunde ønske at tale, selv vente paa en høiere Dæmon, der kunde bringe Aabenbarelsen frem. Men Indesluttethedens Bøddel kan ogsaa selvisk forholde sig til sin Indesluttethed. Dog herom alene kunde jeg skrive et heelt Værk, uagtet jeg ikke efter Skik og Vedtægt mellem Jagttagerne i vor Tid har været i Paris og i London, som fik man paa den Maade saa Stort at vide, andet end Snak og Provenreuter-Viisdom. Naar man blot passer paa sig selv, da skal en Jagttager have nok af 5 Mænd og 5 Qvinder og ti Børn for at opdage alle mulige menneskelige Sjels-Tilstande. Hvad jeg kunde have at sige kunde vel ogsaa have sin Betydning især for Enhver, der har med Børn at gjøre eller noget Forhold til dem. Det er af uendelig Vigtighed, at Barnet eleveres ved Forestillingen om den ophøiede Indesluttethed, og frelses fra den misforstaaede. I udvortes Henseende er det let at see, naar det Øieblik indtræder, da man tør lade et Barn gaae alene, i aandelig Henseende er det ikke saa let. I aandelig Henseende er Opgaven saare vanskelig, og man kan ikke frikjøbe sig fra den ved at holde en Barnepige og kjøbe en Gangkurv. Kunsten er bestandig at være tilstede og dog ikke at være tilstede, at Barnet faaer Lov til at udvikle sig selv, medens dog Overskuelsen deraf staaer tydeligt for Een. Kunsten er i allerhøieste Grad efter den størst mulige Maalestok at overlade Barnet til sig selv, og at udtrykke denne tilsyneladende

Opgiven saaledes, at man tillige ubemærket veed Beskeed om Alt. Dertil kan man godt faae Tid, selv om man er kongelig Embedsmand, naar man blot vil det. Naar man blot vil, saa kan man Alt. Og den Fader eller Opdrager, der gjorde Alt for den Betroede, men ikke forhindrede, at Barnet blev indesluttet, han har dog altid paadraget sig et stort Ansvar.

Det Dæmoniske er det Indesluttede, det Dæmoniske er Angest for det Gode. Vi ville nu lade det Indesluttede være x, og dets Indhold være x, det er være det Forfærdeligste og det Ubetydeligste, det Rædselsfulde, hvis Tilstedeværelse i Livet maaskee ikke Mange drømme om, og den Bagatel, som Ingen agter paa*), hvad betyder saa det Gode som x? Det betyder Aabenbarelsen**). Aabenbarelse kan igjen betyde det mest Ophøiede (Forløsning i eminent Forstand) og det Ubetydeligste (Udsigelsen af en Tilfældighed), dette maa ikke forstyrre, Kategorien er den samme; Phænomenerne have dette tilfælleds, at de ere dæmoniske, om Forskjelligheden end forresten er svimlende. Aabenbarelsen er her det Gode; thi

*) At kunne bruge sin Kategorie er en conditio sine qua non, for at Iagttagelse i dybere Forstand skal have Betydning. Naar Phænomenet er tilstede til en vis Grad, saa blive de fleste Mennesker opmærksomme derpaa, men formaae ikke at forklare det, fordi de mangle Kategorien, og naar de havde den, da havde de igjen en Nøgle, der lukker op allevegne, hvor der findes noget Spor af Phænomenet; thi Phænomenerne under Kategorien lystre denne som Ringens Aander lystre Ringen.

**) Med Flid har jeg brugt det Ord Aabenbarelse, jeg kunde ogsaa kalde det Gode her Gjennemsigtighed. Dersom jeg maatte befrygte, at Nogen skulde kunne misforstaae Ordet Aabenbarelse og Udviklingen af dens Forhold til det Dæmoniske, som var der bestandig Tale om noget Udvortes, et haandgribeligt aabenbart Skriftemaal, hvilket dog som udvortes slet intet gavner — da skulde jeg vel have valgt et andet Ord.

Aabenbarelsen er Frelsens første Udtryk. Derfor siger man for et gammelt Ord, at naar man tør nævne Ordet, da forsvinder Trolddommens Tryllerie, og derfor vaagner Somnambulen, naar man nævner hans Navn.

Indeslutthedens Collisioner med Hensyn til Aabenbarelsen kan igjen være uendelig forskjellige, utallig nuancerede; thi det aandelige Livs vegetative Frodighed staaer ikke tilbage for Naturens, og de aandelige Tilstande ere talløsere i Forskjellighed end Blomsterne ere det. Indeslutthedens kan ønske Aabenbarelsen, at den maa udenfra tilveiebringes, maa hænde den. (Dette er en Misforstaaelse, da det er et qvindeligt Forhold til den i Aabenbarelsen satte Frihed, og den Aabenbarelsen sættende Frihed. Ufriheden kan derfor godt blive tilbage, om den Indeslutteds Tilstand end bliver lykkeligere). Den kan ville Aabenbarelsen til en vis Grad, men beholde en lille Rest tilbage til paa en frisk igjen at begynde Indeslutthedens. (Dette er Tilfældet med de underordnede Aander, der Intet kunne gjøre en gros.) Den kan ville Aabenbarelsen, men incognito. (Dette er den spidsfindigste Modsigelse af Indeslutthedens.) Imidlertid findes der Exempler derpaa i Digter-Existentser. Aabenbarelsen kan allerede have seiret, men i samme Moment vover Indeslutthedens det sidste Forsøg, og er snild nok til at forvandle Aabenbarelsen selv til en Mystification, og Indeslutthedens har seiret*).

Dog jeg tør ikke videre fortsætte, hvor skulde jeg blive

---

*) Man seer let, at Indeslutthed eo ipso betyder Løgn, eller om man saa vil Usandheden. Men Usandheden er netop Ufriheden, der er angest for Aabenbarelsen. Derfor kaldes Djævelen ogsaa Løgnens Fader. At der nu er ster Forskjel mellem Løgn og Usandhed, mellem Løgn og Løgn og mellem Usandhed og Usandhed, det har jeg jo altid indrømmet, men Kategorien er den samme.

færdig endog blot med algebraisk at nævne, end sige hvis jeg vilde skildre, vilde bryde Indesluttethedens Taushed for at lade dens Monologer blive hørlige; thi Monologen er netop dens Tale, og derfor siger man, naar man vil betegne en Indesluttet, han snakker med sig selv. Men her stræber jeg kun at give „allem einen Sinn, aber keine Zunge", som den indeslutte Hamlet formaner sine to Venner til.

Imidlertid vil jeg antyde en Collision, hvis Modsigelse er forfærdelig, som Indeslutteheden selv er det. Det, den Indeslutte gjemmer i sin Indeslutthed, kan være saa forfærdeligt, at han ikke tør udsige det, end ikke for sig selv, fordi det var som begik han ved selve Udsigelsen en ny Synd, eller som fristede det ham igjen. For at dette Phænomen skal indtræde, maa der i Individet være en Blanding af Reenhed og Ureenhed, som sjeldnere forekommer. Snarest skeer det derfor, naar Individet, idet han fuldkommede det Forfærdelige, var sig selv ikke mægtig. Saaledes kan et Menneske i beruset Tilstand have gjort hvad han kun dunkelt erindrer, men dog veed, at det var saa vildt, at det er ham umueligt næsten at vedkjende sig sig selv. Det Samme kan ogsaa være Tilfældet med et Menneske, der eengang har været sindssvag, og har beholdt en Erindring tilbage af sin forrige Tilstand. Det, der afgjør, om Phænomenet er dæmonisk, er Individets Stilling til Aabenbarelsen, om han vil gjennemtrænge hiint Faktum med Friheden, overtage det i Friheden. Saasnart han ikke vil det, da er Phænomenet dæmonisk. Dette maa man holde skarpt fast; thi selv den, der ønsker det, er dog væsentlig dæmonisk. Han har nemlig to Villier, en underordnet, afmægtig, der vil Aabenbarelsen, og en stærkere, der vil Indeslutteheden; men det, at denne er den stærkere, viser, at han væsentligen er dæmonisk.

Det Indeslutte er den ufrivillige Aabenbarelse. Jo

svagere Individualiteten oprindeligen er, eller i Forhold til som Frihedens Elasticitet er fortæret i Indesluttethedens Tjeneste, bryder tilsidst Hemmeligheden ud af et Menneske. Den ubetydeligste Berøring, et Blik i Forbigaaende o. s. v. er tilstrækkeligt til, at hiint forfærdelige, eller i Forhold til Indesluttethedens Indhold hiint comiske Bugtalerie tager sin Begyndelse. Bugtaleriet selv kan være ligefrem forkyndende eller indirecte, som naar en Sindssvag forraader sin Afsindighed ved at pege hen paa et andet Menneske og sige: han er mig høist ubehagelig, han er vistnok sindssvag. Aabenbarelsen kan forkynde sig i Ord, hvor den Ulykkelige ender med at paanøde Enhver sin skjulte Hemmelighed. Den kan forkynde sig i Miner, i Blik; thi der gives Diekast, i hvilke et Menneske ufrivilligt aabenbarer det Skjulte. Der gives et anklagende Blik, som aabenbarer, hvad man næsten ængstes for at forstaae, et sønderknuset, bønfaldende Blik, der ikke just frister Nysgjerrigheden til at skue ind i den ufrivillige Telegraphering. I Forhold til Indesluttethedens Indhold kan alt dette igjen næsten være comisk; naar det saaledes er Latterligheder, Smaaligheder, Forfængeligheder, Barnagtigheder, Yttringer af en smaalig Misundelse, medicinske Smaa-Galskaber o. s. v., der paa den Maade aabenbare sig i Ufrivillighedens Angest.

Det Dæmoniske er det Pludselige. Det Pludselige er et nyt Udtryk fra en anden Side for det Indesluttede. Det Dæmoniske bestemmes som det Indesluttede, naar der reflekteres paa Gehalten, det bestemmes som det Pludselige, naar der reflekteres paa Tiden. Det Indesluttede var Virkningen af den negtende Sig-Forholden i Individualitet. Indesluttetheden sluttede sig bestandig mere og mere af mod Communicationen. Men Communicationen er igjen Udtrykket for Continuiteten, og Negationen af Continuiteten er det

Pludselige. Man skulde troe, at Indeslutteheden havde en overordentlig Continuitet, dog er det lige det Modsatte, om den end i Sammenligning med den fade blødagtige Falden ud fra sig selv, der bestandig gaaer op i Indtrykket, har et Skin af Continuitet. Den Continuitet, Indeslutteheden har, lader sig bedst sammenligne med den Svimmelhed, som en Top, der bestandig svinger sig om paa sin Spidse, maa have. Dersom da ikke Indeslutteheden driver det til fuldkommen Sindssvaghed, hvilken er et Einerleis sørgelige perpetuum mobile, saa vil Individualiteten dog bevare en vis Continuitet med det øvrige Menneskeliv. I Forhold til denne Continuitet vil nu netop hiin Indeslutteheden's Skin-Continuitet vise sig som det Pludselige. I eet Øieblik er det der, i næste er det borte, og ligesom det er borte, da er det der igjen heelt og fuldstændigt. Det lader sig ikke indarbeide eller gjennemarbeide i nogen Continuitet, men det, der saaledes yttrer sig, er netop det Pludselge.

Dersom nu det Dæmoniske var noget Somatisk, da vilde det aldrig være det Pludselige. Naar Feberen, eller Sindssvagheden o. s. v. kommer igjen, da opdager man dog tilsidst en Lov derfor, og denne Lov ophæver dog det Pludselige til en vis Grad. Men det Pludselige kjender ingen Lov. Det hører ikke hjemme i Naturphænomenerne, men er et psychisk, er Ufrihedens Yttring.

Det Pludselige er som det Dæmoniske Angest for det Gode. Det Gode betyder her Continuiteten; thi Frelsens første Yttring er Continuiteten. Medens da Individualitetens Liv gaaer hen i Continuitet til en vis Grad med Livet, bevarer Indeslutteheden sig i ham som et Continuitetens-Abracadabra, der kun communicerer med sig selv, og derfor bestandig er som det Pludselige.

I Forhold til Indeslutteheden's Indhold kan det Plud-

selige betyde det Forfærdelige, men det Pludseliges Virkning kan ogsaa for Iagttageren vise sig comisk. I denne Henseende har enhver Individualitet lidt af dette Pludselige, ligesom enhver Individualitet har lidt af en fix Idee.

Videre vil jeg ikke udføre dette, kun for at hævde min Kategorie vil jeg minde om, at det Pludselige altid har sin Grund i Angest for det Gode, fordi der er noget, som Friheden ikke vil gjennemtrænge. I de Formationer, der ligge i Angest for det Onde, vil til det Pludselige svare Svaghed.

Vil man paa anden Maade tydeliggjøre sig, hvorledes det Dæmoniske er det Pludselige, da kan man reent æsthetisk overveie det Spørgsmaal, hvordan det Dæmoniske bedst lader sig fremstille. Vil man fremstille en Mephistopheles, da kan man gjerne give ham Repliken, hvis man mere ønsker at bruge ham som en Virkekraft i den dramatiske Handling, end egentlig at opfatte ham. Mephistopheles bliver da ikke egentlig selv fremstillet, men forflygtiget til et ondskabsfuldt vittigt, intriguant Hoved. Dette er dog en Forflygtigelse, hvorimod et Folkesagn allerede har seet det Rette. Det fortæller, at Djævelen sad i 3000 Aar og speculerede paa at styrte Mennesket — da udsandt han det endeligen. Eftertrykket ligger her paa de 3000 Aar, og den Forestilling, dette Tal fremkalder, er netop Forestillingen om det Dæmoniskes rugende Indesluttethed. Vil man nu ikke paa hiin antydede Maade forflygtige Mephistopheles, saa maa man vælge en anden Fremstillingsart. Her vil det da vise sig, at Mephistopheles væsentlig er mimisk*). Ikke de forfærdeligste Ord, der lyde

---

*) Forfatteren af Enten — Eller har gjort opmærksom paa, at Don Juan er væsentlig musicalsk. Netop i samme Forstand gjelder det om Mephistopheles, at han er væsentlig mimisk. Det er gaaet det Mimiske som det Musicalske, man har troet, at Alt kunde blive mimisk og alt blive musicalsk. Man har

op fra Ondskabens Afgrund, formaae at frembringe den Virkning, som den Springets Pludselighed, der ligger indenfor det Mimiskes Omfang Om Ordet end er forfærdeligt, om det end er en Shakspeare, en Byron, en Shelley, der bryder Tausheden, Ordet bevarer altid sin forløsende Magt; thi selv al Fortvivlelse og al det Ondes Rædsel i eet Ord er dog ikke saa rædsomt som Tausheden er det. Det Mimiske kan nu udtrykke det Pludselige, uden at derfor det Mimiske som saadant er det Pludselige. I denne Henseende har Balletmester Bournonville stor Fortjeneste af den Fremstilling, han selv giver af Mephistopheles. Den Horreur, der griber Een ved at see Mephistopheles springe ind ad Vinduet og blive staaende i Springets Stilling! Dette Sæt i Springet, der minder om Rovfuglens og Rovdyrets Spring, der forfærder dobbelt, da det i Almindelighed bryder frem af en fuldkommen Stillestaaen, er af uendelig Virkning. Mephistopheles maa derfor saa lidt som muligt gaae; thi Gangen selv er en Slags Overgang til Springet, indeholder en ahnet Mulighed af Springet. Mephistopheles's første Optræden i Balletten Faust er derfor ikke et Theatercoup, men en saare dybsindig Tanke. Ordet og Talen, hvor kort denne end er, har dog altid en vis Continuitet, ganske in abstracto seet af den Grund, at den lyder i Tiden. Men det Pludselige er den fuldkomne Abstraction fra Continuiteten, fra det Foregaaende, det Efterfølgende. Saaledes med Mephistopheles. Man har endnu ikke seet ham, da staaer han der, lyslevende, heel og holden, og Hurtigheden kan ikke udtrykkes stærkere end derved, at han staaer der i et Spring. Gaaer Springet over i Gang, da svækkes

en Ballet, der hedder Faust Dersom dens Componist virkelig har forstaaet, hvad der ligger i at opfatte Mephistopheles mimisk, da var det aldrig faldet ham ind, at gjøre Faust til en Ballet.

Virkningen. Idet nu Mephistopheles saaledes fremstilles, da frembringer hans Fremtræden Virkningen af det Dæmoniske, der kommer pludseligere end en Tyv i Natten, thi ham tænker man sig dog komme listende. Men tillige aabenbarer Mephistopheles selv sit Væsen, der netop som det Dæmoniske er det Pludselige. Saaledes er det Dæmoniske det Pludselige i Bevægelsen fremad, saaledes opkommer det i et Menneske, saaledes er han selv, forsaavidt han er dæmonisk, hvad enten altsaa det Dæmoniske har besat ham heelt og holden, eller det kun i en uendelig lille Deel er tilstede i ham. Det Dæmoniske er altid saaledes, og saaledes bliver Ufriheden angest, og saaledes bevæger dens Angest sig. Deraf det Dæmoniskes Tendents hen til det Mimiske, ikke i Betydning af det Skjønne, men i Betydning af det Pludselige, det Abrupte, Noget, Livet ofte giver Leilighed til at iagttage.

Det Dæmoniske er det Indholdsløse, det Keedsommelige.

Da jeg i Anledning af det Pludselige har henledt Opmærksomheden paa det æsthetiske Problem, hvorledes det Dæmoniske lader sig fremstille, vil jeg atter, for at belyse det her Udsagte, tage det samme Spørgsmaal frem. Saasnart man giver en Dæmon Ordet, og nu vil have ham fremstillet, da vil den Kunstner, der skal løse en saadan Opgave, være klar over Kategorierne. Han veed, at det Dæmoniske er væsentlig Mimisk; det Pludselige kan han imidlertid ikke naae, thi det forhindrer Replikken. Han vil da ikke fuske som om han ved at støde Ordene ud o. s. v. var istand til at frembringe nogen sand Virkning. Han vælger altsaa rigtigen lige det Modsatte, det Keedsommelige. Den Continuitet, der svarer til det Pludselige, er hvad man kunde kalde Udøethed. Keedsommeligheden, Udøetheden er nemlig en Continuitet i Intet. Nu kan man opfatte hiint Folkesagns Talangivelse lidt ander-

ledes. De 3000 Aar accentueres da ikke i Retning af det Pludselige, men dette uhyre Spatium fremkalder Forestillingen om det Ondes rædsomme Tomhed og Indholdsløshed. Friheden er rolig i Continuitet, Modsætningen hertil er det Pludselige, men ogsaa den Ro, der paanøder sig Forestillingen, naar man seer et Menneske, der seer ud som var han forlængst død og begraven. En Kunstner, der forstaaer dette, vil tillige see, at han paa samme Tid som han fandt, hvorledes det Dæmoniske lader sig fremstille, fandt tillige et Udtryk for det Comiske. Den comiske Virkning kan opnaaes aldeles paa samme Maade. Naar man nemlig holder alle ethiske Bestemmelser af det Onde udenfor, og kun bruger de metaphysiske Bestemmelser af Tomhed, saa har man det Trivielle, hvilket let lader sig afvinde en comisk Side *).

Det Indholdsløse, det Keedsommelige betegner igjen det Indesluttede. I Forhold til det Pludselige reflecterede Bestemmelsen det Indesluttede paa Gehalten. Naar jeg nu tager Bestemmelsen det Indholdsløse, det Keedsommelige med, da reflekterer dette paa Gehalten og det Indesluttede paa Formen, der svarer til Gehalten. Saaledes afslutter den hele Begrebsbestemmelse sig; thi Indholdsløshedens Form er netop Indeslutteheden. Man erindre bestandig, at efter min Sprogbrug kan

*) Derfor var lille Winslovs Fremstilling af Klister i de Uadskillelige saa dybsindig, fordi han ret havde fattet det Keedsommelige som det Comiske. At en Forelskelse, der jo, naar den er i Sandhed, eier Continuitetens Gehalt, er lige det Modsatte, en uendelig Tomhed, ikke fordi Klister er et ondt Menneske, troløs o. s. v., da han jo tvertimod er inderlig forelsket, men fordi han her igjen er en surnumerair Volontair ligesom i Toldkamret, er af stor comisk Virkning, naar man lægger Accenten netop paa det Keedsommelige. Klisters Stilling i Toldkamret lod sig kun paa en uretfærdig Maade afvinde en comisk Side; thi Herre Gud, hvad kan Klister for, at der ingen Avancement er, men i Forhold til sin Forelskelse er han jo sin egen Herre.

man ikke være indesluttet i Gud, eller i det Gode, da denne Indesluttethed netop betyder den høieste Udvidethed. Jo bestemtere saaledes Samvittigheden er udviklet i et Menneske, desto mere er han udvidet, om han end forøvrigt afslutter sig fra hele Verden.

Dersom jeg nu vilde minde om nyere philosophiske Terminologier, da kunde jeg sige, det Dæmoniske er det Negative og er Intet ligesom Elverpigen, der er huul bagtil. Imidlertid gjør jeg det ikke gjerne, fordi denne Terminologie er bleven saa elskværdig og smidig i Omgang og ved Omgang, at den kan betyde hvad det skal være. Det Negative vilde, hvis jeg skulde bruge dette Ord, betyde Intets Form, ligesom det Indholdsløse svarer til det Indesluttede. Dog har det Negative den Feil, at det mere bestemmes ud efter, bestemmer Forholdet til Andet, der negeres, medens det Indesluttede netop bestemmer Tilstanden.

Vil man tage det Negative saaledes, saa har jeg intet imod at det bruges for at betegne det Dæmoniske, hvis det Negative ellers vil være istand til at slaae alle de Griller af Hovedet, som den nyeste Philosophie har faaet sat det i Hovedet. Det Negative er efterhaanden bleven en Vaudeville-Figur, og dette Ord bringer mig altid til at smile, ligesom man smiler naar man i Livet eller hos Bellmann f. Ex. træffer en af disse pudseerlige Skikkelser, der først var Trompeter, siden blev Undertoldbetjent, derpaa Vertshuusholder, saa igjen Postbud o. s. v. Ironie har man saaledes forklaret som det Negative. Den første Opfinder af denne Forklaring var Hegel, der, besynderligt nok, ikke forstod sig stort paa Ironie. At det var Socrates, der førte Ironien ind i Verden og gav Barnet Navn, at hans Ironie netop var den Indesluttethed, der begyndte med at slutte sig af mod Menneskene, at slutte sig inde med sig selv,

for at udvides i det Guddommelige, begyndte med at lukke sin Dør og gjøre Nar ad dem, der stod udenfor, for at tale i Løndom, det bekymrer man sig ikke om. I Anledning af et eller andet tilfældigt Phænomen faaer man det Ord bragt op, og saa er det Ironie. Derpaa følge Eftersnakkerne, der tiltrods for deres verdenshistoriske Oversigt, som uheldigviis mangler al Contemplation, veed ligesaa god Besked om Begreberne, som hiin ædle Yngling, der til Urtekræmmerexamen paa det Spørgsmaal, hvorfra man faaer Rosiner, svarede: vi tage vore hos Professoren i Tvergaden, vidste Besked om Rosinerne.

Vi komme nu igjen tilbage paa Bestemmelsen, at det Dæmoniske er Angest for det Gode. Dersom paa den ene Side Ufriheden formaaede ganske at afslutte og hypostasere sig, dersom den paa den anden Side ikke bestandig vilde det *) (hvori Modsigelsen ligger, at Ufriheden vil Noget, da den netop har tabt Villien), saa var det Dæmoniske ikke Angest for det Gode. Angesten viser sig derfor ogsaa tydeligst i Berørings-Øieblik. Hvad enten det Dæmoniske i den enkelte Individualitet betyder det Forfærdelige, eller dette er kun tilstede som en Plet i Solen, eller som den lille hvide Prik i en Liigtorn, det totale Dæmoniske og det partielle Dæmoniske

---

*) Dette maa bestandig fastholdes til Trods for det Dæmoniskes og Sprogbrugens Illusion, der bruger saadanne Udtryk om denne Tilstand, at man næsten fristes til at glemme, at Ufriheden er et Frihedens Phænomen, og ikke til at forklare ved Naturkategorier. Selv naar Ufriheden i de allerstærkeste Udtryk siger, at den ikke vil sig selv, er det Usandhed, og der er bestandig en Villie i den, der er stærkere end Ønsket. Tilstanden kan være yderst skuffende, man kan bringe et Menneske til Fortvivlelse ved at holde igjen og holde Kategorien reen mod hans Sophistik. Dette skal man heller ikke være bange for, men dog heller ei ungdommeligen experimenterende forsøge sig i disse Sphærer.

har samme Qualification, og den lille bitte Deel er i samme Forstand angest for det Gode, som Den, der er omspændt totalt deraf. Syndens Trældom er nu vel ogsaa Ufrihed, men dens Retning er, som ovenfor udviklet, en anden, dens Angest er for det Onde. Fastholder man ikke dette, da kan man slet Intet forklare.

Ufriheden, det Dæmoniske er da en Tilstand. Saaledes betragter Psychologien den. Ethiken seer derimod, hvorledes der ud af den bestandig bryder den nye Synd; thi kun det Gode er Eenhed af Tilstand og Bevægelse.

Friheden kan imidlertid være tabt paa forskjellig Maade, og saaledes ogsaa det Dæmoniske være forskjelligt. Denne Forskjellighed vil jeg nu betragte under følgende Rubrikker: Friheden tabt somatisk-psychisk, Friheden tabt pneumatisk. Læseren maa allerede af det Foregaaende være fortrolig med, at jeg tager Begrebet: det Dæmoniske i en viid Udstrækning, dog vel at mærke ikke længere end Begrebet rækker. Det hjælper kun lidet at gjøre det Dæmoniske til en Uhu, som man perhorrescerer og dernæst ignorerer, da det er mange Aarhundreder siden, at det fandtes i Verden. Denne Antagelse er en stor Taabelighed; thi det har maaskee ikke nogensinde været saa udbredt som i vore Tider, kun at det nuomstunder især viser sig i de aandelige Sphærer.

I. Friheden tabt somatisk-psychisk.

Det er ikke ikke her min Hensigt at ostentere en høittravende philosophisk Overveielse om Forholdet mellem Sjel og Legeme, i hvilken Forstand Sjelen selv frembringer sit Legeme (dette forstaaet paa græsk eller paa tydsk), i hvilken Forstand Friheden ved en Corporisations-Akt, for at erindre om et Schellingsk Udtryk, selv sætter sit Legeme. Alt Sligt behøves her ikke, jeg kan til mit Behov udtrykke mig efter fattig Lei-

lighed, at Legemet er Sjelens og saaledes igjen Aandens Organ. Saasnart dette tjenende Forhold ophører, saasnart Legemet revolterer, saasnart Friheden sammensværger sig med dette mod sig selv, da er Ufriheden tilstede som det Dæmoniske. Skulde der være Nogen, der endnu ikke skarpt har opfattet Forskjellen mellem hvad der i denne § udvikles og hvad der blev udviklet i den foregaaende, da vil jeg atter her vise det. Saasnart Friheden ikke selv gaaer over paa Oprørerens Partie, saa vil Revolutionens Angest vel være tilstede, men som Angest for det Onde, ikke som Angest for det Gode.

Man vil nu let see, hvilken Mangfoldighed af utallige Nuancer det Dæmoniske indbefatter i denne Sphære, af hvilke nogle ere saa forsvindende, at de kun vise sig for den mikroskopiske Jagttagelse, og nogle saa dialektiske, at man maa have stor Bøielighed i Brugen af sin Kategorie, for at see, at Nuancerne henhøre under denne. En overspændt Sensibilitet, en overspændt Irritabilitet, Nerveafficerlighed, Hysterie, Hypochondrie o. s. v. ere alle Nuancer heraf, eller kunne være det. Dette gjør det saa vanskeligt at tale derom in abstracto, da Talen bliver aldeles algebraisk. Mere kan jeg imidlertid ikke gjøre her.

Det yderste Extrem i denne Sphære er hvad man ogsaa i Almindelighed kalder: den dyriske Fortabthed. Det Dæmoniske i denne Tilstand viser sig, at den ligesom hiint Dæmoniske i det N. T. siger i Forhold til Frelsen: *τι εμοι και σοι*. Det undflyer derfor enhver Berøring, hvad enten denne nu virkelig truer med at ville forhjælpe den til Frihed, eller endog blot ganske tilfældigt berører den. Ogsaa dette er nok; thi Angesten er overordentlig hurtig. Man hører derfor ganske almindelig en Replik af en saadan Dæmonisk, der indeholder hele Tilstandens Forfærdelse: lad mig gaae for det Elendige jeg er, eller naar man hører en Saadan sige,

idet han taler om et bestemt Tidsmoment af sit forbigangne Liv: dengang kunde jeg maaskee være frelst, den forfærdeligste Replik der lader sig tænke. Ikke Straf, ikke Tordentaler ængste ham, men derimod ethvert Ord, der vil sætte sig i Forhold til den i Ufriheden isænkborede Frihed. Ogsaa paa en anden Maade yttrer Angesten sig i dette Phænomen. Man finder iblandt saadanne Dæmoniske et Sammenhold, i hvilket de klamre sig saa ængsteligt og uopløseligt sammen, at intet Venskab har Mage til Inderlighed. Den franske Læge Duchatelet anfører Exempler derpaa i sit Værk. Og denne Angestens Socialitet vil ogsaa vise sig overalt i denne Sphære. Alene Socialiteten indeholder en Vished for, at det Dæmoniske er tilstede; thi forsaavidt man finder den analoge Tilstand som en Yttring af Syndens Trældom, viser Socialiteten sig ikke, fordi Angesten er for det Onde.

Videre ønsker jeg ikke at forfølge dette. Hovedsagen er her blot for mig at have mit Schema i Orden.

II. Friheden tabt pneumatisk.

a) Almindelige Bemærkninger. Denne Formation af det Dæmoniske er saare udbredt, og her mødes de forskjelligste Phænomener. Det Dæmoniske beroer naturligviis ikke paa den forskjellige intellectuelle Gehalt, men paa Frihedens Forhold til den givne Gehalt *), og til den i Forhold til Intellectualiteten mulige Gehalt, idet det Dæmoniske kan yttre sig som Magelighed, der tænker en anden Gang; som

*) I det N. T. forekommer Benævnelsen σοφια δαιμονιωδης (Jac. 3, 15). Saaledes som den paa dette Sted beskrives bliver Kategorien ikke betydelig. Naar man derimod tager et Hensyn til Stedet 2, 19. και τα δαιμονια πιστευουσι, και φριασσουσι, saa seer man netop i den dæmoniske Viden Ufrihedens Forhold til den givne Viden.

Nysgjerrighed, der ikke bliver til mere end Nysgjerrighed, som uredeligt Selvbedrag; som quindelig Blødagtighed, der fortrøster sig til Andre; som from Ignoreren; som dum Travlhed o. s. v.

Frihedens Indhold intellectuelt seet er Sandhed, og Sandheden gjør Mennesket frit. Men netop derfor er Sandheden Frihedens Gjerning saaledes, at den bestandig frembringer Sandheden. Det følger af sig selv, at jeg ikke her tænker paa den nyeste Philosophies Aandrighed, der veed, at Tankens Nødvendighed ogsaa er dens Frihed, og som derfor, naar den taler om Tankens Frihed, kun taler om den evige Tankes immanente Bevægelse. Saadan Aandrighed tjener kun til at forvirre og vanskeliggjøre Communicationen mellem Mennesker. Hvad jeg derimod taler om er noget ganske Simpelt og Eenfoldigt, at Sandheden kun er for den Enkelte, idet han selv frembringer den i Handling. Er Sandheden paa nogen anden Maade for Individet, og forhindres den af ham i at være paa den Maade for ham, da have vi et Phænomen af det Dæmoniske. Sandheden har altid havt mange høirøstede Forkyndere, men Spørgsmaalet er, om et Menneske i dybeste Forstand vil erkjende Sandheden, vil lade den gjennemtrænge sit hele Væsen, antage alle dens Consequentser, og ikke have i Nødsfald et Smuthul for sig selv og et Judas-Kys for Consequentsen.

Der har nu i den nyere Tid været Tale nok om Sandheden; nu er det paa Tiden at Visheden, Inderligheden hævdes ikke i den abstracte Forstand, hvori Fichte tog dette Ord, men aldeles concret.

Visheden, Inderligheden, hvilken kun opnaaes ved og er i Handlingen, afgjør, om Individet er dæmonisk eller ikke. Man holde blot Kategorien fast, og Alt giver sig, og det bliver tydeligt, at f. Ex. Vilkaarlighed, Vantro, Religions-

spotterie o. s. v. ikke, som man i Almindelighed troer, mangler Indhold, men mangler Visheden, aldeles i samme Forstand som Overtro, Servilisme, Devotisme. De negative Phænomener mangle netop Visheden, fordi de ligge i Angest for Indholdet.

Det er ikke min Lyst at tale store Ord om hele Tiden, men den, der har iagttaget den nu levende Slægt, skulde han ville negte, at Misforholdet i den og Grunden til dens Angest og Uro er denne, at i een Retning voxer Sandheden i Omfang, i Masse, tildeels ogsaa i abstrakt Klarhed, medens Visheden bestandig tager af. Hvilke overordentlige metaphysiske og logiske Anstrængelser er der ikke gjort i vor Tid for at føre et nyt, et udtømmende, et absolut rigtigt af alle tidligere combineret Beviis for Sjelens Udødelighed, og mærkeligt nok, medens dette skeer, tager Visheden af. Udødelighedens Tanke har i sig en Magt, en Fynd i sine Consequentser, en Ansvarlighed i sin Antagelse, der maaskee vil omskabe hele Livet paa en Maade, som man frygter. Man frelser da og beroliger sin Sjel ved at anstrænge sin Tanke for at føre et nyt Beviis. Hvad er et saadant Beviis andet end en god Gjerning i reen katholsk Forstand! Enhver saadan Individualitet, der, for at blive i Exemplet, veed at føre Beviset for Sjelens Udødelighed, men ikke selv er overbeviist, vil nu altid være angest for ethvert Phænomen, der vil berøre ham saaledes, at det paanøder ham den yderligere Forstaaelse af hvad det vil sige, at et Menneske er udødeligt. Det vil forstyrre ham, han vil føle sig uhyggeligt berørt, naar et ganske simpelt Menneske taler ganske simpelt om Udødeligheden. — I modsat Retning kan Inderligheden mangle. En Tilhænger af den stiveste Orthodoxie kan være dæmonisk. Han veed det Altsammen, han neier sig for det Hellige, Sandheden er ham et Indbegreb af Ceremonier, han taler

om at møde for Guds Throne og veed, hvor mange Gange der skal bukkes, han veed Alt ligesom den, der kan bevise en mathematisk Sætning, naar man bruger Bogstaverne **A B C**, men ikke naar man sætter **D E F**. Derfor bliver han angest, saasnart han hører Noget, der ikke er ordret det Samme. Og dog hvorledes ligner han ikke en moderne Speculant, der havde udfundet et nyt Beviis for Sjelens Udødelighed, og nu kom i Livsfare, kunde ikke føre Beviset, fordi han ikke havde sine Hefter hos sig. Og hvad er det, der mangler begge, det er Visheden. — Overtro og Vantro ere begge Ufrihedens Former. I Overtroen indrømmes Objektiviteten en Magt ligesom Medusas Hoved til at forstene Subjektiviteten, og Ufriheden vil ikke, at Trolddommen løses. Vantroens høieste tilsyneladende frieste Udtryk er Spotten. Men Spotten mangler netop Visheden, derfor spotter den. Og hvor mangen Spotters Existents vilde ikke, hvis man ret kunde skue ind i den, erindre om den Angest, hvormed en Dæmonisk raaber *τι εμοι και σοι*. Det er derfor et mærkeligt Phænomen, at der maaskee er faa saa forfængelige og saa prikne paa Dieblikkets Bifald som en Spotter.

Med hvilken industriel Iver, med hvilken Opoffrelse af Tid, Flid, Skrivematerialier har ikke Speculanterne i vor Tid arbeidet paa at faae ført et fuldstændigt Beviis for Guds Tilværelse. Men i samme Grad som Bevisets Fortræffelighed tiltager, i samme Grad synes Visheden at aftage. Tanken om en Guds Tilværelse har, saasnart den sættes som saadan for Individets Frihed, en Allestedsnærværelse, der, selv om man ikke ønsker at handle Ondt, for den knibske Individualitet har noget Generende ved sig. Og der hører i Sandhed Inderlighed til for at leve i et skjønt og inderligt Samliv med denne Forestilling, det er et endnu større Kunststykke end at være et Mønster af en Ægtemand. Hvor ubyggeligt kan

derfor ikke en saadan Individualitet føle sig berørt, naar den hører den ganske eenfoldige og simple Tale om, at der er en Gud til. Beviisførelsen for Guds Tilværelse er Noget, man kun leilighedsviis, lærd og metaphysisk beskæftiger sig med, men Tanken om Gud vil paanøde sig ved enhver Leilighed. Hvad er det, der mangler en saadan Individualitet? Inderligheden. — I modsat Retning kan Inderligheden ogsaa mangle. De saakaldte Hellige pleie ofte at være Gjenstand for Verdens Spot. Selv forklare de dette deraf, at Verden er ond. Dette er imidlertid ikke ganske sandt. Naar den „Hellige" er ufri i Forhold til sin Fromhed ɔ: mangler Inderligheden, saa er han reent æsthetisk seet comisk. Forsaavidt har Verden Ret i at lee ad ham. Dersom en hjulbenet Mand vilde optræde som Dandsemester, uden at være istand til at iføre sig en eneste Stilling, saa er han comisk. Saaledes ogsaa med det Religieuse. Man hører en saadan Hellig ligesom tælle ved sig selv, aldeles som naar Een, der ikke kan dandse, dog veed saa meget, at han kan tælle Takten, skjøndt han selv aldrig er saa heldig at komme i Takten. Saaledes veed den „Hellige", at det Religieuse er absolut commensurabelt, at det Religieuse ikke er Noget, der tilhører visse Leiligheder og Dieblikke, men at man altid kan have det hos sig. Men idet han skal gjøre det commensurabelt, er han ikke fri, og man mærker, hvorledes han ganske sagte tæller ved sig selv, og man seer, hvorledes han desuagtet kommer forkeert og farer ilde med sit himmelske Diekast, sine foldede Hænder o. s. v. Derfor er en saadan Individualitet saa angest for Enhver, der ikke har denne Dressur, at den for at styrke sig maa gribe til disse storartede Betragtninger, at Verden hader den Fromme.

Visheden og Inderligheden er da vel Subjektiviteten, men ikke i aldeles abstrakt Forstand. Det er overhovedet

Ulykken ved den nyeste Viden, at Alt er blevet saa forskrækkelig storartet. Den abstrakte Subjectivitet er netop ligesaa uvis og mangler i samme Grad Inderlighed, som den abstrakte Objektivitet. Naar man taler in abstracto derom, da kan man ikke see det, og det bliver rigtigt at sige, at den abstrakte Subjektivitet mangler Indhold. Naar man taler in concreto derom, da viser det sig tydelig, thi den Individualitet, der vil gjøre sig til en Abstraktion, mangler netop Inderlighed ligesom den Individualitet, der gjør sig selv blot til Ceremoniemester.

b) Schema for Inderlighedens Udelukkelse eller Udebliven. Inderlighedens Udebliven er altid en Reflexionsbestemmelse, derfor vil enhver Form være en dobbelt Form. Da man er vant til at tale aldeles abstrakt om Aandens Bestemmelser, saa er man maaskee mindre tilbøielig til at indsee dette. Man pleier at sætte Umiddelbarheden, ligeoverfor den Reflexionen (Inderligheden) og derpaa Synthesen (eller Substantialitet, Subjektivitet, Identitet, i hvad man saa forøvrigt kalder denne Identitet: Fornuft, Idee, Aand). Men i Virkelighedens Sphære er det ikke saaledes. Der er Umiddelbarheden ogsaa Inderlighedens Umiddelbarhed. Inderlighedens Udebliven ligger derfor først i Reflexionen.

Enhver Form af Inderlighedens Udebliven er da enten Activitet-Passivitet, eller Passivitet-Activitet, og hvad enten den er det ene eller det andet den ligger i Selvreflexionen. Formen selv gjennemløber en betydelig Suite af Nuancer, alt eftersom Inderlighedens Bestemmelse bliver concretere og concretere. At forstaae og at forstaae er to Ting siger man for et gammelt Ord, og saaledes er det ogsaa. Inderligheden er en Forstaaen, men in concreto gjelder det om, hvorledes denne Forstaaen er at forstaae. At forstaae en Tale, er eet, at for-

staae det Deitikose deri, er et Andet; at forstaae, hvad man selv siger, er eet, at forstaae sig selv i det Sagte, er et Andet. Jo concretere Bevidstheds-Indholdet er, desto concretere bliver Forstaaelsen, og saasnart denne udebliver i Forhold til Bevidstheden, have vi et Ufrihedens Phænomen, der vil afslutte sig mod Friheden. Tager man saaledes en concretere religieus Bevidsthed, der altsaa tillige indeholder et historisk Moment, da maa Forstaaelsen staae i Forhold hertil. Man kan derfor her faae et Exempel paa de tvende analoge Former af det Dæmoniske i denne Henseende. Naar saaledes en stiv Orthodox anvender al sin Flid og Lærdom paa at bevise, at hvert Ord i det N. T. hidrører fra den vedkommende Apostel, da forsvinder efterhaanden Inderligheden, og han kommer tilsidst til at forstaae noget ganske andet end han vil forstaae. Naar en Fritænker anvender al sin Skarpsindighed paa at vise, at det N. T. først er skrevet i det andet Aarhundrede, da er det netop Inderligheden, han frygter, og derfor maa han have det N. T. sat i Classe med alle andre Bøger *).

---

*) Forøvrigt kan det Dæmoniske have i de religieuse Sphærer en endog skuffende Lighed med Anfægtelsen. Hvad det er kan aldrig afgjøres in abstracto. Saaledes kan en from troende Christen falde i den Angest, at blive angest for at gaae til Alters. Dette er en Anfægtelse, det vil sige, om det er en Anfægtelse vil vise sig i hans Forhold til Angesten. En dæmonisk Natur derimod kan være kommen saa vidt, hans religieuse Bevidsthed være bleven saa concret, at Inderligheden, for hvilken han ængstes og i sin Angest søger at undflye, er den reen personlige Forstaaen af den sacramentale Forstaaen. Kun til et vist Punkt vil han gaae med, da bryder han, og vil blot forholde sig vidende, vil paa en eller anden Maade blive mere end den empiriske, historisk bestemte, endelige Individualitet. Den, der ligger i den religieuse Anfægtelse, vil derfor hen til det, som Anfægtelsen vil holde ham borte fra, medens den Dæmoniske selv vil bort, efter sin stærkere Villie (Ufrihedens Villie), medens en svag Villie i ham vil hen til det. Dette maa man fastholde; thi ellers gaaer man hen og tænker det Dæmoniske

Det concreteste Indhold, som Bevidstheden kan have, er Bevidstheden om sig selv, om Individet selv, ikke den rene Selv-Bevidsthed, men den Selv-Bevidsthed, der er saa concret, at ingen Forfatter, ikke den ordrigeste, ikke den i Fremstillingen mægtigste, nogensinde har formaaet, at beskrive en eneste Saadan, medens hvert eneste Menneske er en saadan. Denne Selvbevidsthed er ikke Contemplation, thi den, der troer det, har ikke forstaaet sig selv, da han seer, at han selv paa samme Tid er i Verden, og altsaa ikke kan være et for Contemplationen Afsluttet. Denne Selvbevidsthed er derfor Gjerning, og denne Gjerning er igjen Inderligheden, og hver Gang Inderligheden ikke svarer til denne Bevidsthed, er der en Form af det Dæmoniske, saasnart Inderlighedens Udebliven yttrer sig som Angest for dens Erhvervelse.

Dersom Inderlighedens Udebliven gik til ved en Mechanisme, saa er al Tale derom spildt Uleilighed. Det er da heller ikke Tilfældet, og derfor er der i ethvert Phænomen af den en Activitet, selv om denne begynder igjennem en Passivitet. De Phænomener, der begynde med Activiteten, ere mere iøinefaldende, derfor opfatter man dem lettest, glemmer da, at der igjen i denne Activitet kommer en Passivitet frem, og tager aldrig det modsatte Phænomen med, naar man taler om det Dæmoniske.

---

saa abstrakt, at det aldrig er forekommet, som var Ufrihedens Villie constitueret som saadan, og ikke Frihedens Villie bestandig, om end nok saa svagt, tilstede i Selvmodsigelsen. — Ønsker Nogen Materialier med Hensyn til de religieuse Anfægtelser, da vil han finde overflødigen i Görres Mystik. Denne Bog tilstaaer jeg imidlertid rigtigen, at jeg aldrig har havt Mod til at læse ordentlig igjennem, en saadan Angest ligger der i den. Saa meget kan jeg dog see, at han ikke altid har vidst at skjelne mellem det Dæmoniske og Anfægtelsen, og derfor maa han benyttes forsigtigen.

Jeg vil nu gjennemgaae et Par Exempler, for at vise, at Schemaet er rigtigt.

Vantro — Overtro. De svare aldeles til hinanden, mangle begge Inderligheden, kun er Vantro passiv gjennem en Activitet, og Overtro activ gjennem en Passivitet, den ene er, om man saa vil, den mere mandlige, den anden den mere qvindelige Formation, og begge Formationers Indhold er Selvreflexion. Væsentligt sete ere de aldeles identiske. Vantro og Overtro ere begge Angest for Troen; men Vantro begynder i Ufrihedens Activitet, Overtroen begynder i Ufrihedens Passivitet. I Almindelighed betragter man kun Overtroens Passivitet, og forsaavidt synes den mindre fornem eller mere undskyldelig, alt eftersom man bruger æsthetisk-ethiske eller ethiske Kategorier. Der er en Svaghed i Overtroen, som bestikker, imidlertid maa der jo dog altid være saa meget Activitet i den, at den kan bevare sin Passivitet. Overtroen er vantroisk paa sig selv, Vantroen overtroisk paa sig selv. Begges Indhold er Selvreflexion. Overtroens Magelighed, Feighed, Pusilanimitet finder det bedre, at forblive i den end opgive den; Vantroens Trods, Stolthed, Hovmod finder det dristigere at blive i den, end at opgive den. Den mest raffinerede Form af saadan Selvreflexion er altid den, der bliver sig selv interessant ved at ønske sig ud af denne Tilstand, medens den dog selvbehageligt forbliver i den.

Hyklerie — Forargelse. Disse svare til hinanden. Hykleriet begynder gjennem en Activitet, Forargelsen gjennem en Passivitet. Man dømmer i Almindelighed mildere om Forargelse, men hvis Individet forbliver i den, maa der jo dog være netop saa megen Activitet, at den hævder Forargelsens Liden og ikke vil slippe denne. Der ligger i Forargelsen en Receptivitet (thi et Træ og en Steen forarges ikke), som bringes med i Anslag ved Ophævelsen af For-

argelsen. Forargelsens Passivitet finder det derimod blødagtigere at sidde hen, at lade ligesom Forargelsens Consequents løbe paa med Rente og Rentes Rente. Hyklerie er derfor Forargelse paa sig selv, og Forargelse Hyklerie for sig selv. Begge mangle Inderligheden og tør ikke komme til sig selv. Derfor ender alt Hyklerie med at hykle for sig selv, fordi Hykleren da er forarget paa sig selv eller sig selv til Forargelse. Derfor ender al Forargelse, naar den ikke hæves, med Hyklerie for andre, fordi den Forargede igjennem den profunde Activitet, ved hvilken han bliver i Forargelsen, har gjort hiint Receptivitet til noget Andet, og derfor nu maa hykle for Andre. Det Tilfælde er ogsaa forekommet i Livet, at en forarget Individualitet tilsidst brugte denne Forargelse som et Figenblad for hvad der vel kunde behøve en hykkelsk Paaklædning.

Stolthed — Feighed. Stolthed begynder gjennem en Activitet, Feigheden gjennem en Passivitet, forøvrigt ere de identiske; thi der er i Feigheden netop saa megen Activitet, at Angesten for det Gode kan vedligeholdes. Stoltheden er en profund Feighed; thi den er feig nok til ikke at ville forstaae, hvad der i Sandhed er det Stolte, saasnart denne Forstaaelse paanødes den, er den feig, opløses som et Knald, og brister som en Boble. Feigheden er en profund Stolthed, thi den er feig nok til ikke at ville forstaae end ikke den misforstaaede Stoltheds Fordringer, men ved saaledes at krympe sig, viser den netop sin Stolthed, og veed ogsaa at bringe det i Anslag, at den ikke leed noget Nederlag, og er derfor stolt af Stolthedens negative Udtryk, at den aldrig har lidt noget Tab. Det Tilfælde er ogsaa forekommet i Livet, at en meget stolt Individualitet var feig nok til aldrig at vove Noget, feig nok til at være saa lidt som muligt, netop for at frelse sin Stolthed. Naar man vilde sætte en activ-stolt og en

passiv-stolt Individualitet sammen, da vilde man netop i det Øieblik, da den første styrtede, faae Leilighed til at overbevise sig om, hvor stolt i Grunden den Feige var*).

c) Hvad er Visheden og Inderligheden? At give en Definition herpaa er vistnok vanskeligt. Imidlertid vil jeg her sige: den er Alvor. Dette Ord forstaaer nu vel Enhver, men paa den anden Side er det mærkeligt nok, at der vist ikke er mange Ord, der sjeldnere blive Gjenstand for Overveielse, end netop dette. Da Macbeth har myrdet Kongen udbryder han:

> Von jetzt giebt es nichts Ernstes mehr im Leben:
> Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade!
> Der Lebenswein ist ausgeschenkt.

Macbeth var nu rigtignok en Morder, og derfor have Ordene i hans Mund en forfærdelig rystende Sandhed, men enhver Individualitet, der har tabt Inderligheden, han kan dog ogsaa sige: der Lebenswein ist ausgeschenkt, og forsaavidt ogsaa

---

*) Cartesius i sit Skrift de affectionibus har gjort opmærksom paa, at der til enhver Lidenskab bestandig svarer en anden, kun med Beundring er det ikke Tilfældet. Den detaillerede Udførelse er temmelig svag, men det har interesseret mig, at han gjorde en Undtagelse med Beundring, netop fordi denne som bekjendt baade efter Platos og Aristoteles's Begreb udgjorde Philosophiens Lidenskab, og den Lidenskab, med hvilken al Philosopheren begyndte. Til Beundring svarer forøvrigt Misundelse, og den nyere Philosophie vilde vel ogsaa tale om Tvivlen. Men deri ligger netop den nyere Philosophies Grundfeil, at den vilde begynde med det Negative, istedetfor med det Positive, hvilket altid er det Første, ganske i den Forstand, som naar man siger omnis affirmatio est negatio, hvor man sætter affirmatio først. Det Spørgsmaal, om det Første er det Positive eller det Negative, er af overordentlig Vigtighed, og den eneste nyere Philosoph, der har erklæret sig for det Positive, er vel egentlig Herbert.

sige: jetzt giebt es nicht Ernstes mehr im Leben, Alles ist Tand, thi Inderligheden er netop den Kilde, der springer til et evigt Liv, og hvad der fremkommer af denne Kilde er netop Alvor. Naar Prædikeren siger, at Alt er Forfængelighed, da har han netop Alvoren in mente. Naar derimod det, efterat Alvoren er tabt, hedder, at Alt er Forfængelighed, da er der igjen kun et activ-passivt Udtryk derfor (Tungsindighedens Trods) eller et passivt-activt (Letsindighedens og Vittighedens), da er der enten Leilighed til at græde eller til at lee, men Alvoren er tabt.

Saavidt min Kundskab strækker, er det mig ikke bekjendt, at der existerer en Definition paa hvad Alvor er. Hvis det virkeligen er saa, da skulde det glæde mig, ikke fordi jeg ynder den moderne flydende og sammenløbende Tænkning, der har afskaffet Definitionen, men fordi det i Forhold til Existents-Begreber altid røber en sikker Takt at afholde sig fra Definitioner, fordi man umulig kan være tilbøielig til at ville opfatte, hvad der væsentligen maa forstaaes anderledes, hvad man selv har forstaaet anderledes, hvad man har elsket paa en ganske anden Maade, i Definitionens Form, hvorved det saa let bliver Een fremmed og noget Andet. Den, der virkelig elsker, kan neppe finde Glæde, Tilfredsstillelse, end sige Fremvært ved at sysle med en Definition om hvad Elskov egentlig er. Den, der lever i daglig og dog festlig Omgang med den Forestilling, at der er en Gud til, kunde neppe ønske at fordærve sig dette selv, eller see sig det fordærvet, derved, at han selv fik sammenflikket en Definition paa hvad Gud er. Saaledes ogsaa med Alvor, det er en saa alvorlig Sag, at selv en Definition deraf er en Letsindighed. Dette siger jeg dog ikke, som var min Tanke uklar, eller som frygtede jeg for en eller anden superklog Speculant, — der er stædig paa Begrebs-Udviklingen ligesom en Mathematiker paa Beviset, og

derfor i Forhold til alt Andet siger ligesom en Mathematiker sagde: hvad beviser saa dette — skulde blive mistænksom mod mig, som vidste jeg dog ikke ret, hvorom jeg talte; thi i mine Tanker beviser netop hvad jeg her siger, bedre end enhver Begrebs-Udvikling, at jeg for Alvor veed, hvorom Talen er.

Om jeg nu end ikke er tilbøielig til at give en Definition eller til at tale i Abstraktionens Spøg om Alvor, saa vil jeg dog fremsætte nogle orienterende Bemærkninger. I Rosenkrantz's Psychologie *) findes en Definition af Gemyt. Han siger p. 322: at Gemyt er Eenhed af Følelse og Selvbevidsthed. I den tidligere Udvikling forklarer han ypperligen, daß das Gefühl zum Selbstbewußtsein sich aufschließe, und umgekehrt, daß der Inhalt des Selbstbewußtseins von dem Subject als der seinige gefühlt wird. Erst diese Einheit kann man Gemüth nennen. Denn fehlt die Klarheit der Erkenntniß, das Wissen vom Gefühl, so existirt nur der Drang des Naturgeistes, der Turgor der Unmittelbarkeit. Fehlt aber das Gefühl, so existirt nur ein abstracter Begriff, der nicht die letzte Innigkeit des geistigen Daseins erreicht hat, der nicht mit dem Selbst des Geistes Eines geworden ist. (cfr. p. 320 og

---

*) Det er mig en Glæde at forudsætte, at min Læser altid har læst ligesaa meget som jeg Denne Forudsætning er meget besparende baade for den Læsende og for den Skrivende. Jeg antager da, at min Læser kjender hiint Skrift, skulde det ikke være Tilfældet, da vil jeg raade ham at gjøre Bekjendtskab med det; thi det er virkelig dygtigt, og hvis Forfatteren, der ellers netop udmærker sig ved sin sunde Sands og sin humane Interesse for Menneskelivet, havde kunnet forsage den sværmeriske Overtro paa et tomt Schema, skulde han have undgaaet stundom at blive latterlig. Det, han siger i §§: Udviklingen er som oftest meget god, det Eneste, man af og til ikke kan forstaae, er det høittravende Schema, og hvorledes den aldeles concrete Udvikling kan svare til det (Som Exempel vil jeg anføre p. 209—211. Das Selbst — und das Selbst. 1. Der Tod. 2. Der Gegensatz von Herrschaft und Knechtschaft.)

21.) Naar man nu igjen retrogradt forfølger hans Bestemmelse af Gefühl, som Aandens unmittelbare Einheit seiner Seelenhaftigkeit und seines Bewußtseins (p. 242), og da erindrer, at i Bestemmelsen af Seelenhaftigkeit er paaagtet Eenheden med den umiddelbare Naturbestemmelse, saa har man ved at tage Alt dette sammen en Forestilling om en concret Personlighed.

Alvor og Gemyt svare nu til hinanden saaledes, at Alvor er et høiere og det dybeste Udtryk for hvad Gemyt er. Gemyttet er en Umiddelbarhedens Bestemmelse, hvorimod Alvor er Gemyttets erhvervede Oprindelighed, dets bevarede Oprindelighed i Frihedens Ansvarlighed, dets hævdede Oprindelighed i Salighedens Nydelse. Dets Oprindelighed i sin historiske Udvikling viser netop det Evige i Alvoren, hvorfor Alvoren aldrig kan blive Vane. Vane afhandler Rosenkrantz kun i Phænomenologien, ikke i Pneumatologien; men Vane hører ogsaa her hjemme, og Vane opstaaer, saasnart det Evige gaaer ud af Gjentagelsen. Naar Oprindeligheden i Alvoren erhverves og bevares, da er der en Succession og Gjentagelse, saasnart da Oprindeligheden udebliver i Gjentagelsen, saa er Vanen der. Den alvorlige Mand er netop alvorlig ved den Oprindelighed, med hvilken han kommer tilbage i Gjentagelsen. Man taler vel om, at en levende og inderlig Følelse bevarer denne Oprindelighed, men Følelsens Inderlighed er en Ild, der kan kølnes, saasnart Alvoren ikke tager sig af den, og paa den anden Side Følelsens Inderlighed er usikker i Stemning, det er, den er den ene Gang inderligere end den anden. Jeg vil tage et Exempel, for at gjøre Alt saa concret som muligt. En Geistlig skal hver Søndag fremsige den befalede Kirkebøn, eller han skal hver Søndag døbe adskillige Børn. Lad ham nu være begeistret o. s. v., den Ild gaaer ud, han vil ryste, bevæge o. s. v., men den ene Gang mere,

den anden Gang mindre. Kun Alvoren formaaer regelmæssig hver Søndag med samme Oprindelighed at komme tilbage paa det Samme *).

Men dette Samme, Alvoren igjen skal komme tilbage paa med samme Alvor, kan kun være Alvoren selv; thi ellers bliver det Pedanterie. Alvoren i denne Forstand betyder Personligheden selv, og kun en alvorlig Personlighed er en virkelig Personlighed, og kun en alvorlig Personlighed kan gjøre noget med Alvor, thi til at gjøre noget med Alvor hører først og fremmest at vide, hvad der er Alvorens Gjenstand.

I Livet er der ikke sjeldent Tale om Alvor; Een bliver alvorlig over Statsgjelden, en Anden over Kategorierne, en Tredie over en Theater-Præstation o. s. v. At dette skeer saaledes, opdager Ironien, og her har den nok at gjøre; thi Enhver, der paa urette Sted bliver alvorlig, han er eo ipso comisk, om endog en ligesaa comisk travesteret Samtid og Samtids Opinion kan være høist alvorlig derved. Der gives derfor ingen sikkrere Maalestok for hvad en Individualitet i sin dybeste Grund duer til, end naar man erfarer ved hans egen Gavmunoethed eller franarrer ham den Hemmelighed, hvad der gjorde ham alvorlig i Livet; thi man kan vel fødes med Gemyt, men man fødes ikke med Alvor. Det Udtryk: „hvad der gjorde ham alvorlig i Livet" maa naturligviis tages i prægnant Forstand om det, hvorfra Individualiteten i dybeste Forstand daterer sin Alvor; thi man kan meget godt, efter i Sandhed at være bleven alvorlig over det, der er Alvorens Gjenstand, behandle forskjellige Ting om man saa vil alvor-

---

*) I denne Forstand var det, at Constantin Constantius (i „Gjentagelsen") sagde: „Gjentagelsen er Tilværelsens Alvor" (p. 6) og at det derimod ikke er Livets Alvor at være kongelig Beridder, selv om en Saadan, hver Gang han besteeg sin Hest, gjorde det med al mulig Alvor.

ligen, men Spørgsmaalet er, om man først blev alvorlig over Alvorens Gjenstand. Denne Gjenstand har ethvert Menneske, thi det er ham selv, og den, som ikke blev alvorlig derover, men over noget Andet, noget Stort og Larmende, han er trods al sin Alvor en Spøgefugl, og kan han end en tidlang skuffe Ironien, han skal volente deo nok blive comisk; thi Ironien er nidkjær paa Alvoren. Den, der derimod blev alvorlig paa rette Sted, han skal netop bevise sin Aands Sundhed ved at kunne behandle alt Andet ligesaa godt sentimentalt som spøgende, om det end løber Alvorens Gjække koldt ned ad Ryggen, at see ham spøge med hvad der gjorde dem skrækkelig alvorlige. Men i Forhold til Alvoret skal den vide ikke at taale nogen Spøg, glemmer den dette, da kan det hænde den, hvad der hændte Albertus Magnus, da han overmodig trodsede paa sin Speculation imod Guddommen *),

*) Cfr. Marbach Gesch. d. Ph. 2den D. p. 302 Not.: Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus. Cfr. Tennemann. 8de B. 2den D. p. 485 Not. En endnu bestemtere Fortælling har man om en anden Skolastiker, Simon Tornacensis, der meente, at Gud maatte være ham forbunden, fordi han havde beviist Treenigheden; thi dersom han vilde, saa . . . . profecto si malignando et adversando vellem, fortioribus argumentis scirem illam infirmare et deprimendo improbare. Til Tak derfor blev den gode Mand en Nar, der maatte anvende 2 Aar paa at lære at kjende Bogstaverne. Cfr. Tennemann Gesch. d. Ph. 8de B. p. 314 Not. Dette være nu som det være vil, han have virkelig sagt det, eller han have sagt, hvad man ogsaa tilskrev ham, den i Middelalderen berømte Blasphemie om de tre store Bedragere, det han manglede var vist ikke anstrængt Alvor i at dialektisere, eller i at speculere, men vel i at forstaae sig selv. Analogier til denne Historie findes der vel nok af, og i vor Tid har Speculationen taget sig en saadan Myndighed, at den næsten har forsøgt at gjøre Gud selv usikker paa sig selv, som en Monarch, der ængstelig sidder og venter paa, om en Stænderforsamling vil gjøre ham til absolut eller kun til indskrænket Konge.

at han pludselig blev dum, da skal det hænde den, hvad der hændte Bellerophon, der roligen sad paa sin Pegasus i Ideens Tjeneste, men faldt ned, da han vilde misbruge Pegasus til paa den at ride til et Stevnemøde med en jordisk Qvinde.

Inderligheden, Visheden er Alvor. Dette seer noget fattigt ud, naar jeg endda havde sagt, den er Subjektiviteten, den rene Subjektivitet, den übergreifende Subjektivitet — saa havde jeg sagt Noget — som vist havde gjort Flere alvorlige. Alvoren kan jeg imidlertid ogsaa udtrykke paa en anden Maade. Saasnart Inderligheden mangler, er Aanden endeliggjort. Inderligheden er derfor Evigheden, eller det Eviges Bestemmelse i et Menneske.

Naar man nu ret vil studere det Dæmoniske, da behøver man blot at see paa, hvorledes det Evige opfattes i Individualiteten, og man veed strax Besked. I denne Henseende frembyder den nyere Tid en viid Mark for Iagttagelsen. Det Evige omtales tidt nok i vor Tid, det forkastes og antages, og saavel det Første som det Sidste (i Betragtning af den Maade, paa hvilken det skeer), viser Manglen af Inderlighed, Men den, der ikke retteligen har forstaaet, aldeles concret forstaaet det Evige *), han mangler Inderlighed og Alvor.

Meget udførlig ønsker jeg ikke her at være, dog vil jeg udvege nogle Punkter.

a) Man negter det Evige i Mennesket. I samme Øieblik er der Lebenswein ausgeschenkt, og enhver saadan Individualitet er dæmonisk. Sætter man det Evige, saa er det Nærværende et Andet, end man vil have. Dette frygter man og saaledes er man i Angest for det Gode. Et Menneske kan nu blive ved at negte saa længe han vil, derved

*) Det var upaatvivleligen i denne Forstand, at Constantin Constantius har sagt, at Evigheden er den sande Gjentagelse.

faaer han dog ikke ganske taget Livet af det Evige. Og selv om man til en vis Grad i en vis Forstand vil admittere det Evige, saa frygter man den anden Forstand og den høiere Grad; men hvormeget man end negter den, man bliver den dog ikke ganske qvit. Det Evige frygter man i vor Tid kun altfor meget, selv naar man anerkjender det i abstrakte og for det Evige smigrende Talemaader. Medens de enkelte Regjeringer nuomstunder leve i Frygt for urolige Hoveder, saa leve kun altfor mange Individualiteter i Frygt for et urolig Hoved, der dog er den sande Rolighed — for Evigheden. Da forkynder man Dieblikket, og ligesom Veien til Fordærvelsen brolægges med gode Forsætter, saaledes tilintetgjøres Evigheden bedst ved lutter Dieblikke. Men hvorfor iler man saa forskrækkelig? Naar der ingen Evighed er, saa er jo Dieblikket ligesaa langt, som naar den er der. Men Angesten for Evigheden gjør Dieblikket til en Abstraktion. — Denne Negten af det Evige kan forøvrigt yttre sig directe og indirecte paa saare mange Maader, som Spot, som prosaisk Beruselse i Forstandighed, som Travlhed, som Timelighedens Begeistring o. s. v.

b) Man opfatter det Evige aldeles abstrakt. Det Evige er ligesom de blaae Bjerge Grændsen for Timeligheden, men den, der lever kraftigen i Timeligheden, kommer ikke til Grændsen. Den Enkelte, der speider derefter, er en Grændsesoldat, der staaer udenfor Tiden.

c) Man bøier Evigheden ind i Tiden for Phantasien. Saaledes opfattet frembringer den en fortryllende Virkning, man veed ikke, om det er Drøm eller Virkelighed, Evigheden kiger veemodig, tankedrømmende, skjelmsk ind i Dieblikket, som Maanens Straale zittrer ind i en oplyst Skov eller Sal. Tanken om det Evige bliver en phantastisk Syslen, og Stem-

ningen er bestandig denne: drømmer jeg eller er det Evigheden, der drømmer om mig.

Eller man opfatter den reent og ublandet for Phantasien uden denne coquette Dobbelthed. Denne Opfattelse har fundet et bestemt Udtryk i den Sætning: Kunsten er en Anticipation af det evige Liv; thi Poesien og Kunsten er kun Phantasiens Forsoning, og kan vel have Intuitionens Sinnigkeit, men ingenlunde Alvorens Innigkeit. — Man udpensler Evigheden med Phantasiens Flitterguld — og man længes efter den. — Apokalyptisk skuer man Evigheden, agerer Dante, medens dog Dante, hvormeget han end indrømmede Phantasie-Anskuelsen, ikke suspenderede den ethiske Domsakts Virkning.

d) Man opfatter Evigheden metaphysisk. Man siger Jch — Jch saa længe til man selv bliver det Latterligste af Alt: det rene Jeg, den evige Selvbevidsthed. Man taler saa længe om Udødeligheden, til man selv bliver — ikke udødelig, men Udødeligheden. Uagtet alt dette opdager man pludselig, at man ikke har faaet Udødeligheden ind med i Systemet, og nu er man betænkt paa, at anvise den Plads i et Tillæg. Med Hensyn til denne Latterlighed var det et sandt Ord af Poul Møller, at Udødeligheden maa være tilstede overalt. Men er den det, da bliver Timeligheden noget ganske Andet end man ønsker. — Eller man opfatter Evigheden saaledes metaphysisk, at Timeligheden bliver comisk opbevaret i den. Reent æsthetisk-metaphysisk seet er Timeligheden comisk, thi den er Modsigelsen, og det Comiske ligger altid i denne Kategorie. Opfatter man nu Evigheden reent metaphysisk, og af een eller anden Grund desuagtet vil have Timeligheden ind deri, saa bliver det jo comisk nok, at den evige Aand bevarer Erindringen om, at han adskillige Gange var i Penge-

forlegenhed o. s. v. Men hele den Uleilighed, man her gjør sig for at opretholde Evigheden, er spildt, og er blind Allarm; thi reent metaphysisk bliver intet Menneske udødeligt og bliver intet Menneske forvisset om sin Udødelighed. Men bliver han det paa en ganske anden Maade, da vil det Comiske heller ikke paanøde sig. Om Christendommen end lærer, at et Menneske skal gjøre Regnskab for ethvert utilbørligt Ord, han haver talet, og vi simpelt forstaae dette om den Total-Erindring, hvoraf der allerede her i Livet stundom kan vise sig umiskjendelige Symptomer, om end Christendommens Lære ikke kan skarpere belyses ved nogen Modsætning end ved den til Græcitetens Forestilling om, at de Udødelige først drak af Lethe, for at glemme, saa følger dog ingenlunde, at Erindringen paa en directe eller indirecte Maade skal blive comisk, directe derved, at man erindrer Latterligheder, indirecte derved at Latterligheder skulle blive forvandlede til væsentlige Afgjørelser. Netop fordi Regnskabet og Dommen er det Væsentlige, vil dette Væsentlige vinke som en Lethe i Forhold til det Uvæsentlige, medens det ogsaa er vist, at Meget kan komme til at vise sig væsentligen, som man just ikke troede. I Livets Pudseerligheder, Tilfældigheder, Kringelkrogerier har Sjelen ikke væsentligen været tilstede, og derfor vil alt dette forsvinde, kun ikke for den Sjel, der var væsentlig deri, men for ham vil det neppe faae comisk Betydning. Naar man tilgavns har tænkt over det Comiske, har executivt studeret det, bestandig klar over sin Kategorie, da forstaaer man let, at det Comiske netop tilhører Timeligheden, thi her er Modsigelsen. Metaphysisk og æsthetisk kan man ikke standse det og hindre det i tilsidst at sluge hele Timeligheden, hvilket vil hænde den, der var udviklet nok til at bruge det, men ikke modnet nok til at distinguere inter et inter. I Evigheden

derimod er al Modsigelse hævet, Timeligheden gjennemtrængt af og bevaret i Evigheden; men deri er der ikke Spor af af det Comiske.

Men Evigheden vil man ikke tænke alvorligen, men er angest for den, og Angesten hitter paa hundrede Udflugter. Dog dette er netop det Dæmoniske.

Caput V.

Angest som frelsende ved Troen.

Man har i et af Grims Eventyr en Fortælling om en Ungersvend, der gik ud paa Eventyr for at lære at ængstes. Vi ville lade hiin Eventyrer gaae sin Gang, uden at bekymre os om, hvorvidt han paa sin Vei traf det Forfærdelige. Derimod vil jeg sige, at dette er et Eventyr, som ethvert Menneske har at bestaae, at lære at ængstes, for at han ikke enten skal fortabes ved aldrig at have været angest, eller ved at synke i Angesten; hvo der derfor lærte at ængstes rettelig, han har lært det Høieste.

Dersom et Menneske var et Dyr eller en Engel, da vilde han ikke kunne ængstes. Da han er en Synthese, kan han ængstes, og jo dybere han ængstes, jo større Menneske, dog ikke i den Forstand, hvori Menneskene i Almindelighed tage det, hvor Angesten er for det Udvortes, for hvad der er udenfor Mennesket, men saaledes, at han selv producerer Angesten. Kun i denne Forstand er det at opfatte, naar det hedder om Christus, at han ængstedes indtil Døden, samt naar han siger til Judas, hvad Du gjør det gjøre Du snart. End ikke det forfærdelige Ord, som selv Luther ængstedes ved at prædike over: min Gud, min Gud hvi haver Du forladt mig, end ikke dette Ord udtrykker Lidelsen saa stærkt; thi ved det sidste betegnes en Tilstand, i hvilken Christus befinder

sig, det første betegner Forholdet til en Tilstand, som ikke er.

Angesten er Frihedens Mulighed, kun denne Angest er ved Troen absolut dannende, idet den fortærer alle Endeligheder, opdager alle deres Skuffelser. Og ingen Storinquisitor har saa forfærdelige Tormenter i Beredskab som Angesten, og ingen Spion veed saa snildt at angribe den Mistænkte netop i det Dieblik, da han er svagest, eller ved saaledes at gjøre Snaren, hvori han skal fanges, besnærende, som Angesten veed det; og ingen skarpsindig Dommer forstaaer saaledes at examinere ja examinere den Anklagede som Angesten, der aldrig slipper ham, ikke i Adspredelsen, ikke i Larmen, ikke under Arbeidet, ikke om Dagen, ikke i Natten.

Den, der dannes ved Angesten, han dannes ved Muligheden, og først den, der dannes ved Mueligheden, dannes efter sin Uendelighed. Mueligheden er derfor den tungeste af alle Kategorier. Vel hører man ofte det Modsatte, at Mueligheden er saa let, men Virkeligheden saa tung. Men af hvem er det man hører saadanne Taler? Af nogle elendige Mennesker, der aldrig have vidst hvad Muelighed er, og som da Virkeligheden viste dem, at de Intet duede og Intet vilde due til, nu løgnagtigen opfriskede en Muelighed, der var saa skjøn, saa fortryllende, og til Grund for denne Muelighed laae der i det Høieste lidt ungdommeligt Fjanteri, som man hellere burde skamme sig ved. I Almindelighed forstaaes derfor den Muelighed, om hvilken der siges, at den er saa let, om Muelighed af Lykke, Held o. s. v. Men dette er slet ikke Mueligheden, det er en løgnagtig Opfindelse, som den menneskelige Fordærvelse opsminker for dog at have Grund til Klage over Livet, og Styrelsen, og Leilighed til at blive sig selv vigtig. Nei i Mueligheden er Alt lige mueligt, og Den, der blev i Sandhed opdragen ved Mueligheden, han

har fattet det Forfærdelige nok saa godt som det Smilende. Naar da en Saadan gaaer ud af Mulighedens Skole og veed bedre Beskeed, end et Barn om sin ABC, om, at han absolut Intet kan fordre af Livet, og at det Forfærdelige, Fortabelse, Tilintetgjørelse boer Dør om Dør med ethvert Menneske, og tilgavns har lært, at enhver Angest, for hvilken han ængstedes, i næste Øieblik kom over ham, da skal han give Virkeligheden en anden Forklaring; han skal prise Virkeligheden, og selv naar den hviler tungt paa ham, skal han mindes, at den dog er langt, langt lettere, end Muligheden var det. Kun saaledes kan Mueligheden danne; thi Endeligheden og de endelige Forhold, hvori et Individ er anviist Plads, de være nu smaa og dagligdagse, eller verdenshistoriske, danne kun endeligen, og man kan altid besnakke dem, altid faae lidt Andet ud af dem, altid prutte, altid slippe nogenlunde derfra, altid holde sig lidt udenfor, altid forhindre, at man absolut lærer noget deraf, og skal man gjøre dette, da maa Individet atter have Mueligheden i-sig, og selv danne det, hvoraf han skal lære, om dette end i næste Øieblik ingenlunde anerkjender, at det er dannet af ham, men absolut tager Magten fra ham.

Men for at et Individ saaledes absolut og uendeligt skal dannes ved Mueligheden, maa han være redelig mod Mueligheden og have Troen. Ved Troen forstaaer jeg her, hvad Hegel etsteds paa sin Viis særdeles rigtigt kalder den, den indre Vished, der tager Uendeligheden forud. Naar Muelighedens Opdagelser ordenligen forvaltes, da vil Mueligheden opdage alle Endeligheder men idealisere dem i Uendelighedens Skikkelse, i Angesten overvælde Individet, indtil han atter beseirer dem i Troens Anticipation.

Hvad jeg her siger, forekommer maaskee Mange en mørk og daarlig Tale, da de endog rose sig af aldrig at ængstes.

Dertil vilde jeg svare, at man vistnok ikke skal ængstes for Mennesker, for Endeligheder, men først den, der har gjenneingaaet Muelighedens Angest, først han er dannet til ikke at ængstes, ikke fordi han undgaaer Livets Forfærdelser, men fordi disse altid blive svage i Sammenligning med Muelighedens. Skulde derimod den Talende mene, at det er det Store hos ham, at han aldrig har været angest, da skal jeg med Glæde indvie ham i min Forklaring, at det kommer deraf, at han er meget aandløs.

Dersom Individet besviger Mueligheden, ved hvilken han skal dannes, da kommer han aldrig til Troen, da bliver hans Tro en Endelighedens Klogskab, som hans Skole var Endelighedens. Men Mueligheden besviger man paa enhver Maade; thi ellers maatte ethvert Menneske blot han stak Hovedet ud af Vinduet, have seet tilstrækkeligen, til at Muelighedens deraf kunde begynde sine Exercitier. Man har et Stykke af Chodowiecki, der forestiller Calais's Overgivelse betragtet af de 4 Temperamenter, og Kunstnerens Opgave har været, at lade det forskjellige Indtryk afspeile sig i de forskjellige Temperamenters Udtryk. Det mest dagligdagse Liv har saa vist Begivenhed nok, men Spørgsmaalet er om den Muelighed i Individualiteten, der er redelig mod sig selv. Man fortæller om en indisk Eneboer, der i 2 Aar levede af Dug, at han engang kom til Byen, smagte Viin, og da forfaldt til Drik. Man kan forstaae denne Historie som enhver lignende paa mange Maader, man kan gjøre den comisk, man kan gjøre den tragisk; men den Individualitet, der dannes ved Mueligheden, han har nok af saadan een Historie. I samme Øieblik er han absolut identificeret med hiin Ulykkelige, han kjender ingen Endelighedens Udflugter, hvorved han slipper. Nu har Muelighedens Angest sit Bytte i ham, indtil den frelst maa afgive ham i Troen; andetsteds finder han ikke Hvile, thi ethvert andet Hvilepunkt er kun Snak, om

den end i Menneskenes Øine er Klogskab. See derfor er Muligheden saa absolut dannende. I Virkeligheden er aldrig noget Menneske blevet saa ulykkeligt, at han jo beholdt en lille Rest tilbage, og, siger Forstandigheden ganske sandt, naar man er snild veed man at hjælpe sig. Men den, der gjennemgik Mulighedens Cursus i Ulykke, han tabte Alt, Alt, som Ingen i Virkeligheden har tabt det. Hvis han nu ikke besveeg Muligheden, der vilde lære ham, ikke besnakkede Angesten, som vilde frelse ham, da fik han ogsaa Alt igjen, som Ingen i Virkelighed, selv om han fik Alt tidobbelt; thi Mulighedens Discipel fik Uendeligheden, og den Andens Sjel havde udaandet i Endeligheden. I Virkeligheden sank Ingen saa dybt, at han jo kan synke dybere, og at der jo kan være Een og Mange, der sank dybere. Men den, der sank i Muligheden, hans Blik svimlede, hans Øie forvirredes, saa han ikke fattede den Maalestok, hvilken Creti og Pleti rækker den Synkende som et frelsende Halmstraa, hans Øre lukkedes, saa han ikke hørte, hvad Torveprisen paa Mennesker var i hans Samtid, ikke hørte: at han var ligesaa god som de Fleste. Han sank absolut, men da dukkede han atter op fra Afgrundens Dyb lettere end alt det Besværende og Forfærdende i Livet. Kun negter jeg ikke, at den, der dannes ved Muligheden, er udsat, ikke som de, der dannes ved Endeligheden for at komme i slet Selskab, skeie af paa forskjellig Maade, men for et Fald, og det er Selvmordet. Hvis han, idet han er begyndt Dannelsen, misforstaaer Angesten, saa den ikke fører ham til Troen, men fra Troen, da er han fortabt. Den, der derimod dannes, han bliver hos Angesten, han lader sig ikke bedrage af dens utallige Falskneriер, han husker nøiagtigt det Forbigangne; da bliver tilsidst Angestens Anfald, om end forfærdelige, dog ikke saaledes, at han flyer dem. Angesten bliver ham en tjenende

Aand, der mod dens Villie fører ham, hvorhen han vil. Naar den da melder sig, naar den underfundigen lader som havde den nu opfundet et ganske nyt Forfærdelsesmiddel, som var den nu langt forfærdeligere end nogensinde, da trækker han sig ikke tilbage, end mindre søger han at holde den borte ved Larm og Forvirring, men han byder den velkommen, han hilser den festligt, som Socrates festligen svingede Giftbægeret, han indeslutter sig med den, han siger, som en Patient siger til Operateuren, idet den smertelige Operation skal begynde, nu er jeg færdig. Da gaaer Angesten ind i hans Sjel og ransager Alt, og ængster det Endelige og Smaalige ud af ham, og da fører den ham derhen, hvor han vil.

Naar en eller anden overordentlig Begivenhed indtræder i Livet, naar en verdenshistorisk Helt samler Helte omkring sig og fuldkommer Heltebedrifter, naar en Krisis indtræder, og Alt faaer Betydning, da ønske Menneskene at være med; thi dette danner. Vel muligt. Men der gives en langt nemmere Maade at dannes langt grundigere paa. Tag Muelighedens Discipel, sæt ham midt paa Jyllands Hede, hvor der ingen Begivenhed er, og hvor den største Begivenhed er, at en Uhrhøne flyver larmende op, han oplever Alt fuldkomnere, nøiagtigere, grundigere, end den, der blev applauderet paa Verdenshistoriens Theater, hvis han ikke var dannet ved Muligheden.

Idet da Individet ved Angesten dannes til Troen, da vil Angesten netop udrydde, hvad den selv frembringer. Angesten opdager Skjebnen, men idet da Individet vil fortrøste sig til Skjebnen, da slaaer Angesten om, og tager Skjebnen bort; thi Skjebnen er som Angesten, og Angesten er som Muligheden et Hexebrev. Naar Individualiteten ikke saaledes omdannes ved sig selv i Forhold til Skjebnen, saa vil han altid beholde en dialektisk Rest, som ingen Endelighed kan udrydde,

ligesaa lidet som Den vil tabe Troen paa Lotteriet, der ikke taber den ved sig selv, men skal tabe den derved, at han bestandig taber i Spillet. Endogsaa i Forhold til det allerubetydeligste er Angesten strax ved Haanden, saasnart Individualiteten vil luske sig fra Noget, slumpe til Noget. I sig selv er det en Ubetydelighed, og udenfra af Endeligheden kan Individet Intet lære desangaaende, men Angesten gjør kort Proces, den sætter øieblikkelig Uendelighedens, Kategoriens Trumf i, og den kan Individualiten ikke stikke. Frygte Skjebnen i udvortes Forstand, dens Omskiftelse, dens Nederlag kan en saadan Individualitet ikke; thi Angesten i ham har allerede selv dannet Skjebnen og frataget ham absolut Alt, hvad nogen Skjebne kan fratage. Socrates siger i Kratyll, at det er forfærdeligt, at bedrages af sig selv, fordi man altid har Bedrageren hos sig, saaledes kan man sige, er det en Lykke at have en saadan Bedrager hos sig, der fromt bedrager, og bestandig vænner Barnet fra, førend Endeligheden begynder at fuske derpaa. Forsaavidt en Individualitet i vor Tid ikke saaledes er dannet i Mueligheden, saa har dog denne Tid en ypperlig Egenskab for Enhver, i hvem der er en dybere Grund, og som begjærer at lære det Gode. Jo fredeligere og stillere en Tid er, jo nøiagtigere Alt gaaer sin regelmæssige Gang, saa det Gode har sin Løn, desto lettere kan en Individualitet skuffe sig selv betræffende, om han ikke i sin Stræben har et, vel skjønt, men dog endeligt Maal. I disse Tider derimod behøver man ikke at være mere end 16 Aar gammel for at see, at den, der nu skal optræde paa Livets Theater, han er ligerviis som den Mand, der drog fra Jericho og faldt mellem Røvere. Den, der da ikke ønsker at synke i Endelighedens Elendighed, han nødsages til i den dybeste Forstand at gaae løs paa Uendeligheden. En saadan foreløbig Orientation er en Analogie til Dannelsen i

Mueligheden, og en saadan Orientation kan heller ikke finde Sted uden ved Muelighed. Naar da Klogskaben har bragt sine utallige Beregninger istand, naar Spillet er vundet — da kommer Angesten endnu førend Spillet i Virkeligheden blev tabt eller vundet, og Angesten sætter et Kors for Fanden, saa kan Klogskaben slet ikke, og Klogskabens snildeste Combination forsvinder som en Spøg imod det Tilfælde, som Angesten danner ved Muelighedens Almagt. Endogsaa i det Ubetydeligste, saasnart Individualiteten vil gjøre en snild Vending, der kun er snild, vil liste sig fra Noget, og der er al Sandsynlighed for at det vil lykkes, thi Virkeligheden er ikke saa skarp en Examinator som Angesten, — saa er Angesten der. Bliver den afviist, fordi det er en Ubetydelighed, der er Tale om, saa gjør Angesten denne Ubetydelighed mærkelig som Flækken Marengo blev det i Europas Historie, fordi her stod det store Slag ved Marengo. Dersom en Individualitet ikke saaledes ved sig selv vænnes fra Klogskaben, saa skeer det aldrig tilgavns; thi Endeligheden forklarer bestandig kun stykkeviis, aldrig totalt, og den, hvis Klogskab altid slog feil (og selv dette er utænkeligt i Virkeligheden), han kan jo søge Grunden i Klogskaben og stræbe at blive mere kløgtig. Ved Troens Hjælp opdrager Angesten Individualiteten til at hvile i Forsynet. Saaledes ogsaa i Forhold til Skylden, hvilken er det Andet, Angesten opdager. Den, der blot ved Endeligheden lærer sin Skyldighed at kjende, han er fortabt i Endeligheden, og endeligt lader det Spørgsmaal sig ikke afgjøre, om et Menneske er skyldigt, uden paa en udvortes, juridisk, høist ufuldkommen Maade. Den, der derfor kun skal lære sin Skyld at kjende ved Analogier til Politie- og Høieste-retsdomme, han fatter egentlig aldrig, at han er skyldig; thi er et Menneske skyldigt, da er han uendelig skyldigt. Faaer da en saadan Individualitet, der kun dannes ved Endelig-

heden, ikke en Politie-Dom eller en Opinions-Dom for at han er skyldig, da bliver han noget af det Latterligste og Erbarmeligste af Alt, et Dyds-Mønster, der er lidt bedre end Folk er fleest, men ikke slet saa god som Præsten. Hvad Hjælp skulde et saadant Menneske behøve i Livet, han kan jo næsten før sin Død træde af i en Exempelsamling. Af Endeligheden kan man lære meget, men ikke at ængstes uden i en meget maadelig og fordærvende Forstand. Den, der derimod i Sandhed lærte at ængstes, han skal gaae som i Dands, naar Endelighedens Angester begynde at spille op, og naar Endelighedens Lærlinge tabe Forstand og Mod. Saaledes skuffer det ofte i Livet. Den Hypochondre ængstes for enhver Ubetydelighed, men naar det Betydelige kommer, da begynder han at aande, og hvorfor, fordi den betydelige Virkelighed dog ikke er saa forfærdelig som den Muelighed, han selv havde dannet, og som han brugte sin Kraft til at danne, istedenfor at han nu kan bruge al sin Kraft mod Virkeligheden. Imidlertid er dog Hypochondristen kun en ufuldkommen Autodidakt i Sammenligning med Den, der dannes ved Mueligheden, fordi Hypochondrien tildeels afhænger af det Legemlige og derfor er tilfældig*). Den sande Autodidakt han er netop i samme Grad Theodidakt, som en anden Forfatter har sagt**), eller for ikke at bruge et

*) Det er derfor i en høiere Betydning, at Hamann tager det Ord Hypochondrie, naar han siger: Diese Angst in der Welt ist aber der einzige Beweis unserer Heterogeneität. Denn fehlte uns nichts, so würden wir es nicht besser machen als die Heiden und Transcendental-Philosophen, die von Gott nichts wissen und in die liebe Natur sich wie die Narren vergaffen; kein Heimweh würde uns anwandeln. Diese impertinente Unruhe, diese heilige Hypochondrie ist vielleicht das Feuer, womit wir Opferthiere gesalzen und vor der Faulniß des laufenden seculi bewahrt werden müßen. (6te B. p. 194).

**) Cfr. Enten — Eller.

Udtyk, som saa meget minder om det Intellectuelle, han er *αυτουργος τις της φιλοσοφιας**) og i samme Grad *θεουργος*. Den, der i Forhold til Skylden, opdrages ved Angesten, han vil derfor først hvile i Forsoningen.

Her ender denne Overveielse, hvor den begyndte. Saasnart Psychologien er færdig med Angesten bliver den at aflevere til Dogmatiken.

---

*) Cfr. Xenophons Convivium, hvor Socrates bruger dette Ord om sig selv.

S. 92 JKAR 514147