

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-id94c3847c-dc9a-4b37-9880-70085b2ec959.pdf> (tilgået 20. april 2024)

Anvendt udgave: Søren Kierkegaards Skrifter, Bd. 4

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

## Caput IV

# Syndens Angest eller Angest som Syndens Følge i den Enkelte

Ved det qualitative Spring kom Synden ind i Verden, og saaledes kommer den bestandig ind. Saasomt dette er sat, skulde man troe, at Angesten var hævet, da jo Angesten blev bestemt 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 virkeligt Noget, da Forskjellen mellem Godt og Ondt<sup>1</sup> er sat in concreto, og Angesten derfor har tabt sin dialektiske Tvetydighed. Dette gjælder om Adam, som om ethvert senere Individ; thi ved det qualitative Spring ere de fuldkommen lige.

1. 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 abstracto, 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.  
(tilbage)

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 Mennesket *maa* synde, derimod have vi bestandig protesteret mod enhver blot eksperimenterende Viden, have sagt, hvad vi atter 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 Betragtningssfærd priselig, der gjennem alle Aarhundreder forgjeves er bleven stemplet: λογος αγος (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 psykologiske 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 Arbejde vil Angesten paatage sig. Her er Tumblepladsen 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<sup>1</sup>.

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

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<sup>1</sup>, 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 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 Tragte, 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 forklarende 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.

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

Ethisk talt er Synden ingen Tilstand. Tilstanden derimod er bestandig den sidste psykologiske 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 sofistisk frembringer Muligheden, medens den ethisk seet synder. Angestens Bevægelse er her den modsatte af den i Uskyldigheden, hvor den ud af Syndens Mulighed psykologisk 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 Forfødelige, 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 Kvinde, hvem en Bøddel slæber efter sig i hendes Haar, medens hun skriger i Fortvivelse. Angesten er forud, den opdager Consequentsen før den kommer, som 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 Straffidelse, Fortabelsen som Syndens Consequents. Den er fortabt, dens Dom er afsagt, dens Fordømmelse vis, og Dommens Skærpelse er, at Individet skal slæbes gennem 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 sjældent 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 Udsvævelse o. s. v.) som i Forhold til det Høiere i Mennesket (Stolthed, Forføngelighed, 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 fejl. Anledningen kommer; Angesten har allerede opdaget den, hver en Tanke zitterer, og Angesten blodsuger Angerens Kraft og ryster sit Hoved; det 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 sjældnere i Livet, det vil sige, at man maa være lagttager 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 eensom, 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 Angest, hvilket kun Troen formaaer, uden at den derfor tilintetgør 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 Øieblik 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 Øieblik 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 psykologisk kunde kalde Frihedens psykologiske Stillinger til Synden, eller psykologiske, approximerende Tilstande. De udgive sig ikke for at forklare Synden ethisk.

## § 2

# Angest for det Gode

## (Det Dæmoniske)

Man hører i vore Tider sjældnere 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 lagttagelser 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 Iilbud lader ahne hvad der boer derinde, ligesom Vanvidets Blik eller Gestus i et Øieblik, der er kortere end det korteste Øieblik, 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. Individet 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, 28. 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 ussleste 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 Janischarmusk at holde eensom en Tanke borte, ligesom man ved Blus, ved Hysten, 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 Konflikter 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<sup>1</sup>. Var det ikke for at tage et Exempel fra en lignende Sphære, var det ikke Augustinus, der anbefalede Straffe, ja Livsstraffe mod Kjættene? 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 for, hvad Socrates etsteds siger, at lade sig skære og brænde af Lægen for at helbredes.

1. 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 stor Forstand ethisk udviklet; thi den ethiske Individualitet frygter Intet saa meget som Skjebne og æsthetisk Lirumlarum, der i Medlidenhedens Kaabe vil fraliste ham Klenodiet ☺: Friheden.  
(tilbage)

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 tilvejebringe et Gjennemsnitstal. Og naar man har et Gjennemsnitstal, saa er Alt forklaret. Den medicinsk-behandlende Betragtning anseer Phænomenet for reent fysisk 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 Betragtningssmaader 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 gaee 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 psykologisk 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 ytre sig, maa det skee mod dets Villie, idet den i Ufrihed 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 Indesluttethed var en Pagt med det Gode. En saadan Indesluttethed 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' ἐξοχην 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 slutter 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<sup>1</sup>. Naar Friheden nu berører Indesluttetheden, da bliver den angst. Man har i daglig Tale et Udtryk, der er yderst betegnende. Man siger om Een: han vil ikke rykke ud med Sproget. Det Indesluttede er netop det Stumme; Sproget, Ordet er netop det Frelsende, det Frelsende fra det Indesluttedes 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: τὶ ἐμοὶ καὶ σοὶ; han vedbliver: at Christus kommer for at fordærve ham (Angest for det Gode). Eller en Dæmonisk beder Christus om at gaee en anden Vei. (Naar Angesten er for det Onde cfr. § 1, da tyer Individet til Frelsen.)

1. 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 gennemføre. Har man nogen bedre, saa vælg man den; men det er ikke ilde, om man er lidt forsigtig paa disse Gebeter; thi ellers løber Alt sammen.  
(tilbage)

Exempler herpaa i alle mulige Sphærer og i alle mulige Grader frembyder Livet rigelig. En forstokket Forbryder vil ikke gaee til Bekjendelse (heri ligger netop det Dæmoniske, at han ikke vil communicere med det Gode gennem Straffens Lidelse). Der gives en Methode mod en saadan, som maaskee sjeldnere bruges. Det er Taushed og Øiets Magt. Dersom en Inquisitor 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 Inquisitor 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 Indesluttede 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 Jesuitergeneral, der er ligesom et Appellativ derfor. Ingenlunde, det forekommer langt hyppigere. Imidlertid maa man være forsigtig i at bedømme Phænomenet; thi skjøndt Phænomenet 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 selvsk forholde sig til sin Indesluttethed. Dog herom alene kunde jeg skrive et heelt Værk, uagtet jeg ikke efter Skik og Vedtægt mellem lagttagerne i vor Tid har været i Paris og i London, som fik man paa den Maade saa Stort at vide, andet end Snak og Probenreuter-Viisdom. Naar man blot passer paa sig selv, da skal en lagttager 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 Barnepike 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 drømmer om, og den Bagatel, som Ingen agter paa<sup>1</sup>, hvad betyder saa det Gode som  $x$ ? Det betyder Aabenbarelsen<sup>2</sup>. 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 tilfældes, at de ere dæmoniske, om Forskjelligheden end forresten er svimlende. Aabenbarelsen er her det Gode; thi 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.

1. At kunne bruge sin Kategorie er en *conditio sine qua non*, for at lagttagelse 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.  
(tilbage)
2. Med Flid har jeg brugt det Ord Aabenbarelse, jeg kunde ogsaa kalde det Gode her Gjennemsigthed. 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 det andet Ord.  
(tilbage)

Indesluttethedens 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 talløse i Forskjellighed end Blomsterne ere det. Indesluttetheden 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 Indesluttedes 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 Indesluttetheden. (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 Indesluttetheden.) Imidlertid findes der Exempler derpaa i Digter-Existentser. Aabenbarelsen kan allerede have seiret, men i samme Moment vover Indesluttetheden det sidste Forsøg, og er snild nok til at forvandle Aabenbarelsen selv til en Mystification, og Indesluttetheden har seiret<sup>1</sup>.

1. Man seer let, at Indesluttethed eo ipso betyder Løgn, eller om man saa vil Usandheden. Men Usandheden er netop Ufriheden, der er angst for Aabenbarelsen. Derfor kaldes Djævelen ogsaa Løgnens Fader. At der nu er stor 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.  
(tilbage)

Dog jeg tør ikke videre fortsætte, hvor skulde jeg blive 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 indesluttede Hamlet formaner sine to Venner til.

Imidlertid vil jeg antyde en Collision, hvis Modsigelse er forfærdelig, som Indesluttetheden selv er det. Det, den Indesluttede gemmer i sin Indesluttethed, 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 gennemtrænge 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 Indesluttetheden; men det, at denne er den stærkere, viser, at han væsentligen er dæmonisk.

Det Indesluttede 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 Øiekast, 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 Angst.

*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 Indesluttetheden 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 gaar op i Indtrykket, har et Skin af Continuitet. Den Continuitet, Indesluttetheden har, lader sig bedst sammenligne med den Svimmelhed, som en Top, der bestandig svinger sig om paa sin Spidse, maa have. Dersom da ikke Indesluttetheden 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 Indesluttethedens 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 indarbejde eller gjenarbejde i nogen Continuitet, men det, der saaledes

yttre sig, er netop det Pludselige.

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 psykisk, 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 Indesluttetheden sig i ham som et Continuitetens-Abacadabra, der kun kommunikerer med sig selv, og derfor bestandig er som det Pludselige.

I Forhold til Indesluttethedens Indhold kan det Pludselige betyde det Forfærdelige, men det Pludseliges Virkning kan ogsaa for lagttageren 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 gennemtrænge. 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 onskabsfuldt vittigt, intrigant 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 udfandt 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 antydende Maade forflygtige Mephistopheles, saa maa man vælge en anden Fremstillingsart. Her vil det da vise sig, at Mephistopheles væsentlig er mimisk<sup>1</sup>. Ikke de forfærdeligste Ord, der lyde 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 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 heel 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.

---

1. 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 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.  
(tilbage)

*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 rigtigheden 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 anderledes. 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 begravet. 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<sup>1</sup>.

1. Derfor var lille Winsløvs 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.  
(tilbage)

Det Indholdsløse, det Keedsommelige betegner igjen det Indesluttede. I Forhold til det Pludselige reflekterede 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 Indesluttetheden. Man erindre bestandig, at efter min Sprogbrug kan 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 filosofiske 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 Trompeten, 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 Beskeed 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 ville det<sup>1</sup> (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 har samme Qualification, og den lille bitte Deel er i samme Forstand angest for det Gode, som Den, der er ompspændt 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.

1. 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 eksperimenterende forsøge sig i disse Sphærer.  
(tilbage)

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 her min Hensigt at ostentere en høittravende filosofisk 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 Leilighed, at Legemet er Sjelens og saaledes igjen Aandens Organ. Saasnaart dette tjenende Forhold ophører, saasnaart Legemet revolterer, saasnaart Friheden sammensværges 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. Saasnaart 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 lagttagelse, 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 hiin Dæmoniske i det N. T. siger i Forhold til Frelsen:  $\tau\ \epsilon\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$ . Den 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 isænkboede Frihed. Ogsaa paa en anden Maade ytrer 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<sup>1</sup>, og til den i Forhold til Intellectualiteten mulige Gehalt, idet det Dæmoniske kan ytre sig som Magelighed, der tænker en anden Gang; som Nysgjerrighed, der ikke bliver til mere end Nysgjerrighed, som uredeligt Selvbedrag; som quindeligg Blødagtighed, der fortrøster sig til Andre; som fornem Ignoreren; som dum Travlhed o. s. v.

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

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 Aandrigthed, 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 Aandrigthed 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 haft mange højrøstede Forkyndere, men Spørgsmaalet er, om et Menneske i dybeste Forstand vil erkjende Sandheden, vil lade den gennemtrænge 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, Religionsspotterier 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 Sjælens 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 Beviiset for Sjælens 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 matematisk Sætning, naar man bruger Bogstaverne A B C, men ikke naar man sætter D E F. Derfor bliver han angst, 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 Sjælens 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 Angst, hvormed en Dæmonisk raaber  $\tau\iota\ \epsilon\mu\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \sigma\omicron\iota$ . Det er derfor et mærkeligt Phænomen, at der maaskee er faa saa forfængelige og saa prikne paa Øieblikkets Bifald som en Spotter.

Med hvilken industriel Iver, med hvilken Opoffrelse af Tid, Flid, Skrivematerialier har ikke Speculanterne i vor Tid arbejdet 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 uhyggeligt 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  $\gamma$ : 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 Øieblikke, 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 Øiekast, sine foldede Hænder o. s. v. Derfor er en saadan Individualitet saa angst 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 gennemløber 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 forstaae det Deiktikose 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<sup>1</sup>. 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 Vorden, 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 ytrer sig som Angest for dens Erhvervelse.

1. 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 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 Selvmødsigelsen. – Ønsker Nogen Materialier med Hensyn til de religieuse Anfægtelser, da vil han finde overflødig i Görres Mystik. Denne Bog tilstaaer jeg imidlertid oprigtigen, 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.  
(tilbage)

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.

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

*Vantro - Overtro.* De svare aldeles til hinanden, mangle begge Inderligheden, kun er Vantro passiv gennem en Activitet, og Overtro activ gennem 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-etiske eller etiske 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, Pussilanimitet 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 gennem en Activitet, Forargelsen gennem en Passivitet. Man dømmes 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 Forargelsen. Forargelsens Passivitet finder det derimod blødagtigere at sidde

hen, at lade ligesom Forargelsens Consequents løbe paa med Rente og Renters 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 Hyklerin 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, saasomt 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<sup>1</sup>.

1. 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 Platons 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 Herbart.  
(tilbage)

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 sige: jetzt giebt es nichts 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 Fremvæxt 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 at 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 Spørg om Alvor, saa vil jeg dog fremsætte nogle orienterende Bemærkninger. I Rosenkrantz's *Psychologie*<sup>1</sup> 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 21.) Naar man nu igjen retrogradt forfølger hans Bestemmelse af Gefühl, som Aandens umiddelbare 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.

1. 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.)  
(tilbage)

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 begejstret 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<sup>1</sup>.

1. 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 Berider, selv om en Saadan, hver Gang han besteeg sin Hest, gjorde det med al mulig Alvor.  
(tilbage)

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 sjældent 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 Gavmundethed 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 forskellige Ting om man saa vil alvorligen, 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<sup>1</sup>, 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.

- 
1. 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.  
(tilbage)

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 Beskeed. I denne Henseende frembyder den nyere Tid en viid Mark for lagttagelsen. 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<sup>1</sup>, han mangler Inderlighed og Alvor.

- 
1. Det var upaatvivleligen i denne Forstand, at Constantin Constantius har sagt, at Evigheden er den sande Gjengangelse.  
(tilbage)

Meget udførlig ønsker jeg ikke her at være, dog vil jeg udpege 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 Angst for det Gode. Et Menneske kan nu blive ved at negte saa længe han vil, derved faaer han dog ikke ganske taget Livet af det Evige. Og selv om man til en vis Grad i en vis Forstand vil admittire 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 uroligt Hoved, der dog er den sande Rolighed – for Evigheden. Da forkynder man Øieblikket, og ligesom Veien til Fordærvelsen brolægges med gode Forsætter, saaledes tilintetgjøres Evigheden bedst ved lutter Øieblkke. Men hvorfor iler man saa forskrækkelig? Naar der ingen Evighed er, saa er jo Øieblikket ligesaa langt, som naar den er der. Men Angesten for Evigheden gjør Øieblikket 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, skjelsk ind i Øieblikket, som Maanens Straale zitrer ind i en oplyst Skov eller Sal. Tanken om det Evige bliver en phantastisk Syslen, og Stemningen 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 Dobbeltthed. Denne Opfattelse har fundet et bestemt Udtryk i den Sætning: Kunsten er en Anticipation af det evige Liv; thi Poesien og Kunsten er kun Phantasien Forsoning, og kan vel have Intuitionens Sinnigheit, men ingenlunde Alvorens Innigheit. – Man udpensler Evigheden med Phantasien Flitterguld – og man længes efter den. – Apokalyptisk skuer man Evigheden, agerer Dante, medens dog Dante, hvormeget han end indrømmede Phantasie-Anskuelsen, ikke suspendede den ethiske Domsakts Virkning.

d) Man opfatter Evigheden metaphysisk. Man siger Ich – Ich 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 seer 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 Pengeforlegenhed 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 virke 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 Sjæl, 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 gennemtrængt af og bevaret i Evigheden; men deri er der ikke Spor af det Comiske.

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