

Forfatter: Kierkegaard, Søren

Titel: Begrebet Angest

Citation: Kierkegaard, Søren: "Begrebet Angest", i Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards Skrifter, Bd. 4*, udg. af Niels Jørgen Cappelørn; Joakim Garff; Johnny Kondrup; Alastair McKinnon; Finn Hauberg Mortensen, Søren Kierkegaard Forskningscenteret 1997 , s. I. Onlineudgave fra Søren Kierkegaards Skrifter: <https://tekster.kb.dk/text/sks-ba-txt-shoot-id4cf3c86f-d788-4eeb-a996-50192818a00f.pdf> (tilgået 29. april 2024)

Anvendt udgave: Søren Kierkegaards Skrifter, Bd. 4

Ophavsret: Materialet er dedikeret til public domain. [Læs CC0-erklæringen](#)

## 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 forsaavidt 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 Qualitet, 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 det 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 gemmer 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 spille Tiden paa at opsøge literaire Beviissteder. Ofte mangle de Exempler, som anføres i Psychologier, den egentlige psykologisk-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 psykologisk lagttagelse, 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 psykologiske lagttager bør være smidigere end en Liniedanser for at kunne bøje sig ind under Menneskene og eftergjøre deres Stillinger, som hans Taushed i Fortrolighedens Øieblik bør være forførerisk og vellystig, at det Forborgne kan finde Behag i at smutte 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 Repertorier og opdiske halvvdøde Reminiscentser, men bringe sine lagttagelser 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 lagttagelse 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 lagttageren er der. Hans lagttagelse skal have Friskhedens Præg og Virkelighedens Interesse, naar han bruger den Forsigtighed at kontrollere sin lagttagelse. 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 Lidenskabens, 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 Individ's 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 Individ's 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 eksperimenterende 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 gaar 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 ikke-menneskelige Tilværelse har jeg betegnet som objektiv Angst.

Hvad her menes kan jeg antyde ved at minde om Skriftordet ἀποκαταδοκία 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 Angst; 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 Reflex og en Medinteressethedens 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 psykologisk Overveielse, men hører hjemme i Dogmatiken, i Forsoningen, i hvis Forklaring denne Videnskab forklarer Syndighedens Forudsætning<sup>1</sup>.

- 
1. 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 Existentis vil blive problematisk og svævende.  
(tilbage)

Denne Angst i Skabningen kan man vel med Rette kalde objektiv Angst. 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 Øine 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 Slægten Historie med i Beregning. I Slægten Quantiteten (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<sup>1</sup> Skole have især været opmærksomme paa den Alteration<sup>1</sup>, der ved Synden er foregaaet med Skabningen. Her har der da ogsaa været Tale om den Angst, 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.

- 
1. Hos Schelling selv er der ofte nok Tale om Angst, Vrede, Qval, Liden o. s. v. Dog bør man altid forholde sig lidt mistænksomt mod Sligt, for ikke at forvexle 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 bestemt som det Dialektiske. (το ἔτερον.) 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, 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 metaphysisk og Metaphysiken dogmatisk.

(tilbage)

2. 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. I det mindste har jeg hørt en Sælgekone sige det.

(tilbage)

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 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 lagttagelse 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 haft 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 Øieblik er Alt forandret, og idet Friheden igjen reiser sig op, seer den, at den er skyldig. Imellem disse tvende Øieblkke 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, psykologisk 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 besnærende 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 Individets 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 kommunikerer 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 psykologiske Overveielse gjælder det i Sandhed for Noget. Men den psykologiske 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 vanskab 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 Misvæxt maa tilskrives Djævelen, saa kan dette være meget velmeent, men væsentlig er det en Aandighed, 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 atmosfæriske 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, som 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 Oprindelige<sup>1</sup>. Dog er Forskjellen her kun en kvantitativ. Det senere Individ er væsentlig ligesaa oprindeligt som det første. Forskjellen er for alle senere Individier in pleno: Derivationen; men Derivationen kan igjen for den Enkelte betyde et Mere eller et Mindre.

1. Dette gjælder naturligviis kun i Menneskeslægten, fordi Individet er bestemt som Aand, i Dyrearer derimod er ethvert senere Exemplar ligesaa godt som det første, eller rettere sagt, det, her at være det første, betyder slet Intet.  
(tilbage)

Denne Qvindens Derivation indeholder tillige Forklaringen af, i hvilken Forstand hun 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 Individ's Forhold til Adam, at idet Sandseligheden i Generationen 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 Individ's 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 angst.

*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 Angst, 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 Qvinden 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 kvindelige Skjønhed, om end det Plastiske 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 skøn enten hun afbildes sovende, ja hun er maaskee netop skønnest, 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 skønt i Søvn, hvorimod Barnet er skønnest i Søvn. 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 uskøn, og Jupiter latterlig. Med Bacchus kunde der gøres en Undtagelse, men han er i den græske Kunst netop Indifferentsen mellem mandlig og kvindelig Skjønhed, hvorfor hans Former ogsaa ere kvindelige. 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 angst end Manden.* Dette ligger nu ikke i, at hun har mindre fysisk Kraft o. s. v., thi den Art Angst er her slet ikke Tale om; men det ligger i, at hun er mere sandselig, og dog væsentlig er aandelig bestemt ligesom Manden. Hvad man derfor ofte har talt om, at hun er det svagere Kjønn, er mig meget ligegyldigt; thi derfor kunde hun gjerne være mindre angst end Manden. Angst 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 (bedaaere, 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 lagttagelse. Naar jeg tænker mig en ung uskyldig Pige, og nu lader en Mand fæste et attraaende Blik paa hende, da bliver hun angst. Forøvrigt kan hun blive indigneret o. s. v., men først bliver hun angst. Tænker jeg mig derimod en Qvinde fæste et attraaende Blik paa et uskyldigt ungt Menneske, da vil hans Stemning ikke være Angst, 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 Naiviteten. Kun Uskyldigheden er imidlertid naiv, men den er ogsaa uvidende. Saasnt det Sexuelle er bragt til Bevidsthed, er det Tankeløshed, Affektation, og stundom hvad værre er, et Skjul for Lysten at ville tale om Naivitet. Men fordi Mennesket ikke mere er naivt, deraf følger ingenlunde, at han synder. Det er kun disse fade Leflier, 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 sjældent 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 urokelig 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 guddommeliggere end hvad jeg formaaer, og jeg er overbevist 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 urokelig, 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 bestemt i Retning af en Viden. Med Uskyldigheden begynder en Viden, hvis første Bestemmelse er Uvidenhed. Dette er Begrebet af Blufærdighed (Schaam). I Blufærdigheden er der en Angst, fordi Aanden er bestemt i Yderspidsen af Synthesens Different saaledes, at Aanden ikke blot er bestemt som Legeme, men som Legeme med den generiske Different. Dog er Blufærdigheden vel en Viden om den generiske Different, men ikke som et Forhold til en generisk Different, 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 Angst 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 Angst 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 Different 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  $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ , hvilket er Propagationen, medens det Hvilende er Elskoven, det reent Erotiske. Aanden er endnu bestandig ikke sat med. Saasnt 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 (Widerspruch), at den udødelige Aand er bestemt som genus. Denne Modsigelse ytrer 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 Erotiske 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 rigtigheden i den tilsvarende ironiske Modsigelse, at man skal elske de Stygge<sup>1</sup>. Dog forekommer en saadan Opfattelse meget sjældent 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.

1. 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 osculis 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 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's Anskuelse af sit Forhold til Xantippe.) - Da det destoværre 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.  
(tilbage)

I Christendommen har det Religieuse suspenderet det Erotiske, ikke blot ved en ethisk Misforstaaelse som det Syndige, men som det Indifferent, 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 angst og sky for at iføre sig den generiske Differents, springer Individualiteten pludselig af, og istedenfor ethisk at gennemtrænge 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<sup>1</sup>.

1. Hvor besynderligt det end kan forekomme Den, der ikke er vant til dristigere at betragte Phænomenerne, der er dog en fuldkommen Analogie mellem Socrates's ironiske Opfattelse af det Erotiske som det Comiske, og en Munks Forhold til mulieres subintroductæ.

Misbrugen vedkommer naturligviis kun dem, der have Sands for  
Misbrugen.  
(tilbage)

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 lagttagelser. 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 lagttagerens for hans lagttagelse. Imidlertid staaer det dog fast, at alle Digtere beskrive Elskoven, hvor reent og uskyldig den end fremstilles, saaledes, at de sætte Angesten med i den. Nærmere at forfølge dette er en Æstetikers Sag. Men hvorfor denne Angest? Fordi i det Erotiske 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 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 Fødselsens Øieblik culminerer Angesten anden Gang i Qvinden, og i dette Øieblik kommer det nye Individ til Verden. At en Føddende er angest, er bekjendt nok. Physiologien har sin Forklaring, Psychologien maa ogsaa have sin. Som føddende 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 ligger Differentser, som i Sandhed ere saa forfærdelige, at vistnok Ingen vover sig til i dybere Forstand : 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 Quantitative til det Qualitative. Hvad Skriften lærer, at Gud hjemsøger Fædrenes Brøde paa Børnene i 3die og 4de Led, det forkynder Livet hørøstet 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 dømmes den, som ikke gjør det, at han ikke vil det.

Netop fordi Sandseligheden her er bestemt 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, Concupiscenten 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 skyldigt og uskyldigt.

Detailerede 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 kvalitativt, men denne Viden er dog igjen en ny Mulighed, saaledes at Friheden i sin Mulighed forholdende sig til det Sandselige bliver end mere Angst.

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 Different. 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 Different kan igjen hiint Mere betyde et Mere og Mindre. Dette ligger i det enkelte uskyldige Individets 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 se i Angesten (man erindre, at jeg bestandig taler blot psykologisk, 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 Henseende er der ingen Grændse, og derfor seer man her igjen Rigtigheden af Bestemmelsen, at det er et kvantitativt Mere eller Mindre; thi det Quantitative er jo netop den uendelige Grændse.

Nærmere at udføre dette ved eksperimenterende lagttagelse 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 Forvexling, at Individet forvexler sig selv med sin historiske Viden om Syndigheden, og i Angestens Bleggen udendvidere 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 Exemples Magt. Der er unegteligt, om ikke just i disse sidste superphilosophiske Tider, sagt saare meget Godt derom, men ofte mangler dog den psykologiske Mellembestemmelse, 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 psykologiske 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 kvantitativ 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 psykologisk at fordybe sig i den Tilstand, der gaaer forud for Synden og psykologisk talt prædisponerer mere eller mindre.

Ved at spise af Kundskabens Frugt kom Differentsten 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  $\gamma$ : 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 psykologisk Mellembestemmelse, der har den dogmatiske og etiske og psykologiske Fordeel, som Angesten har, da foretrække man den.

At forøvrigt det her Udviklede ypperligt lader sig bringe i Overeensstemmelse 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 psykologiske Vanskelighed, ligesom man ogsaa bestemmer Synden altfor pneumatisk, og ikke tilstrækkelig paaagter, at Synden ved at sættes sætter ligesaa meget en sandelig 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.

Saasart 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<sup>1</sup>. Og dette er Livets Vidunderlighed, 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  $\gamma\omega\theta\iota$   $\sigma\alpha\upsilon\tau\omega\nu$ <sup>2</sup>, 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 sikkert 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 fuldkommen Aand lader sig ikke tænke sexuel bestemt. 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.

---

1. 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 eksperimenterende; 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.  
(tilbage)
2. 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 spejder 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.  
(tilbage)

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 Different er sat i Uskyldigheden, men er ikke sat som saadan. Først i det Øieblik Synden bliver sat, bliver ogsaa den generiske Different 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  $\gamma$ : 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 Græciteten 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.