

Digitaliseret af | Digitised by



**DET KGL.
BIBLIOTEK**

Royal Danish Library

Forfatter(e) | Author(s):

Stilling, Peter Michael.; udgivet for
Magistergraden.

Titel | Title:

Den moderne Atheisme eller den saakaldte
Neohegelianismes Conseqvenser af den
hegelske Philosophie

Udgivet år og sted | Publication time and place: København : C. A. Reitzel, 1844

Fysiske størrelse | Physical extent:

IV, 151 s., [2] bl.

DK

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

UK

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



14. - 69.

S-Rum

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



1 1 14 0 8 00936 X

+REX



Den
moderne Slægtene

af
Friedrich Hebbelmanns
Erindringer

af
Friedrich Hebbelmann

Magister

af
Friedrich Hebbelmann



København

Forlag af H. H. E. S. S. S.

1888

1888

1912

THE UNIVERSITY OF CHINA PRESS

BEIJING

1912

1912

1912

1912

Den
moderne Atheisme

eller den
saakaldte Neohegeliansmes
Consequenser

af
den hegelste Philosophie,

udgivet for

Magistergraden

af

Peter Michael Stilling.

Kjøbenhavn.

Forlagt af Universitetsboghandler E. A. Reitzel.

Drykt i Bianco Lunos Bogtrykkeri.

1844.

*Specimen hoc inaugurale Facultus philosophica in Universi-
tate hauniensi dignum judicial, quod una cum thesibus adjectis pro
gradu Magisterii rite obtinendo publico Eruditorum examini sub-
jiciatur.*

J. Reinhardt.

h. a. Decan. facult. philosoph.



Forord.

„Forord — siger et gammelt Ordsprog — bryder ingen Trætte.“ Men nok saa mange Forord vilde ikke her kunne holde Striden borte; thi selv om nærværende Skrift ikke havde den udtryffelige Bestemmelse, at skulle være en “liber disputationis,” vilde det dog uundgaaeligen blive det, eftersom det berører de, efter Nutidens Anskuelse, meest disputable Materier, der kunne afhandles i aandelig Debat. Fra denne Side betragtet vil det maaskee indrømmes Forfatteren, at han hverken er garderet ved sit valgte Emne, ei heller har ladet den Fordring upaaagtet, at Indholdet af en Disputas bør være disputabelt. Det er imidlertid ingenlunde dette Hensyn, der nærmest, endfige udelukkende, har bestemt det trufne Valg, der er fremgaaet af en langt høiere og alvorligere Nødvendighed: en endnu paa mange Maader søgende og ubefæstet Sjæls Trang til at orientere sig i Tidens krydsende Bevægelser. Men dette dybere Selvhensyn, der saaledes har gjort sig gjældende under Valget, har dog tillige været betinget ved Hensynet til

Andet, eller til den philosophiske Literaturs Tausshed midt under Atheismens høie Raab. Thi vel mangler det ikke paa enkelte philosophiske Afhandlinger, der kunne betragtes som directe Forsøg paa at bekæmpe Neohegelianismens Livsanskuelse; men denne Reaction synes hidtil at have været uden heldbringende Frugter for Videnskab og Liv og har ikke fremkaldt nogen grundig Indsigt i Neohegelianismens indre Splidagtighed med sig selv. At fremmane Modsigelsens og Forstyrrelsens Kræfter af Fiendens egen Jordbund, at fuldbyrde hans Opløsning i Form af en objectiv Selvopløsning, at lade en høiere Sandheds Straaler og Tankereflexer som afløsende Magter skinne igjennem den opløste Tankeverdens Ruiner — er det ideale Krav, der maa gjøres til en sand philosophisk Kritik. Men anvender man denne Maalestof paa de Kritiker, der fra K. Rosenfranz, Gieszkowski, Hanne og Fischer ere fremkomne over Koryphæerne for den moderne Livsanskuelse, da vil neppe nogen af dem kunne kaldes tilfredsstillende. At bekæmpe Neohegelianismen ved Hjælpetropper, der vare for fornemme til at fødes og vore op i dens egen Midte, vilde kun være et unyttigt og afmægtigt Foretagende, efterdi den faa-

ledes etablerede Livsanskuelse i Virkeligheden endnu vilde have den criticerede uden for og ved Siden af sig. Ikke positivt at opbygge Noget — hvortil Forfatteren desuden ifølge sit hele Udviklingsstrin slet ikke vilde have nogen Myndighed — men, om muligt, at iværksætte Atheismens Selvopløsning, at tage dens Enemærker i Beslag og jevne Pladsen for en positiv Bygning, er derfor det nærmeste og egentlige Formaal for nærværende Skrift, om det endog stræber at fuldbyrde Opøsningen til det Punct, at den christelige Verdensanskuelses Morgenrøde gaaer op over de stridende Kræfter og derved unddrager Sjælen for det uhyggelige Skue af et blot negativt Resultat.

Hvorvidt den her criticerede Livsanskuelse virkelig er falsk og ephemær; hvorvidt de under Kritiken meer eller mindre indtrængende Reflexer ere en høiere Sandheds mægtige, evige Lys, eller maaskee kun en allerede for største Delen udslukt Tankeverdens sidste, matte, opblussende Skin; hvorvidt de Skikkelser, der under Opøsningen mere have holdt sig i den criticerende Bevidstheds Baggrund, ere livskraftige nok til at træde frem, efterat de criticerede ere vegne tilbage: derom kan kun Philosophiens hele Retning

IV

og Gang i den tilkommende Tid afgive et fuldgyldigt Bidnesbyrd. Thi saa Meget staaer i det Mindste fast, at saafremt Atheismen virkelig er den livsfyldige Spire til Kundskabs-Træets fulde Flor, saa maa den ogsaa have den teleologiske Mulighed og Kraft til at kunne virkeliggjøre sig som Fremtidens Philosophie, Kraft til at gjenføde og forynge Livet, istedetfor at gjøre dettes afblegede og matte Skikkelser endnu blegere og mattere. Men en saadan Objectivitetens Magt har Atheismen ingen Udsigt til at opnaae, endnu mindre allerede opnaaet, ihvorvel flere af dens Tilhængere, i deres indbildte Sikkerhed og Tryghed, alt drømme om deres Verdensherredømme og betragte ethvert Forsøg paa at heneægte deres Livsanskuelse som et daarligt og afmægtigt Foretagende. De have længe nok regnet sig til Indtægt, at man ikke directe har angrebet dem; de have dadlet og stemplet denne Tanshed som et Tegn paa Fornemhed eller falsk Sikkerhed: saa lad dem i det Mindste anerkjende, at dette Skrift ikke gjør sig skyldigt i de saa ofte fremsatte Anker.

Kjøbenhavn d. 15. April 1844.

P. M. Stilling.

Over sigt.

Indledende Betragtninger 1.

Capitel I.

Den „moderne Videnskab“ i Relation til Tertid, in specie
den hegel'ske Philosophie 4.

Capitel II.

Den „moderne Videnskab“ i Relation til sig selv, eller dens
indre Historie gennem Michelet, Strauss og Feuerbach. 48.

Capitel III.

Den „moderne Videnskab“ i Momentet af sin Fremtid, eller
Atheismens Opløsning i og Afløsning af Theismen . . 74

Indledning.

Forinden vi nærmere gaae ind paa vort egenlige Forhavende, en Prøvelse af den moderne Viden, maae vi forteligen berøre en Indvending, der maafee kunde paatrænge sig. Det synes nemlig, at enhver Kritik over et videnskabeligt Phænomen, der endnu ikke hører Historien eller Fortiden til, men meget mere med Energie rører sig i Nutiden, maa blive ligesaa vanskelig, som eenfædig og subjectiv, idet den Ro og Stilhed, der altid udbreder sig over det Forsvundne, ikke er istand til at meddele sig til det betragtede Subject. Hertil maa svares, at en Kritik over et Phænomen i Nutiden vistnok er ulige vanskeligere og langt mere subjectiv, end en Kritik over en alt forsvunden Skikkelse, over hvilken Verdenshistorien allerede har holdt Dom. Thi idet den svundne Gestalt afløses af en ny, fuldbyrder den ved sin egen Undergang Dommen over sig, og den Enkeltes Kritik bliver nu i samme Maal universel og gyldig, som den er conform med Verdenshistoriens objective Bedømmelse. Enhver Kritik over et Phænomen i Nutiden er derimod meer af prophetisk Natur og behæftet med Subjectivitet, saalænge den Anskuelse, i Kraft af hvilken den udøver sin kritisk negerende Færd, endnu ikke har formaaet filosofisk at

give sig en feirende Objectivitet og reducere det Kriticerede til et blot svindende Moment i Sandhedens Strøm. Men en saadan Universalitet har den Retning, der vil forsone Tro og Biden, endnu ikke opnaaet. Thi om endog Marheinekes og Daubs dogmatiske Bærker, der ere udgaaede fra den hegelste Philosophies theistiske Retning, indeholde værdifulde Bidrag til Grundlæggelsen af en speculativ Theisme, saa kunne de dog ikke komme i Betragtning, naar Taleren er om at sikkre den omtalte Verdensanskuelse imod dens nyeste Fiender. De nævnte Bærker indeholde nemlig fortrinnsviis Theismens Affirmation gennem Overtindelsen af philosophiske Systemer, der alt ere forsvundne af den nuværende Videnskabelighed. Men Verdenshistorien, der er ligesaa rask til at sætte, som til at løse sine store Problemer, har sat nye Negationer, og saasandt enhver Bekræftelse refererer sig til sin bestemte Benægtelse, uden hvilken Relation den endog er meningsløs: saasandt kan en theistisk Philosophie kun documentere sin Ret ved at overvinde, og ikke ved at ignorere de nu satte Negationer. En videnskabelig Retning, der ved en Række af driftige og talrige Skrifter og Journaler saa føleligen lader Verden mærke, at den er til, kan ikke henregnes til Classen af de ligegyldige Phænomener, men maa meget mere drages ind under den hele philosophiske Proces, gennem hvilken Sandheden ene kan resultere.

Betragtningens Gang.

Det kan neppe være tvivlsomt, hvilken Vej vi have at gaae i vor Betragtning af den saakaldte „moderne Videnskab“. Thi da ethvert Phænomen i Nutiden staaer i Relation til Fortid og Fremtid, faae vi at betragte:

I. Den moderne Videnskab i Relation til Fortid. Denne Betragtning vil give os den moderne Videnskabs Genesis, eller rettere dens Relation til den hegel'ske Philosophie.

II. Den moderne Videnskab i Relation til sig selv, eller dens indre Historie gennem Michelet, Strauß og Feuerbach; og endelig

III. Den moderne Videnskab i Momentet af sin Fremtid. Thi idet den gennem Feuerbach er sfreden frem til sin yderste Consequens, den objective forstgvaerende Guds-idees totale Fornægtelse, er den derved i Færd med at fuldbyrde Negationen paa sig selv og vende sig imod den Side, den abstract har negeret. I det den moderne Videnskab drages ind under en dialektisk Kritik, bliver den seet i Momentet af sin Fremtid.

Uden den første Betragtning vil man ikke være istand til at fatte, hvorfra den kommer; og uden Betragtningen II vil man ikke være istand til at indsee, hvorhen den vil. Den indre Borden og Bevægelse i den moderne Philosophie selv, under hvilken den er kommen til sin nuværende Tilværen og Resultat, er imidlertid ikke fuldbyrdet gennem saa qualitative Omslag, at det vilde være hensigtsmæssigt at fremstille de enkelte Mænds Livsanskuelse særskilt, og gjøre enhver af dem til Gjenstand for en færegen Undersøgelse. Da Neohegelianismens enkelte Præstationer forholde sig til hverandre som modificerede Udviklinger af den ene og samme autotheistiske Tendens, vilde man, ved en speciel Undersøgelse af enhver især, ofte komme til at repetere sig selv. Ludvig Feuerbach har med størst Energie og

Talent gennemført den nihilistiske Retning, og derfor maa han ogsaa have Krav paa den største Opmærksomhed. Betragtningen II, i hvilken den moderne Videnskab sees i sin tilblivne Livsansføelse, og Betragtningen III, i hvilken den sees i Relation til Fremtiden eller i sin Opløsning i og Afløsning af en ny, ville ikke strængt kunne holdes ude fra hinanden. Thi da Opløsningen, der afhandles i III, i videnskabelig Henseende kun kan udføres tilfredsstillende derved, at den kriticerede Livsansføelse ved sig selv fuldbyrder Opløsningen paa sig, saa maae de enkelte Mænds særegne modificerede Uttringer successtvt i III komme til Orde under Udviklingens Gang. II og III falde saaledes sammen i Et, og naar vi alligevel holde dem ude fra hinanden, saa er dette kun for at give Læseren et foreløbigt Bekjendtskab med det Phænomen, gennem hvis Selvopløsning de abstracteste Grundtræk af Theismen i det Følgende skal dukke frem. Cap. III maa saaledes blive vor Undersøgelses egentlige Formaal, for hvilket Cap. I og II kun ere at betragte som indledende og tjenende.

Cap. I.

Den moderne Videnskab i Relation til Fortid, in specie den hegelste Philosophie.

Endskjøndt den absolute Religions Princip — Forskjellen og Identiteten af Gud og Verden — der ved Christi Fremtræden kom til Menneskehedens Bevidsthed, nærmest fik historisk Objectivitet gennem den jødiske Selvbevidsthed og

derved reflecteredes ind i et fortrinsviis dualistisk og forstandigt Medinm, saa var dog den pantheistiske og derved speculative Side ikke mindre bestemt tilstede som integrerende Moment i Christendommens religiøse Verdensanskuelse, og er paa flere Steder bleven udtalt, især af den pauliniske og johanneiske Bevidsthed. De her angivne tvende Sider, der ere indeholdte som Momenter i den christelige Livsbetragtning, nemlig det Absolutes i sig centraliserede Forsigværen og dets Iboen i Endeligheden, ere nødvendigen de Grundpoler, hvorom den hele philosophiske Bevægelse maa dreie sig, idet en Philosophie i sin Livsanskuelse enten kan være saa alsidig, at den principmæssig søger at fastholde begge Sider og ifkun under den empiriske Gjennemførelse kommer til at accentuere den ene Side mere end den anden; eller ogsaa kan være saa eensidig, at den af Principle fastholder den ene af Siderne, med Udelukkelse og Fortrængelse af den anden. Dersom man tør forudsætte, at ifkun den philosophiske Livsanskuelse, der indeholder begge Sider som Momenter i sig, er den quoad principium fra Abstractioner og Gensidigheder befriede og concrete: saa vilde ogsaa en Philosophie, der troede sig istand til at soutenere begge Sider, med Rette kunne tilkomme Navn af Begrebets og Allsidighedens Philosophie. Derimod maatte en Philosophie, der seer bort fra een af Siderne, kaldes Abstractionens og Gensidighedens Philosophie. Og denne kan da atter blive en dobbelt, efterdi der ere tvende Sider, af hvilke enhver især kunne overføres og fortrænges.

Benægtes den første Hovedside, eller det Absolutes i sig centraliserede Liv, medens ifkun dets Liv og Iboen i Endeligheden fastholdes, da havees den saakaldte pantheistiske

Retning. Til forskjellige Tider er denne under forskjellige Former optraadt i Historien, og forsaavidt kan man sige, at den nuværende vidt og bredt forgrenede Pantheismes Stamtable strækker langt ned i Fortiden; ja L. Feuerbach, den moderneste blandt de Moderne, gaaer endogsaa tilbage til den antike Thales. I Grunden ere Michelet, Strauß og Feuerbach, hvis Forhold til Fortid vi betragte, for en Deel kun Effektikere og i sig selv sammensatte af modstridende Elementer; men dog synes navnlig Strauß, og tildeels ogsaa Michelet, i Spinoza, Schelling og Hegel at søge deres nærmeste Forsædre. Snart tales der i Atheismens og Afosmismens, snart mere i Autotheismens Tungemaal. Men disse tilhyneladende forskellige Røster ere kun modificerede Lyd af den ene og selvsamme Pantheismens Hydra, hvis bøielige Tunge efter Godtbe- findende kan istemme hvilken af de nævnte Tonarter, den vil. Det er kun den naive og uforberedte Tænkning, der kan frapperes over, at den eensidige Immanens, i Form af en spinozistisk Afosmisme, og dennes extreme Modsatning, en sictistisk Autotheisme, umiddelbart grændse op til og slaae over i hinanden. Denne unndgaaelige Overflaen og dette hemmelige Slægtskab imellem Afosmisme, Atheisme og Autotheisme skal her korteligen berøres; men kun forsaavidt det kan tjene til at begribeliggjøre os Oprindelsen til de forskjellige Dragter, den moderne Videnskab verelviis ifører sig.

Da den Retning, der griber og fastholder det Absolutes Immanens i Endeligheden, første Gang med Kraft og Energie traadte op i 17de Aarhundrede i Spinozismen, udtrykte den sig afosmistisk. Den tilkjendte ikke Verden nogen Selvbestaaen, men kun en Bestaaen umiddelbart

i og ved Gud. Den christelige Verdensanskuelse, at det hele Absolute deler sig i tvende Sider, af hvilke enhver er Totalitet i sig, og ikke en abstract Side, kjendte denne Philosophie ikke til. Dens Lære om det Absolute som een eneste Virkelighed, var ikke en Lære om en Virkelighed, hvis Sider hver især vare Totaliteter. Fordi en Philosophie erklærede, at den i sidste Instans kun kjendte een eneste Virkelighed, eller at Gud, uden Verden, er en u virkelig Gud, derfor vilde den endnu ikke geraade i Collision med Christendommen. Thi saavist som al ægte Speculation maa erklære, at den ikke har at gjøre med det, der er saa aemægtigt, at det ikke er til, saavist maa den ogsaa statuere, at, hvad det Absolute gjør, ikke er overflødig. Det hele Absolute er tilvisse kun een eneste Totalitet og Virkelighed. Men naar Tanken ikke sætter en Virkelighed, hvis Sider enhver især ere Totaliteter, og forsaavidt ikke abstracte og u virkelige, som de enhver især have sit Negativum i sig som Moment og ikke umiddelbart have en Bestaaen i og ved deres Negativum, saa faaer den ikke mindre en uselvstændig Gud, end en uselvstændig Verden, og enhver af de Uselvstændige maa ligesaa umiddelbart gaae tilgrunde i sin Modsetning. Dette Overflag vil bestemtere indlyse ved et nærmere Blik paa den atosmiftiske Spinozisme, hvis Thesis forteligen kan udtales saaledes:

Kun Gud har Selvstændighed, kun Gud bestaaer; Verden forgaaer. Det er ikke saameget Gud, der er i Verden, som Verden, der er i Gud. Det er ikke saameget Gud, der hviler i Selvbevidstheden, som Selvbevidstheden, der hviler i Gud. Atosmismen troer, at jo meer den tilkjender Verden Uselvstændighed og Forgaaen, kun en umid-

delbar Bestaaen i Gud, desto meer tillægger den Gud Selvstændighed og Bestaaen, uden at blive vaer, at den i samme Aandedrag slaaer over i sin Modsætning, Atheisme og Autotheisme, og bliver en gudsforgaaen Philosophie. Thi da Gud (Substansen) ikke har en Bestaaen i og for sig selv eller er Reflexion i sig, og den selvbevidste Accidens heller ikke har en Bestaaen i sig eller er Reflexion i sig, men enhver af dem umiddelbart kun har en Væren i og ved den anden, saa har enhver ogsaa ligesaa umiddelbart en Væren som den anden. Substansen veed sig umiddelbart som Mennesket, Mennesket veed sig umiddelbart som Substansen; men en Selvbevidsthed, der veed sig som Substansen, veed sig eo ipso autotheistisk som Gud. Pantheismens umiddelbare Identitet af Gud og Mennesket kan slet ingen Identitet blive, efterdi Forstjellen er forsvunden. Identitet med Gud forudsætter et „tilligemed“, men i Pantheismen mangler Forholdet af Aand til Aand. Enheden bliver til Einerleiheit, det er Einerlei, hvad enten jeg taler om Gud eller om Mennesket. Det er kun i sin første Barndom, den umiddelbare Immanens ved mystisk Selvbedrag og i hellig Dunkelhed kan tale om Gud som Object. Dens Tale om Gud kan sammenlignes med Barnets, der endnn ikke har sagt Jeg til sig selv og taler om sig selv som en Anden end sig selv. Naar Kosmismen derfor siger: „Verden, in specie Mennesket, lever og aander i Gud, hviler i Gud, bæres af ham“, da ere disse Uttringer amphiboliske og vildledende. De ere i det Høieste kun at betragte som momentane Selvforglemmelser, som Udbrud af en siebliffelig Stemning, i hvilken Selvbevidstheden forglemmer sit gud-

dommelige Selv. Thi i hiin Tale seer det ud, som om Selvbevidstheden søgte et Hvilepunct, som om den trængte til en Begrundelse og ikke kunde begrunde sig selv. Men naar Substansen kun er Selvbevidsthedens eget Indre, dens egen inderste Grund, saa er Selvbevidstheden eo ipso sig selv sin egen og eneste Grund, sig selv sin egen og eneste Bærer (Autotheisme). Da Substansen ikke har det i sig, hvorved den kan holde sig i sin Forskjel fra Accidenserne og heelt og uforbeholdent absorberes i disse, saa maa den selvbevidste Accidens ogsaa, hvad Diablik den vil, kunne tage sin hele Substantialitet i Besiddelse, sætte sig selv som Substans og vende Forholdet om (Fichte). Men herved kommer nu Substansen umiddelbart til at dele Skjebne med sin Accidens, der har fattet sig selv som Substans. Statuerer man derfor endnu ligesuldt afosmiftist, hvad Fichte ikke gjorde, en Undergang for den autotheistiske med Substansen opfyldte og som Substans sig førende Accidens, saa bliver dennes Undergang Substansens egen; med mindre man vil kalde det en Selvbeparelse, at den autotheistiske Selvbevidsthed gennem Slægtsprocessen holder sig ved en udvortes Selvforslyttelse, i hvilken Livstraaden uafbrudt overføres.

Den her foretagne Tankebevægelse, at Afosmismen, der troer at negere Verden og conserve Gud, ved den abstracte Verdensnegation ligesaa umiddelbart negerer Gud og forguder Verden, saa at enhver af Modsætningernes Uret bestandig reflecteres i den anden, er just kommen til syne i de Pantheismens Vandkud, vi skulle betragte. Michelets og Stranß's mere afosmiftiske Sætninger om

Menneskets „Sigviden i Gud“*), er hos Feuerbach, og det med lige Ret, ombyttet med den meer antotheistiske „Menneskets Videns af Gud er Menneskets Videns af sig selv, dets Sigviden som Gud“ (Cfr. Feuerbach p. 18); ja Feuerbachs Manevrer imod det religiøse Object have ikke sjeldent en reen sictist Tinctur og minde af og til om den subjective Idealisme.

Den hele moderne Retning er bleven kaldet og har tildeels selv accepteret Navnet „Neohegelianisme“, en Benævnelse, hvorved der antydes et nærmere Forhold til Hegel, end til nogen anden Philosoph i Fortiden; og dog er uden tvivl denne Tænkning, saavel i Princip som i Resultat, snarere en Contrast til den efter ham benævnte nyeste Philosophie. Denne udvikler sin Videns i en revolutionair Polemik imod Troen og erklærer Forsoningen imellem Tro og Videns for en Umulighed, medens Hegel — som bekjendt — angav Forsoningen imellem dem som sin Philosophies Formaal. Naar vi forhen yttrede, at en Philosophie — der var saa

*) Man kan hermed sammenholde den hegelste Sætning: „Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen (schon darin liegt die Schwierigkeit, ebenso sehr den Unterschied darin festzuhalten, als ihn so zu bestimmen, daß auch die Gemeinschaft erhalten werde) — d. i. der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß, dies Wissen ist Selbstbewußtseyn Gottes, aber ebenso ein Wissen derselben vom Menschen, und dies Wissen Gottes vom Menschen, ist Wissen des Menschen von Gott. Hierher fallen dann die Fragen von der Freiheit des Menschen, von der Verknüpfung seines individuellen Wissens und Bewußtseyns mit dem Wissen, in dem er in Gemeinschaft mit Gott ist, von dem Wissen Gottes in ihm. (Ph. d. Rel. II Th. p. 496).

alsidig, at den principmæssig søgte at fastholde den absolute Religions Princip, Forskjellen og Identiteten af Gud og Verden — kunde, quoad principium, kaldes Allsidighedens Philosophie, saa tænkte vi ved denne Utring paa den hegelste. Hvor langt denne Philosophie end under sin empiriske Gjennemførelse kan være borte fra at have forsonet Tro og Viden, saa er det dog vist, at iblandt de forskjellige protestantiske Philosophier kan neppe nogen med større Ret, end den hegelste, proclamere Identitet af Tro og Viden. Derfor udgik der ogsaa fra denne Philosophie, og det under Stifterens egen Tilskyndelse og Opmuntring, en theistisk Speculation, der — som Strauß siger i Indledningen til sit dogmatiske Værk — lod forvente en herlig Fredens Tid for Theologien, idet Hegels Spaadom syntes at ville gaae i Opfyldelse, ei blot med Hensyn til Religionen overhovedet, men i Særdeleshed med Hensyn til den christelige. Ved sin rige Allsidighed og dialektiske Bøielighed — men vistnok ogsaa ved en vis Ubestemthed — har den omtalte Philosophie været istand til at afgive Udgangspunctet for de meest heterogene Bevægelser i Nutidens videnskabelige Bestræbelser. Ei blot for politisk Conservatisme, hyperorthodox Theologifere og abstract Idealisme, men ogsaa for revolutionair Liberalisme, antikirkelig Philosophie og eenstidig Empirisme, ja selv for Simonisme*) &c., har man troet at finde et Tilknætningspunct i denne Philosophie. Og saaledes bliver det nu ogsaa vor Opgave, at efterspore den Side i Hegels System, fra hvilken den

*) „Ueber Schelling und Hegel“ an Pierre Leroux v. St. Dieffen-
franz.“

saakaldte Neohegelianisme har været istand til at tage sit Udgangspunkt. Oprindeligen støttende sig til Hegels berømte Navn og applauderet af C. L. Michelet, har den moderne Videnskab selv meer og meer maattet træde i et fiendtligt Forhold til sin store Forgænger. Allerede i Strauß's Dogmatik, end mere hos Feuerbach (Das Wesen des Christenthums p. 312), gjøres hyppige Udsald imod Hegels Præ-occupation for Orthodorien, der forledte ham til „at finde Speculationens Gaade fuldkommen løst i det dogmatiske Gudsmenneske“, imod hans Fiendskab imod det Naturlige og Sandseelige, „hans mystisk speculative Fornuft“ og hans Misfjendelse af den naturlige Forstand (Fenerb. d. W. d. Christenthums p. 18). Ja endelig har endogsaa Feuerbach i de saakaldte „Anekdoter“ erklæret, at „Theologerne maae vorde Hegelianere for at kunne bekæmpe Atheismen“. Og er denne sidste Livsanskuelse sand, saa tilkommer ogsaa Feuerbach, og ikke Hegel, Æren for denne Opdagelse. Men om endog Neohegelianismens Philosophie under sin consequente Udvikling er bleven en qualitativ anden, end Hegels, og selv har erklæret dette, saa er det dog uidentivl eenfaldigt at paastaae — saaledes som tildeels Marheineke — at der ikke er nogen Side i den hegelste Philosophie, der har givet Anledning til den moderne Videnskabs Opkomst. En Slags nexus og Forbindelse med Hegel kan Neohegelianismen vistnok siges at have, og man kan derfor ogsaa fra den sidste hente megen Belærelse med Hensyn til den første; en Belærelse, den hegelste Philosophies Benner ikke bør lade gaae uafbenyttet bort. Thi deels maa vel Forsoningen af Tro og Bidden og Theismens erklærede Seir over alle antitheistiske Tankerækker ikke saaledes være vundne af denne

Philosophie, at ingen væsentlige Problemer mere skulde være Theismen i Veien, efterdi Centralqvæstionerne reise sig paa ny, og det paa en saa følelig Maade, at det fast seer ud som om de aldrig nogensinde havde været deres Løsning nær; og deels maa Hegels theistiske System — uagtet det uidentivt kan benævnes som theistisk — dog ikke være fri for en vis Ubestemthed og amphibolisk Charakter, til hvilken man maa vende Blikket.

Vor nærværende Undersøgelse om den indre nexus og Forbindelse mellem tvende i Nutiden deels associerede, deels hinanden heftigt bekæmpende Philosophier, kan egentlig betragtes som henhørende til Philosophiens Historie. Thi den angaaer det historisk-philosophiske Spørgsmaal om en tidligere Philosophies Forhold til en senere, der vil sætte sig i den første Sted. Dersom den moderne Philosophie, saaledes som Hegel, havde skjænket Verden sin Livsanskuelse i et alsidigt gennemført System, der kun støtter sig til sig selv, og derfor ogsaa maa staae og falde ved sin egen immanente Kraft: saa kunde vi lade det være os mindre magtpaaliggende, hvorledes den forholder sig til og opfatter sin store saakaldte Stamfader. Men en saadan, ved sin egen immanente Styrke sig holdende, Livsanskuelse har den nyeste Philosophie hidtil forsmaaet at give Literaturen; den staaer i Philosophiens Historie kun som en Snylteplante, der klynger sig til den protestantiske Philosophies magtigste og imponanteste Stamme, af hvis rige Forgreninger den efter Behag afhugger nogle, lemlæster andre, og hist og her plukker et frisk Tankeblad, som strøes over de jordede Skikkelses Grav. Hermed er i Almindelighed dens Fremgangsmaade imod den hegelste Philosophie karakteriseret. Dette Systems Religionsphilo-

fophie, der er det Heles Krone, afhugges eller erklæres i det Høieste for en Blomst af Tænkerens religiøse Gemyt. Og da Gemyttets relative Ret ikke respecteres, respecteres heller ikke Religionsphilosophiens, isøvrigt langtfra paa Følelsen og Gemyttet baserede, Erkjendelser af Gud, Mennesket og Gudmennesket. Den hegelste Logik derimod er en Confessionsbog for Neohegelianerne, dog med Undtagelse af Feuerbach, hvis klare Hoved snart har seet, at man vilde komme i Forlegenhed ved at indlade sig paa en saadan Troesbekjendelse, hvorfor han ogsaa i „Anekdoter“ erklærer den hegelste Logiks Tendens for theistisk. For bedre at see Contrasten imellem begge de nævnte Philosophier i de 3 Centralpuncter, Gud, Menneske og Gudmenneske, hvorom den hele philosophiske Bevægelse i den nuværende Debat circulerer, som ogsaa for at føre os til Bevidsthed det meer eller mindre Amphiboliske og Utilstrækkelige ved den hegelste Philosophies Erkjendelse af de nævnte Cardinalpuncter, maae vi angive, hvilken Erkjendelse denne Philosophie i saa Henseende udtaler.

Da den hegelste Philosopheren skrider frem igjennem encycliske Bevægelser, og følgelig ikke paa noget enkelt, isoleret Punct, men kun i sin hele Totalitet aabenbarer, hvad den er, saavel med Hensyn til sine Fortrin som sine Mangler, saa har det en særegen Vanskelighed at angive dens Erkjendelser. I streng Forstand er det endog umuligt at fremstille dens Resultater, uden for dem, som allerede philosophisk vide dem. Thi Resultatet erkjendes og besiddes kun i Sandhed som Resultat, naar det Hayes som resulterende af den Proces, hvis Resultat det er. Naar vi her, for det oveufor angivne Diemeds Skyld, hidsætte i nogle

faa Gruudtræk dens Erkjendelse af Gud, Menneſte og Gudmenneſte, ſaa ville vi indſtrænke os til at minde om, at det ligger i denne Philoſophies progressive Tankebevægelfer, at dens høieſte og concreteſte Erkjendelfer kun fremkomme for den derved, at de lavere og abstractere ophæves. Om denne Philoſophie derfor end i de forſkjellige Stadier af ſin Udvikling indeholder forſkjellige relative Guds-erkjendelfer, ſaa bliver Religionsphiloſophien dog, ſom det Heles Slutning, den Kreds, i hvilken den encycliſke Guds-erkjendelse fuldendes. I det nævnte Værk erkjendes, at, efterdi det hele naturlige og aandelige Uiverſums Indhold under den philoſophiſke Gang ved ſig ſelv har ophævet ſig i et Høiere, den absolute ſig vidende Aand, og denne ſaaledes er bleven den philoſophiſke Søgens ſidſte Reſultat, ſaa er den derved eo ipſo, iſølge et philoſophiſt Reſultats Betydning, erkjendt ſom All-Exiſtensens evige, uoprundne Prius, der ſætter alt det i Udviklingen Tidligere, hvis videnskabelige Reſultat den er; „den absolute Aand ſætter Naturen og den endelige Aand“ (Ph. d. Religion I Th. p. 201; Wiſſ. d. Logik I Th. p. 64). „Den absolute Aand i ſin Bevidſthed er Sigviden; veed den Andet, ſaa hører den op at være abſolut“ (Ph. d. Relig. p. 200). „Det Indhold, den absolute Aand har i ſin Viden, er det hele naturlige og aandige Uiverſums Sandhed (Phil. d. Relig. I Th. p. 201), og om endog, fra eet Synſpunct betragtet, Verdenslivets Stof og det Abſolutes eget Indhold ere ganſke forſkjellige, ſaa er dog ogſaa Udviklingen af Gud i ſig og Udviklingen af Uiverſum ikke abſolut forſkjellige. Det guddommelige Liv, i Phænomenets og Endelighedens Form, er i hiint evige Liv anſkuet i ſin evige Geſtalt og Sandhed *sub ſpecie æterni*“

(Ph. d. Relig. I. Th. p. 111). Men da Andetheden og Særskiltheden i det Absolutes indre evige Liv ikke er kommen til sin Ret, saa bliver det Philosophiens Opgave at eftervise, hvorledes det gaaer til, at den absolute Mand i sin esoteriske Trinitetsbevægelse kommer til at gaae ud af sig og oplade sig til Universum, eller under en esoterisk-exoterisk Urdelen og Slutten at løslade Verden til fri Selvstændighed. „Den indre og den ydre Aabenbaringsact adskiller (saaledes hedder det Ph. d. Relig. II. Th. p. 252) Forestillingen som tvende aldeles forskjellige Acter. I Virkeligheden ere de ogsaa at adskille, og naar det blev sagt, at Acterne (das Urtheilen) vare den ene og samme Act, saa maa det nøie bestemmes, hvorledes dette er at forstaae; thi ellers kan den falske Mening og den urigtige Opfattelse opstaae, at Faderens evige Søn, den sig selv gjenstændige Guddom, er det samme som Verden, og at der ved hiin ikke er Andet at forstaae, end denne“ (cfr. p. 191 og 193: Gott erschafft eine Welt, seht sich ein Andres gegenüber; er und seine Welt sind zwei).

Dersom den hegelste Philosophie nu ikke indeholdt en anden Gudserkjendelse, end den, Religionsphilosophien giver, og dersom den ikke fremstillede en anden Overgang af Ideens Selvopladdelse til Natur og Historie, end den, Religionsphilosophien fremstiller, saa vilde det være mindre forklarligt, hvorledes denne Philosophie er kommen i Ry for at være den theistiske Speculations Fiende. Men Sagen er denne, at den ogsaa, ifølge sin encycliske Natur, indeholder en reen logisk Gudserkjendelse i sin Lære om den noksom bekjendte, eller rettere ubekjendte logiske Idee. Fra denne gjøres der ogsaa en Overgang til Ideens Cristens i Ti-

melighedens og Kummelighedens Dragt, eller til Naturen; og saaledes indeholder den hegelske Philosophie altsaa tvende Gange en Overgang til Naturen og det hele ydre Universum. Først i Systemets Begyndepunct, Logiken, en Overgang fra den logiske Idee til Naturen; dernæst i Systemets Slutning, Religionsphilosophien, en Overgang fra Faderens Rige til Sønnens. Da den logiske Philosophie kun er en Deel af Philosophiens hele Totalitet, og følgerigen endnu ikke er Aandsphilosophie, saa skal den vel ikke give den concrete Explication af Gudsideaen som saadan. Men Delen er selv Totalitet, og derfor maa ogsaa Logiken, som Deel, paa sin Maade indeholde en Løsning af Totalansfuelsen i det System, hvis Deel den er. Den hegelske Religionsphilosophies religiøse Grundansfueelse, Personlighedens Idee, maa allerede i *πρωτη φιλοσοφια* vise sig for Blikket i logisk Belysning, saafremt ellers denne Philosophie ikke skal være i Inconsequens med sig selv. Men en saadan paastaae nu ogsaa visse Neohegelianere at være forhaanden, idet de tildeels antage, at den hegelske Logiks strengt methodiske Erkjendelse skal have bragt det til Evidens, at der i Philosophien ikke kan være Tale om Gudsbegrebet i den Personlighedens Form, hvori Hegels Religionsphilosophie fremstiller det, men kun om en modificeret spinozistisk Gud. Den hegelske Religionsphilosophies treenige Gud betragte de i Almindelighed som et senere Indfald og Affald fra hans logiske Philosophie. For at afgjøre, med hvad Ret denne Paastand opstilles, maa man vide, hvilken dialektisk Skjebne der i Hegels Logik overgaaer Spinozismen, og hvilke testimonia der leilighedsvis gives den under den logiske

Udviklings fremadskridende Gang*). Vi concentrere de herhenhørende Betragtninger i efterfølgende aphoristiske Bemærkninger.

I den hegel'ske Logik kommer Spinozismen, ifølge det Trin, den indtager i den logiske Idees Selvudvikling, egentligen først til Dmtale i Afsnittet: „die Wirklichkeit“ og gennemløber nu succesfrit gennem Causaliteten og Berelvirkingen sin egen Selvopløsning i Begrebet og nærmere i den absolute Idee, den absolute Personlighed. Ideligen karakteriseres Spinozismen som den Philosophie, der vel indtager en høj Plads i Ideens Udvikling, men er falsk, forsaavidt som den vil være det Høieste, hvad den dog ikke er. Substansen (cfr. Hegel Encycl. d. phil. Wiss. p. 301) er vel „et væsentligt Trin i Ideens Udviklingsproces, men dog ikke denne selv, ikke den absolute Idee, men Ideen i Nødvendighedens endnu begrænsede Form. Thi Gud er vel, hvorom Altting er, Nødvendighed eller, som man ogsaa kan udtrykke sig, den absolute Sag, men ogsaa tillige den absolute Person, et Punct, til hvilket Spinoza ikke er naaet“. Spinozas „orientalske Verdensanskuelse“ anerkjendes vel af Hegel som „Grundlaget“ for al sand videre Udvikling, men hvad der endnu mangler Spinoza, er det occidentalske Princip „Individuationen“, der fremtræder i den leibniz'ske Monadologie. Spinozismen siges endvidere (cfr. Wiss. der Logik. II Th. p. 104) at fatte Substansen som een og hylde som høieste Princip: „Bestemtheden er Negation“

*) I Spinozas „Leben und Lehre“ af G. v. Drelli bliver Hegels Fordømmelse af Spinoza taget meget ilde op. „Kurz, Hegel hat sich Alles erlaubt, um Spinoza in den Staub zu treten“ (p. 193.)

(omnis determinatio est negatio). Og idet den saaledes ikke naaer til at erkjende Negationen som absolut og sig negerende Negation, naaer den ei heller til at erkjende Substansen som den „fra sig selv begyndende Bevægelse“, og mangler „Personlighedens Princip“, en Mangel, der fornemmelig har oprørt imod det spinozistiske System (Wiss. d. Logik II Th. p. 194 fg.). Som en ligefrem Folge af denne Mangel, at Negationen ikke er fattet som sig til sig refererende Negation, hvorved den i sig selv vilde være Tilbagevendelsen til den sande Identitet, gaaer den hele Bevægelse nu ogsaa for sig uden for det Absolute, og bliver en „orientalsk Emanation“, i hvilken det Endelige kun er et gjennemsigtigt Medium, der absorberes af det Absolute, som skinner igjennem det; det Endelige (Wiss. d. Logik II Th. p. 197) mangler i Spinozismen det, hvorved det skulde kunne conservere sin „Forskjel“ fra det Absolute (s. St. p. 188). Deu her angivne Mangel paa „Reflexion i sig“, hvilken Spinoza „deler med Emanationslæren“, anseer Hegel endvidere for suppleret ved den leibniziske Monade, der „har stillet sig ligeoverfor det spinozistiske Principes Genfærdighed, og, i det Mindste som adspiltet Fuldstændighed, indeholder det Sande“. Derfor udhæver han atter (s. S. p. 197) det høist Vigtige i, at Individuationens Princip fremtræder som væsenligt. Men medens Hegel paa den ene Side indrømmer Leibniz's Væsen for især at have fremdraget Individuationens Princip, saa dadler han paa den anden Side hos Leibniz, at „Begreberne om de forskellige endelige Monaders Adskillelse og deres Forhold til det Absolute ikke udspringe af det absolute Væsen selv, men kun tilhøre den raisonnerende dogmatiske Reflexion,“ og derfor

ikke ere naaede til nogen sand indre Cohærens". Vel skal Gud, den absolute Monade, efter Leibniz's System være Kilden til Monadernes Væsen og Eksistens; men det hele Forhold imellem den absolute Monade og de relative Monader er fremstillet „uden philosophisk Udvikling“ og er ikke høvet til speculativt Begreb. Opgaven, der staaer tilbage at løse, bestemmer Hegel derfor ogsaa saaledes, „at man i Begrebet af den absolute Monade ikke blot skal finde hiin absolute Eenhed af Form og Indhold, men ogsaa erkjende Reflexionens Natur som den sig til sig selv refererende Negativitet, at støde sig fra sig, hvorved den absolute Monade er sættende og skabende“ (Wiss. d. Log. II Th. p. 199).

Efter de her meddeelte testimonia over Spinoza og Leibniz's Forhold til den spinozistiske Eenfaldighed, vil man uden tvivl nærmest være berettiget til at vente, at den absolute Substans — der ved sin egen dialektiske Bevægelse gennem Causaliteten og Berøvelingen opløstes til Begrebets, Subjectivitetens og Frihedens Rige — under denne Bevægelse nu ogsaa afløses for det logiske Blik i Skikkelse af Personlighed og Aand. Man vil vente, at det nye Rige og den nye Udvikling, der nu i Begrebets Logik skal udfolde sig for Tankens Sie, omtrentligen bliver den Udvikling, der foresindes i Hegel's Religionsphilosophie, hvor det ene guddommelige Begreb, den absolute Aand, expliceres som den, der i sin indre Eenhed og Identitet med sig selv fuldbyrder en evig Urdelen (Urtheil) og Sammenlutten, evig selv sætter, men ogsaa selv ophæver den udfoldede Modsigelse, og gennem denne indre Selvaabenbarings Act (Urtheil) medierer sig sin Aabenbaring i Verden. Analyseres den her antydede Forventning nærmere, da vil man

nok vente i Læren om Begrebet at finde Begrebets Momenter: det Almindelige, Særskilte og Enkelte, men som Momenter i det sensu eminenti guddommelige Begreb*), som Momenter, der, skjøndt forskjellige, dog ere uadskillelige i det guddommelige Livs concrete Eenhed (Treenigheden)**).

*) Wir sind auf der Stufe des Geistes, das Allgemeine, der abstracte Gott, der Vater, schließt hier alles in sich, das Andere, der Sohn, ist die unendliche Besonderheit, das Dritte, der Geist, ist die Einzelheit als solche; aber das Allgemeine als Totalität ist selbst Geist, alle drei sind der Geist. Im Dritten sagen wir, ist Gott der Geist, aber dieser ist auch voraussetzend, das Dritte ist auch das Erste. Dies ist wesentlich festzuhalten. Nämlich indem wir sagen: Gott an sich nach seinem Begriff ist die unmittelbare, sich dirimirende und in sich zurückkehrende Macht, so ist er die sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Negativität (Phil. d. Relig. II Th. p. 240), jevnf. Encycl. d. phil. Wiss. p. 324 og den større Logik: Læren om Begrebets absolute Negativitet.

**) Was aber die Persönlichkeit betrifft, so scheint damit der Widerspruch so weit getrieben, daß er keiner Auflösung fähig ist; aber sie ist doch darin, daß es nur Einer ist, diese dreifache Persönlichkeit, diese somit nur als verschwindendes Moment gesetzte Persönlichkeit spricht aus, daß der Gegensatz absolut, nicht als niedriger Gegensatz zu nehmen sey, und gerade auf dieser Spitze hebt er sich selbst auf. Wenn man hier in der Religion die Persönlichkeit abstract festhält, so hat man drei Götter und da ist die unendliche Form, die absolute Negativität vergessen. In der göttlichen Einheit ist die Persönlichkeit als aufgelöst gesetzt, nur in der Erscheinung ist die Negativität der Persönlichkeit unterschieden von dem, wodurch sie aufgehoben ist. (Ph. d. Relig. II. Th. p. 239). Cfr. Wiss. d. Logik III Th. p. 62. Es fällt von selbst auf, daß jede Bestimmung, die in der bisherigen Exposition des Begriffs gemacht worden, sich unmittelbar aufgelöst und in ihre andere verloren hat. Jede Unterscheidung konfondirt sich in der Betrachtung, welche sie isoliren und festhalten soll. Jevnf. samme Sted p. 52 og 59.

Fremdeles vil man nok vente i Læren om Begrebet at finde en Udvikling af „das Urtheil“ og „der Schluß“, men som theologiske, jeg mener dermed reent guddommelige Acter i Ewighedens Æther, gennem hvilke den absolute Aand, hvortil Substansen er hævet, ifølge sin Natur som sig til sig refererende Negativitet, evig foretager en Selvdirem- tion (Urtheil) og deraf følgende Sammenslutten med sig selv; altsaa som guddommelige Acter, omtrent i den Form, hvori disse fremstilles i den hegel'ske Religionsphilosophie*).

Endvidere vil man nok vente i Læren om Begrebets Subjectivitet at see Subjectiviteten gennem „Slutningen“ gaae over i Objectiviteten, men ligeledes i Form af en theo-

*) Gott ist Geist, das sich Gegenständlichmachende und sich darin selbst wissend, das ist die concrete Identität (Phil. d. Relig. II Th. p. 236). Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seyende Thätigkeit. Zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, so ist es ihm angeeignet, Hierin liegt, daß Gott, das ewig an und für sich Seyende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet — das absolute Urtheil. Gott als bloß der Vater ist noch nicht das Wahre (so ohne Sohn ist er in der jüdischen Religion gewußt), er ist vielmehr Anfang und Ende; er ist seine Voraussetzung, macht sich selbst zum Voraussetzung (dieß ist nur eine andere Form des Unterscheidens), er ist der ewige Proceß (f. G. p. 228—29). Gott schaut in dem Unterschiedenen sich an, ist in seinem Anderm nur mit sich selbst verbunden, ist darin nur bei sich selbst, nur mit sich „zusammengeschlossen“, er schaut sich in seinem Anderen an (233). Gott, der Geist, hat nicht erst auf diesen Verstand gewartet, diese Bestimmungen, welche den Widerspruch enthalten, wegzubringen. Der Geist ist eben dieß diese Bestimmungen zu setzen, in sich zu unterscheiden, diese Direm- tion. Aber der Geist ist es eben selbst auch, der diese Widersprüche aufhebt (237).

logisk v: en reen guddommelig Act, i Form af Villiens evige Beslutning at realisere sine substantielle Raadslutninger, en Beslutning, hvortil den evige Skabervillie just kommer gennem en indre Slutning, en indre Selvopluffen og Sammenluffen med sig selv, gennem hvilken den medierer sig Overgangen til Skabelsesurdelingens skarpe Extremer (Gud og Verden), hvis concrete Sammenluffen gennem Historien har Christum til sin terminus medius*). Med andre Ord: Overgangen til Objectiviteten vil man ogsaa vente omtrentligen i den Form, hvori denne Overgang til Objectiviteten er forsøgt i Religionsphilosophien**)

Vi have i det Foregaaende udtalt, hvad man nærmest, ifølge de testimonia, der gives Spinoza og Leibniz i den hegeliske Logik, vil vente at forestude i de logiske

*) „Der er kun een Gud og een Midler (terminus medius) imellem Gud og Verden, det Menneffe Jesus Christus.“

***) Wenn wir sagen: Gott hat eine Welt erschaffen, so ist das auch ein Uebergang vom Begriff zur Objectivität; allein die Welt ist da bestimmt als das wesentliche Andere Gottes. I Ideen selv er Forskjellen kun ideel (248), ikke kommen til sin Act: derfor maa Urdelingen blive en reel, det maa komme til en Skabelse: „Wir können insofern sagen, wir sind noch nicht beim Unterschied. Von dieser Seite ist das Urtheil der Idee so zu fassen, daß der Sohn die Bestimmung erhält des Andern als solchen, daß er ist als ein Freies, daß er erscheint als ein Wirkliches außer Gott, als ein Solches, das ist.“: „Es ist nur die absolute Idee, die sich bestimmt, und die, indem sie sich bestimmt, als absolut frei in sich in ihr selbst sicher ist (cfr. den Overgang, der gjøres i Logiken til Naturen); so ist sie dieß, indem sie sich bestimmt, dieß Bestimmte als Freies zu entlassen, daß er als Selbstständiges ist, als selbstständiges Object“ (249) Ievnsør hermed Phil. d. Relig. I Th. p. III, hvor Andetheden omtales som svindende Moment i det guddommelige Liv; ligeledes Phil. d. Relig. II Th. p. 252.

Skikkelser, der træde frem for Blikket, efterat Substantialitetsforholdet i denne Logik har gennemløbet sin egen dialektiske Selvopløsning. Tildeels, men ogsaa kun tildeels, gaar disse i Theismens Interesse nærrede Forventninger i Opsyldelse. Vi foresfinde i hele det subjective Begrebs Region de ovenfor omtalte Skikkelser: der Begriff, das Urtheil og der Schluß, gennem hvilken Overgangen gjøres til Objectiviteten (Wiss. d. Logik III Th. p. 173); foresfinde altsaa — hvad Kategoriernes Benævnelse angaaer — de samme Skikkelser som i Religionsphilosophien, men i en anden Belysning, i et abstract logisk, og ikke, som vi have kaldet det, theologisk Farveskær; thi, efterat den absolute Substans gennem Causaliteten og Berelvirningen er afsløret som Subject og Frihed og transformeret til Begreb, bliver den nærmere Udvikling af Begrebets Momenter — det Almindelige, Særskilte og Enkelte — som 3 Totaliteter i een eneste uendelig Reflexion, holdt i et Medium, der baade er det samme, og dog ikke det samme som Religionsphilosophiens Explication af det sensu eminenti guddommelige Begrebs treenige, concrete Liv. Det vil ikke være uden Interesse — ei blot med Hensyn til den gjorte Paa-stand om den hegel'ske Religionsphilosophies Affald fra Logiken, men ogsaa med Hensyn til en tilkommende Logik's Opgave — korteligen at betragte, hvorvidt den hegel'ske Logik's Udvikling af Begrebet i Subjectivitets Former præsterer det theistiske Resultat, der, efter Logikens Domme over Spinoza og Leibniz, ikke mindre loves os af den logiske Philosophie i logisk Dragt, end det ydes os af Religionsphilosophien i theologisk. Vi ville ved denne Betragtning

nydeligere overtydes om, at den hegel'ske Religionsphilosophies Gudsbegreb ikke kan kaldes et Affald fra Logikens.

Begrebet er i den hegel'ske Logik den Kategorie, der paa eengang skal anerkjende det Sande i Leibnitz's Individuationsprincip, og tillige afhjælpe Manglen i Spinoza's Opfattelse af Bestemtheden blot som Negation. Ifølge sin hele logiske Genesis af „Væren“ og „Væsen“ (cfr. Wiss. d. Log. III. Th. p. 31) fremstiller Begrebet sig som sig til sig refererende Negativitet. „Væsenet er Værens første Negation, Begrebet er den anden Negation, eller denne Negations Negation; altsaa den restaurerede Væren, men som uendelig Mediation og Negativitet i sig selv.“ Som den restaurerede og gjenvundne Væren er Begrebet det gjenvundne Almindelige. Men Forskjellen imellem Værens Almindelighed og Begrebets Almindelige er en Forskjel imellem det Abstracte og det Concrete. Den rene, bestemmelsesløse Væren opnaaer Almindelighedens Charakter ved den endelige abstraherende Forstands overfladiske Flugt fra Bestemtheden og Negationen, ifølge hiint spinozistiske: „omnis determinatio est negatio.“ Idet den abstraherende Tænkning ikke veed at blive Sranken qvit, uden ved at excludere Negationen og see bort fra Bestemtheden, bliver dens Almindelige ifkun den overfladiske Side, Alt har tilfælles. Men det, som alt Værende har tilfælles, det, hvorunder alt Værende kan subsumeres som under den høieste Almindelighed, der omfatter Alt, er hiint Logikens Begyndelsespunkt: den rene bestemmelsesløse, fra al Bestemthed bortflygtede, og dermed ogsaa alt Indhold berøvede Væren. Men dette abstract Almindelige, der under sin dialektiske Fremgang viser sin egen Usandhed, gaaer under denne

Fremgang ikkun tilbage til sin egen Sandhed: Begrebets Almindelige, der i sig indbegriber og magter al Særskilthed og Bestemthed, og just derved er uendelig concret. Som Negativitet overhovedet, eller efter den første Negation, har det Bestemtheden i sig som Særskilthed; men efter den anden Negation, efter Negationens Negation, er det Enkelthed og Concretion (Wiss. d. Log. III. Th. p. 40). Den af Abstractionen forsmaaede Enkelthed er just den Dybde i hvilken Begrebet fatter sig selv og er sat som Begreb *). Ikkun derved, at Begrebet ikke excluderer Bestemtheden, men indeslutter den i sig, er det istand til at være det frugtbare Princip for en livsfyldig Udvikling (Wiss. d. Log. III. Th. 48), og derfor maae ogsaa alle særskilte, bestemte Begreber sees som det sensu eminenti guddommelige Begrebs rige *πληρωμα*. Forsaavidt — dette er den hegel'ske Logik's egne Ord (Wiss. d. Log. III. Th. p. 42) — Liv, Jeg, endelig Aand kun ere bestemte Begreber, saa have de deres absolute Oplosning i det Almindelige, der er at fatte som sandt absolut Begreb, som Ideen af den uendelige Aand, hvis fatte Væren (Gesehtsbyn) er den uendelige gjennemsigtige Realitet, hvori den anskuer sin Skabning og i den sig selv **).

*) Leben, Geist, Gott — so wie den reinen Begriff, vermag die Abstraction deswegen nicht zu fassen, weil sie von ihren Erzeugnissen, die Einzelheit, das Princip der Individualität und Persönlichkeit, abhält, und so zu nichts, als leb- und geistlosen, farb- und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt (Wiss. d. Log. III. Th. p. 61).

**) „Es ist eine wesentliche Betrachtung, daß das Vorwärtsgen ein Rückgang in den Grund — — — So wird noch mehr der absolute Geist, der als die concrete und

Derſom Hegel nu i den efterfølgende Udvikling af Begrebets Logik havde faſtholdt Begrebet ſom reent guddommeligt Begreb, ſaa maatte ogſaa Udviklingen af Begrebets Urdelen og Sammenſlutten være bleven en Udvikling af diſſe Acter i Form af reent guddommelige Trinitetsbevægelſer, og Overgangen til Objectiviteten en Overgang, lig den, hans Religionsphilofophie, ſom forhen anført, forſøger. Seer man tilbage til Begrebets Geneſis i den hegelſke Logik, ſaa maatte der — ſom det synes — fra Tankens Side Intet kunne være i Veien for at udvikle Overgangen til Objectiviteten i denne Form. Thi da Begrebets Subjectivitet og Frihed er det dialektiſke Reſultat af Subſtancialiteten og Nødvendigheden, og følgelig ikke har den ſubſtantielle Virkelighed udenfor ſig, men i ſig ſom ophævet: ſaa har det ogſaa i denne ſin Identitet af Nødvendighed og Frihed et ſubſtantielt Indhold at objectivere. Men — iſtedetfor en Explication af „der Begrif,“ das Urtheil „og der Schluß“ ſom Acter i ſelve det guddommelige Liv ſom ſaadant, eller ſom reent theologifke Acter, ſøger Hegel at holde Udviklingen af Begrebets Logik i et, ſom han kalder det, abstract logiſt Medium*). Religions-

Letzte höchſte Wahrheit alles Seyns ſich ergiebt, erkannt, als am Ende der Entwicklung ſich mit Freiheit entäußern — — — zur Schöpfung einer Welt ſich entſchließend, welche alles das enthält, was in die Entwicklung, die jenem Reſultat vorangegangen, fiel, und das, durch dieſe umgekehrte Stellung, mit ſeinem Anfang in ein von dem Reſultate als dem Principe Abhängiges verwandelt wird. (Wiſſ. d. Log. I. Th. 64).

*) „von jener ungeiſtigen ſowohl, als von dieſer geiſtigen Geſtalt des Begriffs iſt ſeine logiſche Form unabhängig (Wiſſ. d. Log. III. Th. p. 18).

philosophiens Udviklinger af Begrebets Urdelinger og Sammen slutninger, i Form af reent guddommelige Acter, betragter han som en „Anvendelse“ af Logikens nøgne logiske Begrebs Former. Logikens Begreb skal ikke tages „som Begrebet af dette eller hiint“ og ligesaa lidt Urdelingen og Slutningen (cfr. Wiss. d. Log. III Th. p. 18, 26, 120, 173; Enc. d. ph. Wiss. p. 329 „das Urtheil ist ganz allgemein zu nehmen“). Saavel selve Logiken som Religionsphilosophien indeholder ogsaa flere Uttringer, der kaste et Lys paa disse logiske Partiers Forhold til Religionsphilosophien. Det hedder saaledes, at „de forskjellige Slutningsformer o. s. v. ere luttet Former for det Betingede, hvilke i denne Høide (nemlig i Guddommen selv) have mistet deres Betydning, og derfor vel maae bruges, men saaledes, at de stedse tages tilbage og berigtiges. — Saa contrasterende denne logiske Torhed er med hiint Indholdets Rigdom, saa er dog det logiske Forhold Grundtraaden for Bevægelsen i hiin indholdsfulde Fylde“ (Ph. d. Relig. II. Th. p. 496 *). Ligeledes indeholder den hegel'ske Logik ikke blot

*) Man kan hermed sammenholde Daub's Proleg. 3 spec. Dogm. p. 297—300. Ist aber der Inhalt der des Gegenstandes, den der Begriff hat, vollends der Inhalt des sich selbst unendlich begreifenden Begriffs, Gottes des Geistes, dann verschwinden nicht nur Raum und Zeit, sondern auch alle logischen Distinctionen und diese Abstractionen als bloße Endlichkeiten auch. Der Inhalt des Begriffs der Begriff selbst in seiner unendlichen Bestimmtheit ist frei von allen Kategorien. Gott der Geist urtheilt nicht wie Du und Ich, macht keine Schlüsse, aber er ist der Wissende, sein Wissen das alle Endlichkeiten in sich aufhebende. Die Wissenschaft von Gott dem Geiste hat sich, wenn sie auch die Form des ewigen Geistes nicht zu erreichen vermag,

det her angivne Forhold af Logikens Former til selve det guddommelige Liv, men den indeholder tillige baade en uarmere Angivelse af, hvilken logisk Definition paa Gud der først i Sandhed er absolut, og Grunden, hvorfor Overgangen fra Subjectiviteten til Objectiviteten ikke er bleven fremstillet i Form af den Skabelses Overgang fra det guddommelige Begreb til Objectiviteten, hvilken Religionsphilosophien fremstiller og — som vi snart skulle see — selve Logikens Slutning ogsaa antyder. Fordi (cfr. Wiss. d. Log. p. 155 seqq.) hiint rene Begreb endnu ikke er sat som identisk med Objectiviteten, men først i sin Vorden til samme, saa gennemløber det de endelige Former af Domme og Slutninger, og hvis Overgangen til Objectiviteten skal betragtes som en Overgang af det guddommelige Begreb som saadant, saa maa Begrebet betragtes saaledes, som om det „allerede var optaget i Ideen.“ Men skal Begrebet, for at Overgangen til Objectiviteten kan sees som en sand guddommelig Overgang — efter Hegels anførte Uttring — betragtes som om det allerede var „optaget i Ideen:“ saa vil dette med andre Ord sige, at Begrebet, qua guddommeligt Begreb, maa tænkes som absolut Personlighed. Thi den absolute Idee er hos Hegel den gennem Objectivitetens Medium gaaede Subjectivitet, i Form af sig vidende og villende Subjectivitet og Frihed *).

doch zu bestreben, dieser Form nachzukommen, ihn, den Geist zu erkennen, wie er sich erkennt, ihn zu wissen, wie er sich weiß, ohne die Formen der Logik, ohne Raum und Zeit, und doch zugleich ohne die Formen und Gesetze der Logik zu veräumen oder ihnen gar Hohn zu sprechen. *) „Die absolute Idee allein ist Seyn, unvergängliches Leben, sich

Fra den absolute Idee, der, som den dialektiske Betægtelses sidste Resultat og høieste Gudsdefinition, paa eengang er det meest Concrete, det Subjectiveste og meest Overgribende*), finder ikke mere nogen „Overgaaen“ Sted. Naar den absolute Idee (cfr. Wiss. d. Log. III. Th. p. 353) „oplader sig til Natur, saa er dette ikke en Overgang (ein Gewordenseyn und Uebergang), saaledes som ovenfor (p. 173) det subjective Begreb blev til Objectivitet.“ Men Overgangen maa nu fattes saaledes, at „Ideen, i absolut Sikkerhed og Ro, frit oplader sig;“ Overgangen er en „Beslutning af den rene Idee,“ og den Væren, hvortil Ideen bestemmer sig, er en Væren, der for Ideen selv forbliver fuldkommen gjennemsigtig.“

Det vil uden tvivl af Ovenstaaende være klart, at den absolute Personligheds Kategorie, efter Hegels Mening, skal opfattes ikke blot subjectivt i den menneskelige Selbvidsthed, men ogsaa objectivt; fremdeles at Overgangen fra Gud til Verden, hvilken vi alt ventede ved Subjectivitetens første Fremkomst, først falder hos Hegel ved Logikens Slutning, og forsaavidt er i Overensstemmelse med hans Methode, som denne gaaer fra det Abstracte til det Concrete.

wissende Wahrheit und ist alle Wahrheit („Wiss. d. Log. III. Th. p. 328) und hat in seinem Andern seine eigne Objectivität zum Gegenstande.“

*) „Das Reichste ist daher das Konkreteste und Subjectivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Ubergreifendste. Die höchste zugeschärfte Spitze ist die reine Persönlichkeit u. s. w. Wiss. d. Log. III. Th. p. 349.“

Væren (dette maa være den hegel'ske Logik's Tankegang), der danner den methodiske Begyndelse, er et Afledet, er den concrete Idee, den sig gjennemsigtige Væren, Gud, reduceret til det navnløse Navn. Men Værens dialektiske Fremgang er en Tilbagegang til den sande, virkelige Begyndelse. Og naar den logiske Philosophie, der begynder med det Bestemmelsesløse, i sit Begyndepunct endnu ikke — forstaaer sig i methodisk Henseende — veed noget andet og høiere Navn (Kategorie) paa Gud, end det navnløse og derfor uudsigelige: saa veed den derimod i Endepunctet at give ham et saa indholdsrigt logisk Navn (*πολυωνυμος*), at dette nu kun paa Grund af sin Rigdom bliver uudsigeligt. Uudsigelig er det Absolutes Benævnelse i Begyndelsen, og uudsigelig er den i Enden, men i sidste Tilfælde kun formedelst copia ideæ. Thi da den hele Fylde af det forud for den høieste Tanke satte Tankestof i Resultatet selv ideelt er gaaen tilbage, saa maa ogsaa Tankebliffet i uendelig Volubilitet bøie sig om, og opsamle de tidligere Tankemomenter: Væren, Slutning, Teleologie etc. under sin Horizont. Da det saaledes bogstaveligen maa erklæres for en Umulighed, paa en Studs, eller ligesom i eet Mandedræt, at sige, hvad Resultatet er, maa der egenligen gjøres den tause Fordring til Læseren, at han selv finder sig tilrette med at faae Syn paa Ideen som Logikens meest overgribende, concreteste og til Subjectivitetens Spidse drevne monadiske Punct *). Ved sin første logiske

*) Aber es ist nun auch erfülltes Seyn, der sich begreifende Begriff, das Seyn als die konkrete, ebenso schlechtthin intensive Totalität." Wie das Anfangende das Allgemeine, so

Fremkomst bliver Subjectiviteten endnu ikke fremstillet som sig vidende og villende Subjectivitet; thi just fordi den vidende og villende Subjectivitet og Frihed er Subjectivitetens og Frihedens „Sandhed,“ just derfor maa den, ligesom den i Tankedignitet er over Alt, saaledes ogsaa i Udviklingen staae over Alt. Den tilspidsede Spidse, den rene Personlighed, kan kun holde sig paa Sandhedens Hødepunct og vise sig som al Sandhed derved, at den dukker op, efterat alle relative Fornuftbestemmelser dialektisk have opløst sig. Ligesom man i daglig Tale siger: „for at jeg kan fremstille og tænke dette eller hiint Begreb, maa jeg have mangfoldige Forudsætninger,“ saaledes gjør ogsaa den høieste Tanke alle relative Tanker til Forudsætning for sig. At alle logiske Bestemmelser, sælgelig ogsaa Slutning, Teleologie o. s. v. have deres sidste Sandhed og Forudsætning i den absolute sig vidende og villende Idee, kan kun filosofisk bevises derved, at de alle tilsammen i Udviklingen ere satte forud for den absolute Idee og selv vise og erklære deres dialektiske Beredvillighed til at gaae tilgrunde i denne som i deres Grund. Den absolute Personligheds Kategorie — Væren bestemt som sig gienemsigtig Enkelthed (Selbstbewußtseyn) og Concretion, som monadisk Punct — skal altsaa, taget abstract logisk, hverken være den guddommelige eller menneskelige Selvbevidsthed som saadan; den skal ikke være nogen af dem, og

ist das Resultat das Einzelne, Konkrete, Subject; was jenes an sich, ist dieses nun ebenso sehr für sich, das Allgemeine ist im Subjecte gesetzt. — (Wiss. d. Log. III. Th. 352 og 345).

just derved dem begge; den skal være begges fælles logiske Rod, den abstract almindelige logiske Nerve, uden hvilken Tænkningen af Selvbevidstheden er umulig. Efter sit rene logiske Begreb skal den absolute Idee ligemeget tages subjectivt og objectivt, *o*: i Betydning af Universums Urkilde. Sat som objectiv, eller i Form af *Deos*, træder den herved ud af den ubestemte logiske Almindelighed og „anvendes“ paa et bestemt Indhold, Gud. I denne bestemte Form bliver den at udvikle som Urselvbevidsthed, som Urwillie og Urviden i Systemet af sine evige Ideer, som guddommelig Personlighed i sine indre trinitariske Bevægelser i Mysteriets Dyb; en Explication, der, nærmere udført, bliver af religionsphilosophisk Natur.

At Personlighedens Kategorie, *sensu theologico*, ikke nærmere er kommen til Orde i Hegels Logik, er indlysende. Logiken indeholder kun „Grundtraaden for Bevægelsen i det guddommelige Livs indholdsfulde Fylde.“ Men med Hensyn til den Grændse (cfr. *Wiss. d. Log. III. Th. p. 26*), Hegel saaledes har sat sig for Logikens logiske Gndserkjendelse, opstaaer nu det difficile og i teknisk Henseende vigtige Spørgsmaal, om den store Systematiker dog ikke — ledet af Hensyn til Philosophiens encycliske Natur og enhver Videnskabs særegne Element — har feilet under Constructionen af den logiske Grændselinie, og derved for en stor Deel afstedkommet den i hans philosophiske Skole senere opkomne Forvirring. Thi vel skal den absolute Idee, der ved „en fri Beslutning“ oplader sig til Natur, efter Hegels Mening ikke blot tages subjectivt i den menneskelige Selvbevidsthed, men ogsaa objectivt theologisk; men —

saaledes som den absolute Idee er udviklet i Logiken, har den overveiende et kosmisk Anstrøg. Vel hedder det i Logiken, ligesom i Religionsphilosophiens concretere Udvikling *), at Forskiellen i den guddommelige Idee selv er en saadan, der ligesaameget endnu ingen Forskiel er, en Forskiel, der „er og forbliver sig selv fuldkommen gjennemstigtig (Wiss. d. Log. III. Th. p. 329). Men — Forholdet imellem den i Ideen selv skinnende Realitet, den i Ideen selv fremglimtende Verden (Negation), og den reale Andetværen, eller Forholdet imellem Ideens ideelle Urdelen og den reale Urdelen, hvorved Universum sættes, er dog ikke i den hegel'ske Philosophie, in specie i den hegel'ske Logik, tilfredsstillende løst; denne Paastand maa indrømmes Neohegelianerne. Overhovedet er Grændselinien imellem Logikens logiske og Religionsphilosophiens theologiske Guds-erkjendelse ikke af Hegel tegnet med skarpe, sikre Træk, og

*) Das ewige an und für sich Seyn ist dieß, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu urtheilen, sich als Unterschiedenes seiner zu sehen, aber der Unterschied ist ebenso ewig aufgehoben, das an und für sich Seyende ist ewig darin in sich zurückgekehrt, und nur insofern ist es Geist. Das Unterschiedene ist so bestimmt, daß der Unterschied unmittelbar verschwunden sey, daß dieß ein Verhältniß Gottes, der Idee nur sey zu sich selbst. Es ist dies Unterscheiden nur eine Bewegung, ein Spiel der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Anderseyns kommt, zur Trennung und Entzweiung. (Ph. d. Relig. II. Th. p. 248—257 og I. Th. p. 111). Das absolute Urtheil, welches der Seite des Anderseyns die Selbstständigkeit gibt, können wir auch die Güte nennen, welche dieser Seite in ihrer Entfremdung die ganze Idee, sofern sie, und in der Weise als sie dieselbe in sich aufnehmen und repräsentiren kann, verleiht. (cfr. p. 249).

dog er den rette Fastsettelse af denne systematiske Grændse af stor Vigtighed i Philosophien, og det ikke mindst for at afværge Misforstaaelser ad extra. Det er let at see, at, dersom Grændsen imellem de nævnte Sphærens Guds-erkjendelse ikke fastholdes, saa bliver Gudsideaen i Logiken og Gudsideaen i Religionsphilosophien umiddelbart den samme, og ikke meer en abstract logisk og en theologisk, men en tautologisk. Da fremdeles al umiddelbar Gjen-tagelse i Philosophien er overflødig, saa kan det endvidere fastsættes som Kanon, at den qualitative Grændse maa drages, og under den empiriske Gjennemførelse vil det dernæst komme an paa, hvorvidt Diet besidder sikker Taft til ei at overskride den fine Tankelinie. Skal Grændsen imellem de nævnte Sphærens Guds-erkjendelse retteligen fastsættes, saa kan den herhenhørende philosophiske Dvæstion ikke løses, uden ved at see hen 1) til den hele philosophiske Cirkellinie, i hvilken Logiken udentviisl maa betragtes som Begyndelsespunkt, og Religionsphilosophien som Endepunkt, der bøier sig tilbage i Begyndelsespunktet; og 2) til den philosophiske Methode, som gaaer fra det abstract Almindelige gjennem det Særskilte til det concret Almindelige, der har den særskilte Righed i sig. Begyndelsespunktet og Endepunktet i en Cirkel er vel i sig selv det samme, men med den væsentlige Forskjel, at det, som resulterende, har gennemløbet Bevægelsen, og derfor nu, sat som Begyndelsespunkt, har Bevægelsens hele Indhold og Righed til sit indholdsrige Begyndelsespunkt. Ligesom Cirkelns Alpha og Omega er behæftet med den objective i Sagen selv begrundede Amphibolie, baade at være det samme, og dog ikke det samme: saaledes gaaer det ogsaa med Gudsideaen i

Logikken og Gudsideaen i Religionsphilosophien. Denne objective i Sagen selv begrundede Amphibolie imellem Logikkens logiske og Religionsphilosophiens theologiske Guds erkjendelse bliver altfor ofte overseet). Men hvorledes kan nu en timelig og rummelig efter og udenfor hinanden faldende filosofisk Cirkel-Udvikling udtrykke denne Forskiel imellem Begyndelse og Ende, der baade ikke er den samme, og dog den samme? hvilke Midler besidder man til at gjere Forskiellen kjendelig?

Hegel synes at have besvaret sig det opstillede Spørgsmaal saaledes: da den absolute Idee, som objectiv, i *πρώτη φιλοσοφία* endnu ikke har Natur og Aandsphilosophie i Ryggen, og folgelig endnu ikke er seet som det naturlige og aandige Universums dialektiske Resultat, i hvilket al særskilt Rigdom er ophævet som i sit Dphav: saa behøver den ei heller en gennemført Udvikling i Form af Universums Dphav, der ved trinitarisk Bevægelse og Skabermagt løslader det særskilte Indhold til ydre Existens. Som første Begyndepunct sees den absolute Idee ikke saameget qua indholdsrig, som snarere, om man maa bruge dette Udtryk, selv søgende den reale Verdens Indhold. Men efterat den filosofiske Cirkel i Religionsphilosophien er bøiet tilbage i Begyndepunctet, bliver dette seet i en ny Belysning, og i systematisk Henseende at sætte for Tankebliffet som indholdsrigt Begyndepunct og Universums Dphav. Da den absolute Idee, som Gjenstand for Religionsphilosophien, har Natur og Historie i Ryggen, og Wiisdommens Strømme i det naturlige og aandige Universum ere gaaede tilbage i Ideen, staaer denne nu for Tanken i Form af Wiisdommens Bæld, og Wiisdommen selv, den absolute sig vidende Aand

(cfr. det forhen p. 26 citerede Sted af Logikens I Deel. p. 64).

For denne Tankegang, vi her have tilladt os at lægge den store Systematiker i Munden, taler i det Mindste en Passus i den ældste Udgave af Encyclopædien, hvilken Göschel meddeler i „Monismus des Gedankens zur Apologie der gegenwärtigen Philosophie am Grabe ihres Stifters.“ „I den første Almindelighed af sine Begreber, som *πρώτη φιλοσοφία*, kan Logiken kun vise sig som den særskilte og subjective Virksomhed, udenfor hvilken den sandelige og den concrete intellectuelle Verdens hele Indhold driver sit Væsen. Men idet ogsaa denne Rigdom er erkjendt i Philosophiens reale Dele, Natur og Aandsphilosophie, og idet den har vist sig som tilbagegaaende i den rene Idee og i den at have sin sidste Grund og Sandhed: saa fremstiller den logiske Almindelighed sig ikke meer som en Særskilthed ligeover for hiin reale Rigdom, men meget mere som indeholdende samme, som sand Almindelighed; Logiken faaer nu Betydning af speculativ Theologie.“

I den af Professor Philosophiæ R. Nielsen paa begyndte Logik vil han udentvivel — saavidt man kan skjønne af de hidtil leverede Hefter — slutte den logiske og theologiske Gudserkjendelse langt noiere sammen, end Tilfældet er hos Hegel. Og det vil derfor i dette efter en ny Typus aulagte logiske Værk ikke have mindst Interesse at see, hvorledes den ærede Forfatter vil holde Grændsen imellem den logiske og religionsphilosophiske Gudserkjendelse, hvorledes han vil afrunde den logiske Cirkel i sig selv og antyde dens Gjennembrydning til en ny philosophisk Kreds. Derved at Hegel i sin Logik ikke fastholder Udviklingen af Begrebet

som det *sensu eminenti* guddommelige Begreb, og sin antyder, hvorledes Begrebet maatte opfattes, naar det skulde udvikles theologisk, som sandt guddommeligt Begreb, har han unægtelig den Fordeel, der vanskeligen lader sig forene med Begrebets Udvikling som theologisk Begreb, at vinde Plads for det logiske Apparat (der Begriff, das Urtheil og der Schluß), der udgjorde den gamle formale Logik's egentlige Indhold, et Apparat af Former, hvilke den speculative Logik, der vil være Sandheden af den formale, ikke vel reent kan udelukke fra sig, men meget mere maa indeholde i sig som luttrede og forklarede. Men ved at afbryde den paabegyndte Udvikling af Begrebet som guddommeligt Begreb, kommer den guddommelige Bide og Selvgiennemsigthed i dens Forskjel fra den menneskelige ikke retteligen til Orde i den hegel'ske Logik, uagtet dette Bærf, ikke mindre end den hegel'ske Religionsphilosophie, vil soutenere Christendommens Gudsbegreb, idet det erklærer den absolute Personlighed, den absolute Idee, for den Kategorie, i hvilken Gud maa tænkes.

Kom det an paa at føre et Forsvar for den hegel'ske Logik i dens nuværende Form, i hvilken hiin Forskjel imellem den guddommelige og menneskelige Bide ikke er kommen til Orde, men aabenbart er holdt in mente, saa lod der sig vel fremsøre dette, at Grunden, hvorfor Forskjellen ikke kommer til Orde i Logiken, maa søges i det Medium, hvori Hegel vil holde sin Udvikling af Tankebestemmelserne. Men denne Grund er dog forsaavidt ikke fyldestgørende, som selve dette Medium eller bestemte Grændselinien imellem Logikens og Religionsphilosophiens Gudserkjendelse ikke er holdt tilstrækkelig evident. Vor Indvending er ikke den, at Forholdet imellem begge Sphærers Gudserkjendelse er amphibolisk; thi,

som ovenfor viist, staae Begyndelse og Ende i et nødvendigt, i Sagen selv begrundet objectiv-amphibolisk Forhold. Men Forholdet imellem de nævnte Sphærer er i den hegelste Philosophie ikke frigjort for en subjectiv Amphibolie. Den fuldstændige Løsning af det rette Medium for Logikens Guds-erkjendelse maa endnu ansees som en Opgave for en tilkommende Logik.

Opgiver man nu foreløbig at see den philosophiske Dvæstion om Forskjellen imellem den guddommelige og menneskelige Viden løst i Hegels Logik, saa vil Religionsphilosophien nødvendigens blive den Deel af hans System, hvori denne Undersøgelse maa finde sin Plads. I dette Bærk kommer Forskjellen, der allerede i Logiken var krævet, udtryffeligen til Orde. Men endskjøndt Hegel selv, saavel i Logiken som Religionsphilosophien, erklærer om Spinozismen deels, at Substantialitetsforholdet umiddelbart maa forsvinde, fordi Forholdets Sider (Substans og Accidens) ikke have nogen selvstændig Bestaaen (Wiss. d. Log. II Th. p. 223); deels, at det Endelige i Spinozismen kun er et Medium, der absorberes af det Guddommelige, fordi det Endelige mangler det, hvorved det skulde kunne soutenere sin Forskjel fra samme: saa urgerer han dog i Almindelighed Identiteten saa stærkt, at Forskjellen forsvinder for Læserens Blik og kun bliver tilbage i Tænkerens eget speculative Die. I overstrømmende Ideefylde, i ægte philosophisk Ydmyghed, der nedsenker sig i Ideens Dyb, for at Sandhedens objective Bæld kan gennemstrømme den subjective Tanke, i mystisk Driftighed og speculativ Naivitet, der ikke gjør Regning paa, at ratio mundana skal tage den paa Ordet: apotheoserer Hegel sætningssviis den menneskelige Viden, der i sin

κοινωνία med den guddommelige føler sig stærk. Den af Hegel selv anerkjendte *) Banffelighed ved at fastsætte Enheden af den guddommelige og menneskelige Videns saaledes, at Forskjellen conserveres, og omvendt, har han vistnok ikke lykkeligen bekæmpet. Men den sætningsviis udtalte Apotheose af den menneskelige Videns burde dog, i og for sig taget, mindst af Alle vildlede Theologerne, eftersom disse, om ikke andetstedsfra, saa dog fra Biblen (Skriftens Antinomier) maatte vide, at Sætningsformen er eenfaldig og uskikket til Sandhedens alsidige Udtalelse.

Hvad her specielt er blevet udhævet som en Mangel ved Hegels Fastsættelse af Forskjellen imellem den guddommelige og menneskelige Videns gjælder, mere i Almindelighed, Forskjellen imellem Ideens evige Liv i sig og dens Liv i Verden, eller Forskjellen imellem Ideens esoteriske og eroteriske Urdelen og Sammenslutten. Begge Sider ere vel tilstede i den hegel'ske Philosophie, der forbyder umiddelbart at identificere begge (sef. det forhen p. 16 og 34 citerede Sted). Men i Bestræbelsen for at ophæve al Dualisme og fastholde de ved Stabelfesurdelingen satte Extremer (Gud og Verden) som dialektiske Momenter i den ene Idees levende Proces, identificerer Hegel saa inderligen begge Extremerne, der i den historiske Frihedsdialektik skulle sammensluttet, at den ene Side fast forsvinder for Læserens

*) Es ist eine Gemeinschaft des Geistes mit dem Geiste; schon darin liegt die Schwierigkeit ebenso sehr den Unterschied darin festzuhalten, als ihn so zu bestimmen, daß auch die Gemeinschaft erhalten werde — — — Wi bede Læserne at eftersee dette ovenfor p. 10 udførligen citerede Sted.

Blik. Herved faaer hans Philosophie Præget af en een-
 sidedig Pantheisme, hvad den dog ingenlunde principmæssig er.
 Vil man nu med faa Ord angive den Side i den
 hegel'ske Philosophie, fra hvilken der viser sig en Sammen-
 hæug imellem dennes Guds-idee og Neohegelianismens een-
 sidedige Pantheisme, saa bliver Tilknætningspunctet den af
 Hegel ikke skarpt tegnede Forskjel imellem Gud og Verden,
 der overfinnes og overstraales af Identitetens Lys. Thi
 idet ratio mundana med profaisk Forstandsklarhed gjør Alvor
 af principmæssig at fortære den Side, som den speculative
 Tænker kun i hellig Dunkelhed og Ideeberuusning identifi-
 cerede med sig selv: saa forvandles Hegelianismen eo ipso
 til en een-sidedig Forstands-Pantheisme, fra hvilken alle Spe-
 culationens Genier ere flygtede. Den af Hegel angivne
 Forskjel imellem Ideens ideelle og den reale, Universums,
 Urdeling, der medieres igjennem hiin, erklæres af Forstands-
 Pantheismen for en phantastisk Forskjel. Ideens ideelle
 Urdelen, der af det speculative Tankeie skues som en objektiv
 Bevægelse, der gaaer for sig i Ideens eget Dyb, erklæres
 derimod af Forstands-Pantheismen for en blot subjectiv
 og foreløbig Bevægelse, der kun foretages i Tænkerens eget
 Die, for at indsee Nødvendigheden af Ideens real-kosmiske
 Spalten, dens Liv midt i Endelighedens Nød og Smerte.
 Naar Ideens ideelle Urdelen af Hegel betragtes som ob-
 jektiv Forudsætning for Skabelsesurdelingen i Himmel,
 Jord og alle Elementer, og af ham karakteriseres som Kjær-
 lighedens evige Leg med sig selv, under hvilken det ikke
 bliver til Alvor med Forskjellen: saa karakteriserer Neo-
 hegelianismen derimod denne Kjærlighedens evige Leg med
 sig selv som en philosophisk Tankeleg af den phantaserende

Tænknng. Det speculative Dies reent aandelige Syn paa Ideens ideelle Urdelen erklæres af Forstands=Pantheismen for et deuterostopisk Syn, og vistnok med Rette, dersom den speculative Tænkter forglemte selve For skjellen imellem den reale, Universums, Urdeling og Urdelingen i Ideen selv, hvor For skjellen ligesaa evigt er ophævet som svindende Moment og Skin i den guddommelige Videns rene Selvgjennemsig tighed (cfr. Hegels Ph. d. Relig. II Th. p. 248 og 221; I Th. 111)*). Vistnok er den nærmere Bestemmelse af Ideens ideelle Sondren det sværeste Punct i hele Philoso phien; men, ved at opgive Ideens ideelle Urdelen som ob jectiv Bevægelse i Ideen selv, opgives eo ipso det skabende absolute Subject, Urmonaden, det i Hegels Logik omhandlede sensu eminenti absolute Begreb, der er at fatte „som Ideen af den uendelige Mand.“ Og enten bliver Tanken nu, i fuldkommen Tankeløshed (Michélet), staaende ved at be gynde med en umedieret Flerhed af Universums Dele, en umedieret real Spalten, eller ogsaa nødes den til at see sig om efter allehaande phantastiske Theorier og Hypotheser om Tingenes Tilblivelse (Strauss og Feuerbach). At de Ting, der sees, skulle være fremgaaede af det, der ikke sees — den objective, skabende *λογος* — forekommer den sensualistiske Bevidsthed at være høieste Daarskab. Men at de Ting, der sees, ere fremgaaede af det synlige Vand, forekommer Vandphilosophien at være høieste Visdom.

Endnu fra en anden Side viser den i den hegeliske Philosophie ikke skarpt tegnede For skiel imellem den guddom=

*) Cfr. den speculative Logik i dens Grundtræk ved Prof. phil. N. Møllers p. 140

melige og menneskelige Aand sig som Udgangspunctet for den nyeste Philosophies Polemik imod Gudsideaen. Thi naar Forskiellens skarpe Træk forsvinde, skaaer Identiteten om til Einerleiheit; det religiøse Forhold af „Aand til Aand“ viser sig som et tautologisk Forhold, som et Forhold af *ὁ ἀνθρώπος* til sit eget henobjectiverede Væsen. Men fra dette Synspunct maa Philosophien nødvendiggen sætte sig som Opgave, at forvandle al speculativ Theologie til Anthropologie og eftervise de religiøse Forestillingers anthropologiske Genesis (Feuerbach).

Vi have nu seet Neohegelianismens Forhold til den hegelste Gudsidea, og skulle dernæst betragte dens Relation til den hegelste Christologie og Udødeligheds lære.

2. Med Hensyn til Christologien er, i det Mindste i Religionsphilosophien, Modsetningen imellem Hegel og den moderne Videnskab saa isinefaldende, at det fast ikke er Umagen værdt at eftervise den: Sønnens Rige (cfr. Ph. d. Rel. II Th. p. 222) fuldbyrdes gennem de 3 Trin: a) Natur; b) den til Natur sig refererende Aand (Mennesket) og c) Sønnen selv, med hvis „Sendelse til Verden Troen begynder.“ Nødvendigheden af Sønnens Sendelse efterviser Hegel fra en dobbelt Side:

a) Fra Ideens egen Side har Sendelsen samme Grund, som Skabelsen overhovedet; for at det nemlig kan blive Alvor med Forskiellen, maa Ideen selv gaae ind i Endelighedens Nød og Smerte. Men da der i „den evige Idee selv kun er een Søn, saa er det ogsaa kun een, udelukkende imod andre, i hvem den absolute Idee aabenbares“ (285). Denne Fuldbendelse af Realiteten til „umiddelbar Enkelthed“ er Christendommens skønneste Punct; thi heri er Endelighedens absolute Forklarelse bragt til Anskuelse. I

sin Identitet (293) med Gud veed denne Ene sig forskjellig fra Gud (Hegels *Æsthetik* 2 Bd. p. 103; *Ph. d. Relig.* II Th. p. 280), en Forskiel, han ligesaameget igjen ophæver, og er derved, som eet med Gud, uendelig, absolut Subjectivitet.

b) Fra Subjecternes Side, for hvilke Ideen aabensbares, viser Nødvendigheden af Selvaabenbaringen sig deri, at Subjecterne, for at frelses, maae have „Visshed“ om den høieste Sandhed. Men kun det, der kan vaerblives og erfares (248), har Visshed for det „almindelige Menneske.“ Derfor maa det Guddommelige fremstille sig i Umiddelbarhedens Form, i en menneskelig Gestalt, som en enkelt Person, til hvilken alle physiske Fornødenheder knytte sig.

Christus selv har kaldet sig Menneskets Søn og Guds Søn, og dette er ogsaa at „tage egenligen“ (294). Men Vendepunctet i Bevidsthedernes Opfattelse af, hvad Christus egentlig er, indtræder først med Christi Død (295). Det er den troende Menigheds, og ikke Bantroens Die, der har decreteret ham til Guds Søn. Hans Historie er ikke fortalt af Bantroende, men af Saadanne, over hvilke Anden allerede var udgydt (297); ifkun disse have Die for at opfatte og fortolke Phænomenets sande Betydning.

Fra den her udtalte vigtige og dybe hegelske Erkjendelse, at Christi Histories Umiddelbarhed ikke umiddelbart eller copiemæssigt er gjengiven, men er gaaen igjennem Andens Medium, som ene besidder Die for Phænomenets Betydning, har Neohegelianismens Christologie for en Deel sin Genæts. Thi naar Troen, og ikke Bantroen — saamener den moderne Videnskab — har gjengivet Christi Historie, saa har den ogsaa forvansket og altereret Christum,

idet den har decreteret ham til et Andet, end hvad han væsenligen og objectivt var. Bilde man imidlertid forfaste Gudmenneskets Historie af den Grund, at Gudmennesket ikke i sin Umiddelbarhed er daguerreotyperet og copieret, men aandeligen medieret og opfattet: saa staaer det ikke til at indsee, hvorledes man overhovedet vil være istand til fuldkommen at sidere paa nogensomhelst, endog den profaneste Historie.

Den store Contrast imellem Hegels og Neohegelianismens Christologie vil i nærværende Afhandlings 2det og 3die Capitel ret blive iøinefaldende. Thi sæt endog, hvad der dog langt fra er min Mening, at den hegel'ske Christologies Conformitet med Christendommen kun laae i Ordene: saa er det idet Mindste indlysende, at denne Philosophie netop tillægger den „enkelte Subjectivitet“ uendeligt Selværd og betragter det som Christendommens skønneste Punct, „at Endelighedens absolute Forklarelse her er bragt til Anskuelse.“ Uagtet Neohegelianismen derimod paa den ene Side er en fuldkommen Autotheisme, saa vender den dog sin Polemik imod Enkeltheden, og betragter dennes Medium som uskiftet til en fuldkommen Forklarelse. — Det Mangelfulde og Utilstrækkelige i den hegel'ske Christologie ligger ikke saa meget i det, hvad den lærer, som snarere i det, den ikke lærer. Den tager det mere i det Store og betragter Christus væsenligen som et medhørende Led i Fornuftens Facticitet, uden at indlade sig paa de mangfoldige, og tildeels vigtige Specialspørgsioner. Til disse's Løsning indeholder den ikke noget directe Bidrag.

3. Af det allerede Anførte om den Betydning, Hegel tilskjender Enkeltheden, vil man letteligen formode, at hans Philosophie ikke, saaledes som Neohegelianismens, kan

indeholde en Fornægtelse af den personlige Udødelighed. Saa langt fra er det, at Hegel fornægter denne, at han endog gjentagne Gange (i *Æsthetiken*, *Religionsphilosophien* og *Logiken*) tillægger den enkelte Subjectivitet den uendelige og evige Bestemmelse „at være Borger i Guds Rige og skue Gud i Aand og i Sandhed“. Og, da denne Bestemmelse i den timelige Nærværelse endnu ikke er opnaaet, saa har den en „Fremtid“ (*Ph. d. Relig. II Th. p. 318*). Som Led i Ideens teleologiske Totalitet skal det enkelte Menneske sætte sig „Identiteten med Gud som sit Livs Formaal, og opnaae samme“ (*Æsthetiken 2 Bd. p. 142 og 128*). Thi (cfr. *Wiss. d. Log. p. 296*) da Gud i Christendommen vides som absolut Subjectivitet, og Subjectiviteten indeholder Særskilthedens Moment, saa er ogsaa vor Særskilthed dermed anerkjendt som Noget, der ikke blot skal negeres, men tillige conserveres.

Et Udødeligheds-Bevijs i den Forstand, hvori det sædvanligen kræves, nemlig som Resultat af bestemte, fra den hele Totalitet isolerede Tankerækker, indeholder den hegeliske Philosophie vistnok intet Sted. Men de, der kræve et saadant Beviis, burde først betænke, om det i denne Form overhovedet er muligt; om et Beviis ikke desto kraftigere er tilstede, just naar det ikke er til at finde paa noget enkelt, isoleret Punct, men som immanent Postulat dukker frem overalt i den hele Totalitet. Det Mangelfulde i den hegeliske Udødeligheds-lære kan derfor ikke søges deri, at Beviiset ikke gives som Resultat af isolerede Præmisses; men Manglen maa søges deri, at det i den hele Totalitet overalt immanente Udødelighedskræv mere tages som en taus Forudsætning, end det egentligen directe kommer til Orde.

Alt den hegelste Philosophies Tendens til Conformitet med Christendommens 3 Grundideer, den personlige Gud, det personlige Gudmenneske og den personlige Udødelighed, ikke har været lige stærkt fremtrædende paa alle Stadier i Hegels philosophiske Livs udvikling, er vistnok udenfor al Tvivl. Men de, der kalde sig Neohegelianerne, burde dog i det Mindste betænke, at deres store Mesters med Christendommen conforme Tanker i saa Tilfælde er Resultatet af hans philosophiske Livskriser. Oprindeligen født i Pantheismens Bugge frigjorde den i Tankens Verden modnede Mand sig meer og meer fra sit pantheistiske Svøb. Neohegelianerne derimod gaae den omvendte Vej. Istedetsfor at frigjøre sig fra Philosophiens mangeaarige Fangenskab under Pantheismens eensidige Herredømme og ryste dennes Lænker af Tankens Fod, sidde Neohegelianerne tvertimod desto fastere i selve Pantheismens Dynd.

Vi gaae hermed over til næste Capitel, der i korte Grundtræk skal indeholde en Genesis af det feuerbachske Standpunct, eller det atheistiske Resultat, hvortil den pantheistiske Fraction af den hegelste Skole er naaet gjennem Michelet og Strauss. Bruno Bauer bliver forbigaaet i den hele Undersøgelse, fordi hans Virksomhed mere hører hjemme paa det bibelsk-kritiske Standpunct, om den endogsaa hviler paa et metaphysisk Grundlag.

Cap. II.

Den „moderne Videnskabs“ indre Historie gennem Michelet, Strauss og Feuerbach.

Om en Philosophie, uden at gjøre sig skyldig i en indignerende Amphibolie og Uærlighed, paa eengang kan erklære det som sit Formaal at omsætte de religiøse Forestillinger i Begrebet og tillige at forsone Troens og Videns Indhold som identisk, vil væsentligen beroe paa, hvorledes det ved denne philosophiske Omsættelsen fremkomne Resultat forholder sig til Troens trende Cardinalpuncter, den personlige Gud, den personlige Christus og den personlige Udødelighed. At det ene og samme Object, ved at besees af den forestillende og den begribende Bevidstheds Tankeere, ogsaa maa vise sig som et andet, og ikke umiddelbart som det samme, det kan ikke nægtes, og det bør ogsaa af Philosophien ligefremt og aabent udtales. Thi er det blot forestillende og det begribende Die ikke umiddelbart det samme, saa kan Objectet, ved at gaae igjennem det forskjellige Medium, ei heller indgaae at vise sig som et forskjelligt. Der som Objectet tautologisk forblev det samme, saa maatte den ene Bevidstheds Form ogsaa umiddelbart være identisk med den anden, det forestillende Die allerede være det begribende. Er der derimod en karakteristisk Forskjel imellem den Maade, hvorpaa enhver af Formerne betragter Ide-Objectet, saa vil denne karakteristiske Forskjel ogsaa vedrøre det besete Object selv. Forsaavidt maa det altsaa siges, at Philosophiens forandrede Form ogsaa forandrer Indholdet. Men et andet Spørgsmaal er det, om Indholdet ikke, trods sin Foran-

dring, dog alligevel maa siges baade at være det samme og ikke det samme, eller at være identisk.

Er til Exempel Forestillingens Gjenstand det absolute Object, Gud, Urselvbevidstheden i dens indre Selvmediation og Mediation med Verden, da vil det forestillende Die, der svæver imellem den umiddelbare sandfelige Anskuelse og den egenlige Tanke, vel ikke fatte den høieste Sandhed i sin Sandhed som saadan eller philosophisk, men den vil dog saa omtrentligen træffe Sagen. Da Forestillingens Die svæver imellem Billedet og Begrebet og ikke fuldkommen er befriet fra Sandfelighedens Charakteristikon, en Væren = udenfor = hinanden og en Væren = ester = hinanden, men er i en idelig Kamp imod det Sandfelige og Billedlige, hvilket det vil afstreife og negere, saa maa Timelighedens og Rummelighedens Præg ogsaa komme til at flæbe ved det betragtede Object. Forestillingen vil lade Ideens esoteriske og exoteriske Opladelse, dens Urdelen og Sammenslutten falde ud fra hinanden paa timelig og rummelig Viis. Men naar den dualistisk sondrer og adskiller Mysteriets indre Selvaabenbaring og dets Aabenbaring i Verden, saa veed den dog meget vel at corrigere sig selv, idet den ikke ligefremt vil tages paa Ordet, og forsaavidt kan man sige, at det religiøse Liv i sin SimPLICITET kan være uden Philosophie, der sætter sig som Opgave at begribe Sandheden i sin Sandhed. Det er imidlertid ikke en til den religiøse Forestillingen udvortesfra kommende Fordring, at den maa gaae ud over sig; men det forestillende Die maa ved sig selv opheve sig til Philosophiens, idet Forestillingens uopløste Modsigelser selv gjøre Fordring paa at forsones og medieres. Det er det ene og selvsamme aandelige Die, der under

Livets concrete og alsidige Relationer i sit aandelige Liv snart forholder sig forestillende, snart forstandigt reflecterende, snart speculativt begribende, og ifølge en immanent Overgang bevæger sig imellem disse forskjellige Former. Er Objectet saaledes — for at blive ved det omtalte Cardinalpunct — den skabende Fornuft, Urselvbevidstheden i dens trinitariske Bevægelser og Relationer, saa vil det troende og blot forestillende Tankesie indeholde uopløste Modsigelser og modsatte Bestemmelser, forenede i en u m i d d e l b a r Harmonie; det forstandigt reflecterende vil opdage Modsigelserne, og det speculativt begribende søge at forsone dem, ved at begribe den i Begrebets Form sig selv begribende absolute Fornuft i dens egen Form, som er Slutningen *). Da det er det ene og samme Die, der gennemløber alle 3 Former, har det under denne Opførelse fra den ene Form til den anden ikke tabt Continuiteten imellem dem; den høiere Form abstraherer ikke bort fra den lavere, den har ikke den lavere udenfor sig, men ideelt i sig som luttret og forklaret. Gjennem den begribende Bevidstheds Medium slutter den forestillende Bevidsthed sig sammen med sig selv, og ligesom Diet saaledes baade kan siges at være det samme og dog ikke det samme, saaledes gaaer det ogsaa med selve det besete Object. Fra dette Synspunct erklærede Hegel, at der kun finder en uvæsenlig Differens Sted imellem Philosophien og den positive Religion. Thi „Indholdet er — saa hedder det — det samme;

*) Cfr. Hegels Wiss. d. Log. 3 Th. p. 119: „Der Schluss ist nicht nur vernünftig, sondern alles Vernünftige ist ein Schluss.“

men ligesom Homer siger om nogle Ting, at de have tvende Navne, det ene i Gudernes, det andet i de Daglyset skuende Menneskers Sprog, saaledes gives der ogsaa to Sprog for hiint Indhold; det ene er Forestillingens og den abstracte, forstandige Tænkning, det andet det concrete Begrebs." Sammenligner man nu det ved Hegels Omsættelse af de 3 religiøse Forestillinger udbragte og i forrige Capitel angivne Resultat med Troens Indhold, da vil det, i det Hele taget, kunne siges, at hans Philosophie har den Tendens at conservere Troes-Objectets Indhold efter sin væsentlige Kjerne; dens Forhold til Troen er ikke et revolutionært og polemisk, men et irenisk. En udbortes Maalestok, hvorefter man kan bedømme, hvad der i Troen er det Væsentlige, og hvad der er det Uvæsentlige, lader sig ikke give. Thi hvad en Philosophie til en vis given Tid erklærer for Uvæsentligt og noget Forestillingsmæssigt, der maa affreises, kan den samme Philosophie til en senere Tid selv erkjende for Væsentligt, og saaledes bliver Grændselinien imellem det, der tilhører Forestillingen som saadan, og det, der er evigt Indhold og Tanke, nødvendig variabel og bøielig. Men dersom en Philosophie under sin speculative Omsættelse lige fremt afsætter Ideen om Gud som den fra Verden sig forskjellig vidende Aand, Ideen om det personlige Gudmenneske og den personlige Udødelighed: saa er aabenbart Differensen imellem en saadan Philosophie og den christelige Religion en væsentlig Differens, og Forholdet imellem det forestillende og det begribende Die paa ingen Maade at bestemme irenisk, men polemisk.

Til et saadant antichristeligt Resultat kommer nu Michel et under sin philosophiske Omsættelse og Begriben. Naar

han derfor alligevel i „Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele“ vil vadse Philosophien reen for den Beskyldning „at den ved sin speculative Explication af Christendommens Grundsandheder skulde fordreie samme“, saa maa det siges, at Forestillingens Standpunct under denne Omsættten ikkun er bleven afløst af og ombyttet med Forstillelsens. Han erklærer (p. V), at han i de efterfølgende Forelæsninger vil forsøge en mystisk Fortolkning af Religionens Lære om Gud og Aandens Udødelighed, og at han i sit Værk ikke blot „har tilbageført Religionen til det philosophiske Standpunct“, men ogsaa atter omsat det indenfor denne Fornusterkjendelse vundne Resultat til en religiøs Anskuelse; fremdeles erklærer han, at han er besjælet af en levende Tro. Naar man imidlertid nærmere efterseer, hvori denne hans Tro bestaaer, og finder, at han ikkun troer paa Gud som Selvbevidsthedens eget individualitetløse Væsen, og paa den store Personligheds Bevaren i Efterverdenens Grindring: saa er en saadan Tro, i Sammenligning med hvad Christendommen erklærer for sin Sandhed, den meest deciderede Bantro.

Med denne subjective og bevidste Amphibolie i Forholdet imellem Tro og Viden, Forestillen og Begriben kunde det umuligt blive staaende. Det maa derfor erklæres for et Stridt, der er af den største Betydning og fortjener stor Anerkjendelse, at Strauss eengang for alle har gjort slige Tvetydigheder i Videnskaben foragtelige, og ved sit givne Exempel nødsaget Theologerne og Philosopherne til at tage Parti for eller imod.

Med Strauss's Dogmatik indtraadte et uhyre Vendepunct i Philosophiens Stilling til Religionen; thi Forholdet

imellem Tro og Videnskab, Forestillingen og Begribelsen bliver i dette Værk ikke mere bestemt som et irenisk, men som et polemisk; og vistnok med Rette, dersom man ikke kan hæve sig fra den forestillende til den begribende Tænkningens Trin, uden at komme til Erkjendelser, der ere Christendommens 3 Grundideer om den personlige Gud, den personlige Kristus og den personlige Udsædighed diametraliter modsatte.

Vi skulle nærmere see, hvorledes Strauss angiver Religionens og Philosophiens forskjellige Gebeter og tilveiebringer deres polemiske Forhold.

Den forestillende Tænkning, i Forbindelse med Gemyttet og Phantasien, erklæres for den Jordbund, af hvilken det troende Vies hele brogede Blomstermark er opvokset. Belindrømmes der — og denne Indrømmelse er gjort med Hensyn til Feuerbach, der i forskjellige af sine Arbejder *) allerede dengang havde hentydet paa Gemyttet og Phantasien som de egentlige Religionen constituerende Factorer — at Religionen nok kan siges nærmest og umiddelbart at fremspire af Gemyttet, og at dette blandt Andet er svangret med Menneskets sandfælsige, endelige, reent subjective Onsker og Trang; men man vilde dog — saaledes siger Strauss p. 19 — sønderrive det menneskelige Væsens Enhed, dersom man vilde betvivle, at Fornuften, Intelligensens objective Virksomhed, har strøet sin Sæd i denne Jordbund. Religionen bestemmer Strauss derfor væsentligen som en Bæret af den potentielle, instinctmæssige Fornuft, der kan erkjendes i Dannelsen af dens Dogmer. Det er den menneskelige Naturs Drift til

*) Cfr. Feuerbach: Darstellung der leibnizischen Philosophie; og: „Philosophie und Christenthum.“

Selverkjendelse, dens Fornuft, der behersker den hele Forestillens Virksomhed og gennem Religionernes opadstigende Række fører den stedse nærmere til Sandheden. Den hegelste Bestemmelse af Religionen som den Form, i hvilken Sandheden er for alle Mennesker, erklærer Strauss for at være fremgaaen af en skøn Humanitet. Thi vel bliver Sandheden ikke ufordunklet ved denne Religionernes Form, men naar Religionerne og Kirkerne faa ofte have stridt om Skallerne, faa har Striden dog angaaet Skallerne om Sandhedens Kjerne. Antager man ikke (sef. p. 22), at Menneskeheden i sin dunkle Drift stedse har været sig den rette Vej bevidst, vil Religions- og Kirke-Historien igjen forvandles til en Historie om de menneskelige Daarskaber, og en tilfredsstillende philosophisk Anskuelse af Historien vilde ikke være mulig. Strauss mener derfor ogsaa, at der maa være Sandhed at finde i Religionen, at man maa anstille en gennemført Sammenligning imellem Religionens og Philosophiens Lærdomme og i det Enkelte paa vise, hvilke Begreber Philosophien sætter istedetfor de religiøse Forestillinger. Idet Religionens Interesse saaledes af Strauss tillige betragtes som theoretisk, føres de dogmatiske Problemer tilbage til filosofiske, den forestillende Tænken til den begribende. Men uagtet man nu ifølge den foregaaende Erklæring — at den religiøse Forestillens Virksomhed væsentligen er behersket af Fornuften, at Historien maa være en Fornuftudvikling, og ikke en Udvikling af menneskelige Daarskaber — kunde vente, at Strauss's Philosopheren, ligesom den hegelste, under et irenisk Flag vilde eftervise, hvorledes Ideen har gjæret paa tidligere Trin i Historien, hvorledes der kun er en uvæsentlig Diffe-

rens imellem Philosophien og den positive Religion: saa paaviser Strauss meget mere de ved Fornuftinstinctet producerede Dogmers og Philosophiens Differens og erklærer Krig imellem Religion og Philosophie. Speculationens polemiske Stilling til Religionen introduceres ved at undersøge Forholdet imellem Religionens og Philosophiens Form og ved at urgere, at den forandrede Form ogsaa forandrer Indholdet; ret som om det at philosophere, eller at fatte Sandheden i Begrebets Form, er eenstydigt med at sfrue Religionens Erkjendelser ind i visse antichristelige Kategorier, og ikke meget mere kun gaaer ud paa at erkjende Sandheden i sin Sandhed *). Ifølge de Fornufterkjendelser, hvortil Strauss's Philosopheren leder ham, er han vistnok nødsaget til at bestemme sit Forhold til Religionen som et polemisk; og langt fra at fortjene Dadel, fortjener det tvertimod stor Anerkjendelse, at han aabent og uforbeholdent lægger sin Anskuelse for Dagen. Men derimod kan man snarere undres over, at han paa eengang fortrinsviis anerkjender Fornuftinstinctet som en medhenhørende Factor i at frembringe Religionens Erkjendelser, og tillige kommer til philosophiske Erkjendelser, som staae i en skjærende Contrast til de religiøse, ifølge Strauss af Fornuftinstinctet producerede. Efter Religionen er nemlig Naturens og Aandeverdenens evige Ophav og sidste Forudsætning den absolute sig vidende Aand og skaberiske Tanke. Efter Strauss's Philosophie derimod — ja det er vanskeligt at sige — er den sidste Forudsætning for Mennesket og det hele Universum „det flydende Element, Alpersonligheden, logisk Idee, Sub-

*) Se. ovenfor p. 50.

stansen", Bestemmelser, der umedierede forekomme som All-
 Existensens evige Prius *). Efter Religionen er den aands-
 dige Frigjørelse og Forklarelse af Hjertets, Villiens og Tan-
 kens Naturlighed realiseret og anskuet i Christo, der er Men-
 neskeslægts Forløser og aandelige Hoved. Efter Strauss's
 Philosophie derimod kan hiint Personlighedens Ideal ikke
 finde sin Fremstilling og Realisation i Personlighedens indre
 Uendelighed, men kun i den upersonlige Mennekeslægt, der
 er de gudmenneskelige Prædicaters Subject og sig selv sit
 eget Hoved og Forløser. Efter Religionen har den enkelte
 Subjectivitet uendeligt Selværd, idet den har den evige
 Bestemmelse at skulle være Borger i Guds teleologiske Rige
 og skue Gud i Aand og i Sandhed. Efter Strauss's
 Philosophie derimod er den Enkelte kun et forsvindende og
 forbigaaende Redskab i Verdensaandens endeløse Udvikling.

Derfor de strausstske Erkjendelser derfor ere Wiis-
 dommens og Philosophiens sidste Ord, saa maa det meget
 mere siges, at Religionen kun indeholder den ligefremme
 Daarskab og snarere har en alogisk og ufornuftig, end en
 logisk og fornuftig Oprindelse. Det maa i saa Tilfælde
 snarere med Feuerbach erklæres, at Religionen er et Pro-
 duct af den „urene Fornuft"; ikke af den theoretiske, der
 undersøger Tingene saaledes som de ere i og for sig selv
 eller objectivt, men af den praktiske, der viser os Tingene
 saaledes som de ere for os, behage og tilfredsstillende os.

Derfor der ikke kan paavises en større Identitet og
 Overensstemmelse imellem Religionens og Philosophiens
 Erkjendelser, end den, Strauss tilveiebringer, da maa man

*) Dette afhandles nærmere i denne Afhandlings 3die Cap.

hellere opgive den theoretiske Betragtning af Religionen; man maa ophøre med at undersøge de religiøse Forestillinger efter deres metaphysiske Fornuft-Kjærne, og derimod efterspore deres psykologiske og anthropologiske Genests ud af den menneskelige Phantastie og Gemyttet, bestemt som Sædet for Menneskets endelige Trang og Ønsker, som det egenraadige Hjerter, der vil gjøre sin Lov til en objectiv Verdenslov, og opstiller Noget som Sandhed alene af den Grund, at det behager det.

Derfor det straussske Resultat i Hovedsagen er sandt, kan det ikke mere være Opgaven at skrive en Dogmatik, en Lære om Gud (Theologie). Thi ligesom det vilde være absurd at soutenere en Videnskab om den ydre, objective Natur-Himmel (Astronomie), naar Diets først er kommet til den Indsigt, at Himlen kun er dets eget henobjectiverede Syn, en Phantastieverden, hvis utallige Lyspuncter kun ere Diets selvantændte Lys: saaledes vilde det ogsaa være en Daarlighed at soutenere en Religionsphilosophie, en Theologie, efterat Reflexerens skarpe Blik har gjort den Opdagelse, at den usynlige, urummelige og utimelige Tankehimmel, Urfølebevidstheden, dette *gods* paa Aandens Himmel, kun er det aandelige Dets eget ved Phantastiens Virksomhed henobjectiverede Væsen. Det maa netop blive den theologiske og religionsphilosophiske Videnskabs sidste og og høieste Triumph at ophæve sig selv og lade Læren om Gud, Theologien, blive afløst af Læren om Mennesket, Anthropologien. Thi, for at en Videnskab skal eksistere, maa den dog i det Mindste have en Gjenstand. Men nu er Gud, Theologiens Gjenstand, af den moderne Bevidsthed selv kun bestemt som Menneskets eget immanente Væsen, og følgelig

ikke længer en Gjenstand for Bevidstheden. Det til Reflexionen vaagnede religiøse Subject maa hæve sig fra Bevidsthedens Trin, hvor det Guddommelige staaer for Blikket som et i og for sig værende Object, op til Selobevidsthedens Trin, hvor det erkjendes, at ei blot den katholske Bevidstheds af Phantasiens inficerede Object, men ogsaa den protestantiske Bevidstheds Tankeobject kun er en Tankedrøm, at det religiøse Ikke-Jeg (Gud) kun er Jegets eget udadkastede Væsen. Den Opgave, hvormed de autotheistiske Theologer maae slutte deres theologiske Philosopheren og gjøre Overgang til en anthropologisk, kan, fra en vis Side betragtet, siges at have noget Fichtisk i sig. Den maa nemlig gaae ud paa at eftervise det religiøse Ikke-Jegs Genesis og lade Jeget, paa fichtisk Viis, trække sin høiere Forudsætning, den absolute sig vidende og villende Idee, ind i sig selv. Fichtisk kan vel det feuerbachske Jeg ikke kaldes, forsaavidt det, i Analogie med den theogoniske Udvikling, lader Naturen og de andre Jeger staae som den under det liggende Forudsætning; men fichtisk-autotheistisk bliver det, forsaavidt dets hele Kamp imod det religiøse Object, Gud, egentlig er en fichtisk Operation imod Ikke-Jeget. Feuerbachs Operation imod det absolute Object gaaer ikke — saaledes som Hegels — ud paa at hæve Objectet fra at være et blot Andet til et Object, i hvilket Selobevidsthedens begribende Die gjenfinder sig selv. Han har ikke til Opgave at hæve Bevidstheden gennem Selobevidstheden op til den fornuftige Selobevidstheds Standpunct i Hegels Betydning, hvor Subjectet i sin Viden af sin Gjenstand har en Viden af sig selv, uden dog at fortære Objectet. Men hans Opgave bliver at løfte Bevidsthedens

Potens, der har Gud som Gjenstand, op til Selvbevidsthedens Potens. Feuerbach erklærer vel ikke selv sit Foretagende for sictiff; men det er let at see, at det baade maatte faae, og virkelig ogsaa har faaet et sictiff Anstrøg. Ligesom nemlig, efter Fichte, Dualismen imellem Jeget og Ikke-Jaget forsvinder, og dette sidste erkjendes for at være Jegets egne henobjectiverede Forestillinger, naar Jeget kun besinder sig paa, at det selv, for at forklare sig det ubevidst producerede Billede, hentænker sig sit eget Product som et udenfor det værende Object, med hvilket det træder i et magist Berelsforhold: saaledes er ogsaa, efter Feuerbach, det religiøse Jeg, der har Gud udenfor sig som en paa Bevidstheden indvirkende Gjenstand, i et lignende phantastiff Berelsforhold med sig selv. Den religiøse Bevidsthed troer, at Gud, Urselvbevidstheden, er det Primitive, den menneskelige Selvbevidsthed det Deriverede eller ad imaginem Dei. Det reflecterende Die derimod seer, at det meget mere forholder sig omvendt: den menneskelige Selvbevidsthed er selv det Primitive, imago originalis, og Gud kun ad imaginem hominis, idet han kun er Jegets af Phantasien ubevidst henobjectiverede Afbillede. Den reflexionsløse religiøse Bevidsthed er sig ikke bevidst, hvorfra det religiøse Ikke-Jeg kommer, og, da dog Alt maa have en Aarsag, saa henobjectiverer det sit eget Phantaste-Object som et udenfor værende Object. I sin religiøse Naivitet deriverer det nu sig selv og Alt fra dette Object, Gud, istedetfor at derivere Gud fra sig og erkjende ham for Selvbevidsthedens Refler, Afglands og Skygge.

Men det religiøse Ikke-Jeg, hvis Genesis Feuerbach i sit Værk: „Das Wesen des Christenthums“ vil give,

kan „uaturligviis“ ikke være Gud i den speculative Religionsphilosophies Betydning. Han erklærer selv (p. VIII), „at det vilde have været et Arbejde uden al Interesse, dersom han vilde have leveret Beviset for, at dette moderne Spøgelse kun er en Illusion, et Selvbedrag“. Spøgelser ere Fortidens Skygger, og de føre os derfor nødvendigviis hen til det Spørgsmaal: hvad var Spøggelfet engang, da det endnu var et Vasen af Kjød og Blod? Paa de speculative Theologer og Philosopher vil Feuerbach ikke spille sin Vandcuur. Thi ogsaa for Vandet gives der ulagelige Sygdomme. Hvad der saaledes fremfor Alt er incurabelt, det er (sfr. p. X) „die Venerie, die Lusteuche der modernen Frömmeler, Dichtler und Schöngeistler, welche so ehr- und schamlos sind, daß sie selbst auch die als Illusion erkannte Illusion in Schutz nehmen. An solche grundeitle, lustsüchtige Subjecte wendet sich auch nicht der pneumatische Wasserheilkünstler“. Saadanne fortjene ikke at modtage den hellige Vanddaab. Derimod vender han sig til den classiske o: anthropomorphistiske, gamle Christendom og viser, ved Hjælp af denne, at Theologiens Hemmelighed er Anthropologie. Hvad Theologien an sich var, nemlig Anthropologie, det er den nu ogsaa bleven für sich, idet det er kommet til Menneffehedens Bevidsthed, at Gud har en reen anthropomorphistisk Herkomst.

Da den Opgave, Feuerbach har sat sig, at eftervise Oprindelsen til de som Illusioner erkjendte religiøse Illusioner om en personlig Gud, en personlig Christus og en personlig Udødelighed, maa ansees for Consequensen af den saakaldte Neohegelianismes Philosopheren: faa ville vi i nogle Grundtræk gjøre Læserne bekjendte med Grundan-

Kuelßen og Methoden i dette interessante Værk, der har den Bestemmelse at ophæve Religionsphilosophien og hele den theologiske Videnskab ved at ophæve Theologiens Gjenstand. Det Giendommelige i den Taktik, hvorved Feuerbach efterviser de religiøse Illusioners Genesis, vil bedst belyses ved antithetisk at stilles imod den Genesis, disse christelige Ideer have ifølge den speculative Theologie og Religionsphilosophie.

Denne sidste erkjender, at det kun er Mennesket*), der staaer i Forhold til Gud eller har Religion; thi det er kun for Aanden, at Aanden er. Men den erkjender fremdeles, at Mennesket ei blot kan, men maa have Religion, fordi det, som tænkende, ei kan undgaae ved sit Tankeblik at opdage, hvorledes det hele naturlige og aandige Universum selv viser tilbage til sin evige Kilde, den absolute Aand.

Ogsaa Feuerbach erkjender, at det kun er Mennesket, der kan have Religion, fordi denne just beroer paa Menneskets væsenlige Forskjel fra Dyret. Og denne Forskjel angives dernæst saaledes, at Mennesket er Bevidsthed i strengere Betydning, eller hans egen „Gattung“, hans Væsenhed er ham Gjenstand. Religion bestemmes nu videre som „Bevidsthed om det Uendelige“. Men Bevidsthed om det Uendelige vilde Mennesket ikke kunne have, hvis det ikke selv var uendeligt; den religiøse Bevidstheds Bevidsthed om det Uendelige er saaledes intet Andet, end Bevidstheden om Bevidsthedens egen Uendelighed. Eller, i Bevidstheden

*) Cfr. Heg. Phil. d. Relig. II Th. p. 265: „die Natur tritt nur in dem Verhältniß zum Menschen, nicht für sich in das Verhältniß zu Gott, denn die Natur ist nicht Wissen, Gott ist der Geist, die Natur weiß nicht vom Geist.“

om det Uendelige er det kun det menneskelige Væsens Uendelighed, der er Gjenstand for Bevidstheden (Wesen d. Christenthums p. 3).

Det eiendommelige Forhold, der, efter Feuerbach, finder Sted imellem den religiøse Bevidsthed og dens Gjenstand, vil bestemtere erkjendes ved at kalde sig i Grindring Bevidsthedens Forhold til sin Gjenstand overhovedet.

I den af Feuerbach saa foragtede Speculation erkjendes det, at Jeget i sin Gjenstand — være sig Natur, andre Jeger eller Gud — speiler sig selv, at det begripende Tankesie i sin Biden af det absolute Object, Gud, gjenfinder sin egen logiske Natur, og saaledes i sin Biden af Gud har en Biden af sig selv. Men der tilkjendes Gud, saavel som Jegerne og Naturen, en i og for sig værende Objectivitet. Gud — siger Hegel — er ikke en phantastisk opdigtet Drømmegenstand. Den religiøse Forestillings Indhold, Gud, er ikke blot i mig, Subjectet, i min Forestillen og Biden, han er ogsaa i og for sig, han er den i og for sig værende Almindelighed, og ikke blot for mig værende; han er „uafhængig af mig“. Han er paa eengang selvstændig, og dog uadskillelig fra mig; der er i Religionen en Uadskillelighed af tvende fra hinanden Forskjellige (Phil. d. Relig. I. Th. p. 113).

Ogsaa Feuerbach erkjender, at Mennesket i sin Gjenstand bliver sig selv bevidst, at hans Bevidsthed om Gjenstanden er hans Selvbevidsthed (p. 7). Endog de fjerneste Gjenstande — saa hedder det — ere Aabenbaringer af det menneskelige Væsen, ogsaa Maanen, Solen og Stjernerne tilraabe Mennesket: *γυναι σαυτορ*. Diet, der skuer ind i Stjernehimlen, skuer i dette Lys ind i sit

eget Væsen; Diet er af himmelsk Natur. Naar en Gjenstand — den være, hvilken den vil — udøver en Magt over mig, er denne Gjenstandens Magt over mig mit eget Væsens Magt, og derfor er al Roes i Grunden Selbroes, al Beundring Selvbeundring. Hvilkesomhelst Væsensbestemmelser og Prædicater Jeget end sætter i Ikke-Jeget, saa sætter det dog stedse kun sig selv (p. 16.) Og da alle Bestemmelserne saaledes øses ud af Jegets eget Væsen, afbilder og gjenstændiggjør det i disse Bestemmelser stedse kun sig selv; Fornuftens Gjenstand er den sig selv gjenstændige Fornuft.

Læseren venter formodentligen, at Feuerbach lader Bevidsthedens Gjenstand (Ikke-Jeget), i Form af Natur, andre Jeger og Gud, vederfares den samme Ret; at han altsaa enten erklærer enhver Skikkelse af Ikke-Jeget for Jegets eget henobjectiverede Væsen, eller ogsaa anerkjender Guds is og for sig-værende Objectivitet, saavel som Jegernes og Naturens. Man venter, at naar den ydre, synlige Natur-Himmel — i hvilken Diet dog ogsaa speiler sig selv — forbliver som en objectiv Hvalving over Jorden, saa gaaer det ligesaa med Aandens usaudselige Tankehimmel. Dette er imidlertid ikke Tilfældet. Hvad der i Almindelighed, siger Feuerbach, gjælder om Subjectets Forhold til Objectet, det gjælder i Særdeleshed om Subjectets Forhold til de religiøse Gjenstande. I Forholdet til de sandfelige Gjenstande er Bevidstheden om Gjenstanden vel adskillelig fra Selvbevidstheden; men ved den religiøse Gjenstand falder Bevidstheden „umiddelbart“ sammen med Selvbevidstheden. „Den sandfelige Gjenstand er til udenfor Mennesket, den religiøse er i ham, den er hans allerintimeste

og nærmeste Gjenstand; Gud, siger Augustinus og Malebranche, er os nærmere, end vi ere os selv; han er engere forbunden med os, end Sjælen med Legemet: I Religionen gjælder derfor uden al Indskrænkning den Sætning: Subjectets Gjenstand er intet Andet, end selve Subjectets gjenstændige Væsen". Modsatningen af det Guddommelige og Menneffelige er en aldeles illusorisk, og den christelige Religions Gjenstand og Indhold et aldeles menneffeligt (19). Først skaber og former Menneffet Gud efter sit Billede (151), og dernæst skaber denne Gud atter Menneffet efter sit Billede; for Gud, der er Menneffets eget Product og Object, bliver Menneffet selv et Object, og, da alt Godt og Tilbedelsesværdigt af Menneffet er lagt over i Gud, afledes ogsaa alt Godt og Tilbedelsesværdigt igjeu fra Gud; fra ham, og ikke fra sig selv, faaer Menneffet Impulsen til det Gode. Gud er nemlig vel et reent antropomorphistisk Væsen, formet efter *μορφη των ανθρωπων*, men ikke efter Menneffets Billede, som det empirisk staaer og gaaer, men under en kritisk Dømmen og Adskillen imellem det Guddommelige og det Ikke-Guddommelige, det Tilbedelsesværdige og det Forkastelige, formes og dannes Gud (17). Saaledes bliver Gud sat som det fuldkomne, Menneffet selv som det ufuldkomne Væsen; Gud og Menneffe blive hinandens Extremer, Gud bliver Indbegrebet af alle Realiteter, Menneffet Indbegrebet af alle Ikke-Realiteter (37). Gud er Menneffets Væsen, luttret og befriet fra det individuelle Menneffes Stranker (20) —. Naar Theologien nærmere bestemmer sin bestemmelsesfulde Gjenstand gennem et Indbegreb af objective Bestemmelser (de saakaldte Egenstaber) i Gud, der, som det sande absolute Begreb, nødvendigen er concret og

ikke et abstract caput mortuum: saa deducerer Feuerbach derimod de Egenskaber, der tillægges den illusoriske Gjenstand, Gud, deraf, at Mennesket henobjectiverer sine egne væsenlige Fuldkommenheder. Hemmeligheden af Religionens Lære om Gud som Fornuft, Villie, Kjærlighed, Retfærdighed, Wiisdom, Godhed, Hellighed o. s. v., er derfor simpelt hen denne: Fornuft, Kjærlighed, Retfærdighed o. s. v. ere guddommelige. Religionens Sætning: „Gud er Kjærlighed“ lyder altsaa, omsat i Anthropologiens Sprog: „Kjærligheden er guddommelig“ o. s. v. Kjærligheden spiller i det Hele efter Feuerbach en stor Rolle i Religionen; den gjør Gud til Menneske, Mennesket til Gud. Forsaavidt nemlig Jeget kun henobjectiverer sit eget forstandige Væsen, har det kun den hensynsløse, affectløse Gud til Gjenstand for Bevidstheden. Men en Gud, der ikkun udtrykker Forstandens objective, metaphysiske Væsen og strenge Lov, kan endnu ikke tilfredsstille Gemyttet. Først derved, at Kjærligheden henobjectiveres i Gud, bliver Gud en Gud efter Gemyttets Duffe. Et opmærksomt Die vil uden tvivl være spændt paa at see, hvorledes Feuerbach kan komme ud af det med saadanne Bestemmelser i det guddommelige Væsen som Evighed, Alles tedsnærværelse, Almagt, hvorledes han vil fremstille disses Oprindelse. De nævnte Bestemmelser, der nødvendigen tilkomme Gud som All-Existensens uoprundue Prins, have efter Feuerbach ligeledes en reen anthropologisk Herkomst, idet de deduceres af Gemyttets Længsel efter at være befriet fra alle individuelle Skranke, og af Phantasieens Kraft til at have disse (45 og 292).

Ligesom vi i det Foregaaende have angivet Modsætningen imellem Gudsbegrebets Genesis ifølge den specula-

tive Theologies og den feuerbachske Anthropologies Lære, saaledes ville vi see den samme Modsætning repetere sig i Deductionen af Gudsbegrebets nærmere Bestemmelse som trinitariff.

Ifølge den speculative Theologie fremkommer det Problem, der søges løst i Triniteten, derved, at det bliver en Opgave for Tanken at fatte i Begrebet den absolute Aands concrete Genhed, den evige Selv- og Cirkelbevægelse, i hvilken den begriber sig selv som Det og Alt, som Begyndelse, Midte og Ende. Og for at lette Tankeblikket Synet paa Trinitetens stille Mystorium, har den speculative Theologie og Religionsphilosophie betjent sig af flere Analogier, hentede fra de kosmiske Forhold. Philosophien har — og vistnok med Rette — anseet dette for tilladeligt. Thi, naar Universum er Ideens Aabenbaring og Afglands, maa ogsaa Ideens typiske Bevægelse afspeile og afpræge sig i Alt. Naar Alt, hvad der i den endelige Verden er sandt, maa indeholde, om endog kun stykkeviis og paa endelig Maade, en Fremstilling af Ideen, saa maa ogsaa Alt kunne tjene Philosophien som Middell til at opklare og begribeliggjøre Ideens Dybder; Selvbevidstheden maa i den absolute Aand, som i ethvert Object, gjenfinde sine egne Bestemmelser.

Efter Feuerbach derimod faaer den religiøse Bevidstheds Gjenstand, den treenige Gud, en ganske anden Oprindelse. Den hele Hemmelighed — saa hedder det — ved Triniteten er løst, naar ifkun Mennesket, der af Religionen og Theologien betegnes som Aftryk, Billede, Lignelse, fattes som selve Sagen, som Urbilledet og Originalen. Thi Triniteten er fremkommen derved, at Mennesket har en Trang til at gjenstændiggjøre for sig Bevidstheden om sig, i sin

hele Totalitet. Den religiøse Bevidstheds Gjenstand, den treenige Selvbevidsthed, er saaledes for det Første intet Andet, end Selvbevidsthedens egen henobjectiverede Guddommelighed og Absolutthed (72). Men ved den blotte Henobjectivering af Selvbevidstheden, hvis Absolutthed uvilkaarligen maa paanøde sig Mennesket, kan Religionen ikke blive staaende. Selvbevidsthedens concrete Identitet, som udfyldt Eenhed af Jeg og Du, maa ogsaa gjenstændiggjøres. Gud som Fader vilde endnu kun være det rene anthropomorphismeløse Væsen, Menneskets verdenstomme Indre, sat som gjenstændigt Væsen (74). Faderen er intet Andet, end Tænknings hypostaserede Gensomhed, dens Kraft til at kunne abstrahere fra alle Andre og være alene med sig selv, henobjectiveret som et fra Mennesket forskjelligt, aparte Væsen. Men denne eensomme Gud kan ikke tilfredsstille det religiøse Menneske, der ikke blot har en Trang til at gjenstændiggjøre for sig Tankkraftens Lyst til Gensomhed, men ogsaa Hjertets og Kjærlighedens Lyst til Selskab. Idet Hjertets Trang til Selskab optages i det guddommelige Væsens stille Gensomhed, fremkommer Guds alter Ego, Sønnen, der kun er det menneskelige Hjerte, sat som et gjenstændigt guddommeligt Væsen. Men nu udtaler Religionen, som vi vide, enhver Sandhed forkeert og indirecte, idet den gør det sande Subject til Prædicat, og naar den derfor i Triniteten siger: „Gud er en social Leven, et Kjærlighedens og Venskabets Liv og Væsen, et *ζωον πολιτικόν*“, saa er den simple og naturlige Sandhed af Trinitetens overnaturlige Mysterium denne: det sociale og selskabelige Liv er et i Sandhed guddommeligt (76 og 397). Naar det fremdeles i Religionen med Hensyn til den anden

Subsistensform i Guddommen, *λογος*, hedder, at Ordet er Gud, skal Hemmeligheden deraf ikkun være den simple Sandhed, at Ordet er guddommeligt. Thi da Gud for det religiøse Menneſte er Indbegrebet af al Realitet, maa Religionen ogsaa blive ſig Ordets og Phantaſteus Magt bevidſt ſom en guddommelig Magt (96), og dette er ſkeet i Sønnen, der er Phantaſtens Afglands, Hjertets Indlingsbillede (90).

I Analogie med den ovenfor givne Deduction af Gudsbegrebet, deducerer Feuerbach fremdeles den religiøſe Bevidſtheds illuſoriſke Gjenſtand, Gudmenneſket, eller den i menneſkelig Geſtalt fremtrædende Gud.

Naar Religionsphilosophien (ſfr. Hegels Religionsph.) har erklæret Guds Menneſteblivelse for det ſværefte Punct i Religionen og for Speculationens egenlige Middelpunct, hvilket den ſøger at begribe ved at ſtøtte ſig til de vundne theologifke og anthropologiſke Erkjendelser: ſaa erklærer Feuerbach derimod Deductionen af Guds Menneſteblivelse for et ſig ſelv forſtaaende Punct i den religiøſe Bevidſtheds hele Bæv. Guds Menneſteblivelse ſiges at være en religiøs Slutning, der hviler paa meget begribelige Præmiſſer (51). Thi, da Menneſket iſorveien i Gud har gjenſtændiggjort og henobjectiveret ſit eget Væſen, apotheoferet ſig ſelv, ſaa ſkeer der intet Andet ved Incarnationen, end at den, der iſorveien var ſtegen op til Himlen, nu atter ſtiger ned fra Himlen. Derſom Menneſkets Guddblivelse ikke laae den religiøſe Bevidſthed i Ryggen, maatte rigtignok Guds Menneſteblivelse viſe ſig ſom en meget uventet og frappeerende Begivenhed. Men naar man kun betænker, at den religiøſe Bevidſthed ikke blot har henobjectiveret ſit abstract

metaphysiske Væsen som Gud Fader, men ogsaa „Kjærligheden“ og „Hjertet“ som Guds Søn, vil man ogsaa indsee, at den religiøse Bevidsthed i Sønnen maa have Incarnationens terminus a quo. Derfor hedder det ogsaa i Religionen og Kirkelæren, at Gud af „Kjærlighed“ er bleven Menneske; thi det er først som Kjærlighed at Gud sees som et fuldkommen anthropomorphistisk Væsen og en „dramatisk Person“. Og derfor erklærer Feuerbach videre, at idet den religiøse Bevidsthed i Incarnationen lader Gud fremtræde som et Menneske med Kjød og Blod, gjør den ham dog ikke til Andet, end hvad han allerede i sig var; thi Mennesket var allerede i Gud og selv gjort til Gud, førend Gud blev til Menneske. Dersom Mennesket ikke iforveien var optaget i Gud, dersom Gud ikke var en fuldkommen menneskelig Gud, vilde han ei heller bekymre sig om Mennesket og for dets Skyld blive Menneske. „Thi en Konge — saa hedder det p. 46 — hvem Undersaatternes Vel ikke ligger paa Hjerte, og som ikke allerede paa Thronen dvæler med sin Aand i Undersaatternes Hytter, ikke allerede er — som Folket udtrykker sig — en populair Mand, en saadan Konge vil ei heller legemlig stige ned fra sin Throne for at lykkeligjøre sine Undersaatter med sin personlige Nærværelse. Maa altsaa ikke allerede Undersaatten være stegen op til Kongen, førend Kongen stiger ned til Undersaatten?“

I Gudmennesket har den religiøse Bevidsthed — efter Feuerbach — i det Hele en Gjenstand, der er lavet efter Gemyttets Dnske. Det kjærlige Gemyts høieste Dnske og Triumph er at see sin elskede Gjenstand; Gud lader sig altsaa tilføne. — Gemyttet kræver, at Kjærligheden skal

documentere sig ved Lidelser, ja først i Christi Blod er Gemyttets Tørst efter en menneskelig deeltagende Gud stillet (194); Christus maa altsaa lide, og Anskuelsen af den lidende Gud er det menneskelige Hjertes høieste Bellyst. Men Religionens Sætning: „Gud er et lidende Hjerter“ indeholder, naar den omsættes til sin anthropologiske Form, iffun den simple Sandhed: „Hjertets Lidelser ere guddommelige“, og paa samme Maade omsættes nu ogsaa de øvrige Puncter i Christusbilledet til deres psykologiske og anthropologiske Betydning.

Efter at have ophævet den religiøse Bevidstheds Gjenstande, Gud og Christus, vender Feuerbach sig til Slutningen til det tredie Hovedpunct i Religionen: Troen paa en personlig Udødelighed. For at ophæve denne Tro, der ifølge Speculationen fremkommer som et immanent Postulat i den ethisk-teleologiske Verdensorden, maa den moderne Videnskab betjene sig af en Polemik, der i høi Grad er mærkelig, eftersom den derved kommer til at vende Vaabnene imod det Princip, hvorpaa den selv, som Autotheisme, er baseret. Christendommen har nemlig, ifølge Feuerbach (cfr. 203), „forgudet“ det menneskelige Individuum, og gjort den enkelte Subjectivitet og Selvbevidsthed til et absolut Bæsen; den har „overvurderet“ Individet (197) og af en fornem Delicatesse betragtet endog den fjerneste Sammenligning af Mennesket med Dyret for en ugudelig Krænkelser af den menneskelige Aands Majestæt (198); den har agtet Solen, Maanen og den hele Jord for Intet imod den menneskelige Sjæl, og den har endog i den Grad accentueret den enkelte Subjectivitets Dignitet, at den tilkjendte den en Magt og Uendelighed, som kun tilkomme

hele Slægten (201). Thi ubegrændset er kun Slægten, endeligt og begrændset er Individet (201). Men, da Følelsen af Sranken er en piinlig Følelse, befrier Individet sig fra denne Pine ved at tilkjende Subjectiviteten en Uendelighed og Allmagt, der kun kan tilkomme hele Slægten; Individet sætter en umiddelbar, forskjelsløs Genhed af sig selv og Slægten, eller — hvad der er det Samme — det anskuer Slægten, Indbegrebet af alle Realiteter, som et individuelt, personligt Væsen (202). Det karakteristiske Symbol paa denne Christendommens umiddelbare Identification af den individuelle Selvbevidsthed og Slægten er Kristus, de Christnes reale Gud. I Kristus anskues Subjectivitets Allmagt (197), han er Menneffeslægtens Urbillede, Indbegrebet af alle moralske og guddommelige Fuldkommenheder, det syndefrie Menneffe, Slægtmenneffet, men ikke anskuet som Slægtes Totalitet, men umiddelbart som Individ, som enkelt Selvbevidsthed.

Christendommen er saaledes den Religion, der indeholder Troen paa Menneffets Guddommelighed. Men naar den enkelte individuelle Selvbevidsthed (Enkeltheden)* først er hævet til en saadan Dignitet, er ogsaa Troen paa en personlig Udødelighed ifkun en „nødvendig og immanent Følge“ (228). Ja Troen paa en personlig Udødelighed og Troen paa en personlig Gud (228) er egentlig den ene og samme Tro. Thi naar jeg ikke troer paa Selvbevidsthedens Guddommelighed som uforgængelig Subjectivitet, troer jeg ei heller paa en guddommelig Selvbevidsthed, en guddommelig Personlighed (cfr. 230 og 232); hvo der uægter

*) Cfr. I Cap i denne Afhandling p. 45

Udødeligheden, nægter Gud*). Udskilleligheden af denne dobbelte Tro viser sig ogsaa i Religionens Slutning, Udødeligheds læren, der er at betragte som den religiøse Bevidstheds Testamente. Idet Selvbevidstheden erklærer det som sin sidste Villie, at den vil være udødelig, udtaler den kun her uforbeholdent, hvad den ellers fortier; thi her har den ikke Interesse for et fremmed Væsens (Guds) Existens, men for sin egen. Bevidstheden tager saaledes i den religiøse Kredses Slutning tilbage, hvad den i Begyndelsen gav fra sig og lagde over i Gud; den har kun stilt sig fra sig selv, for atter at komme tilbage til sig selv (242). Først henobjectiverer den sit eget Væsen som et guddommeligt udenfor sig; dernæst lader den — i Incarnationen — Mennesket, der var steget op til Himlen, atter stige ned fra Himlen; og endelig vil den i et tilkommende Liv selv være Gud, et Duffe, der i Religionen udtrykkes ved den Tro, at det salige Liv er i Eenhed med Gud (cfr. 229). Mennesket er saaledes Religionens Begyndelse, Midtpunkt og Ende.

I følgende Capitel vil det nærmere komme til Dmtale, paa hvilke noploste Modsigelser den fenerbachske Taktik beror. Snart tilkjender Fenerbach Selvbevidstheden Uendelighed og Guddommelighed (Autotheisme), for at kunne reducere Gud til dennes eget immanente Væsen, snart polemiserer han imod Selvbevidsthedens Dignitet, for at kunne destruere Christus og Udødeligheden. For vort nærværende

*) Læserne kunne her erindre sig Forholdet imellem Troen paa Udødeligheden og Troen paa Guds Personlighed i Jødedommen. Nagtet Troen paa den personlige Udødelighed egenlig mangler, er dog Troen paa den personlige Gud fast og urokket.

Diemed er det tilstræffeligt i Almindelighed at have angivet de Resultater, hvortil Feuerbachs Kritik af Christendommen leder ham.

Hvorledes Tilværelsen nu skal gestalte sig, naar den omformes efter den moderne Livsanskuelse, vil det, efter de her givne Grundtræk, ikke være vanskeligt at forudsæe. Man vil letteligen fatte, at Neohegelianismen ikke — saaledes som Hegel (sefr. Phil. d. Relig. II Th. 552) — kan sostenere Religionens evige Gyldighed saavel for de „Vidende som for de Ikke-Vidende“; den maa meget mere kræve Religionens Affjæffelse. Af den aandelige Verdens og Aandsphilosophiens 3de høieste Kredse, Kunst, Religion og Philosophie, der alle kunne kaldes Former af Cultus, maa Religionens Kreds udslættes. Thi det religiøse Liv gennemgaaer ikke blot en phænomenal Udvikling — hvad ogsaa er Tilfældet med Kunsten og Philosophien — men det religiøse Standpunct er selv phænomenalt, og dets høieste og sidste Udvikling er den at ophæve sig selv.

Denne Religionens og Kirkens Affjæffelse er ogsaa consequent bleven udtalt af den moderne Videnskabs litteraire Organ „deutsche Jahrbücher“, der i flere Artikler bekæmpede den contemplative Aands-Retning og derimod anbefalede en praktisk, hvis Problemer angaves at være følgende:

I. Kirken skal affjæffes og forvandles til Skoler, og der skal organiseres en virkelig, den hele Bøvel absorberende Folkeopdragelse;

II. Hermed skal Militairvæsenet fuldkommen sammensmeltes, og

III. Dette dannede og organiserede Folk skal regjere sig selv og haandhæve Justits i offentligt Liv og offentlig

Ret. (Dette offentlige sociale Liv skal formodenligt være den aabenbarede Sandhed af Triniteten.)

I den her antydede Anskuelse af Menneskeslægten som Universums høieste Autonomie og sidste Maal, for hvilket alt Andet er Middel, uden at Slægten igjen er Middel for Noget (Christus, den treenige Guds Selvaabenbaring), ere Feuerbach, Strauss og Michelet i det Væsentlige enige. Vi ville saaledes i det følgende Capitel fra denne Neohegelianismens Hovedanskuelse af Menneskeslægtens Myndighed tage Udgangspunctet for vor Betragtning.

Cap. III.

Den moderne Videnskab i Momentet af sin Fremtid, eller Atheismens Oplosning i og Aflosning af Theismen.

Naar Philosophien hæver Menneskeslægten til det Høidepunct, at den anerkjender den som den høieste og sidste Magt, der er Formaalet for Alt, uden selv igjen at være Middel for Noget, saa maa Slægtens Kategorie nærmere bestemmes, hvis Tanken skal være istand til enten at forfaste eller anerkjende Philosophiens relative Berettigelse til en slig Apotheose. Feuerbach erklærer vel denne Kategorie for ubegvem og siger, at den fører mange uadæqvate Forestillinger med sig; men han mener dog, at man ikke behøver at tage Hensyn til disse, eftersom de beroe paa en overfladisk Anskuelse af Slægtens „hemmelighedsfulde, ubegrebne Væsen“ (203). -- Men saaledes skyder han atter Manglen

og Ubestemtheden over paa det erkjendende Subject, istedetfor at han burde søge den i selve Kategorien.

Det maa nemlig være indlysende, at naar Tanken paa et vist Trin i den filosofisk-teleologiske Progress anerkjender Menneskeheden som det *telos*, for hvilket Naturen og Individerne ere Midler: saa kan der ved „Menneskeslægten“ ikke tænkes paa det Indbegreb af Menneskeeremplarer, i hvilke den Livstypus, vi kalde „Mennesket“, fremstiller sig. Ikke Indbegrebet af de menneskelige Individuer i Naturstanden, eller Menneskeslægten i sin umiddelbare Tilværen, er det, som Tanken kan apotheosere. Kun for det Aandens Rige og Frihedens System, der medieres igjennem det umiddelbare og naturlige Slægtslivs Negation, kan Tanken bøie sig som for en Gudegestalt. Men derfor maa ogsaa det ubestemtere Udtryk „Menneskeslægten“, i hvilket den høiere, aandelige Gehalt, hvorved Menneskeheden adskiller sig fra Dyreslægten, ikke directe kan komme til Orde, hellere ombyttes med: „Aandernes Rige“, „Frihedens og Personlighedens System“. Thi først dette Udtryk viser os directe, at vi have sat Naturen og de naturlige Villier som tjenende Magter for Idcens Bud og erkjendt dem som teleologiske Midler i en sædelig Verdensorden.

Naar Menneskeslægten tages i den her angivne Betydning som et i sig organiseret Fornuftens og Frihedens sædelige Rige, maa ogsaa Enhver, der betragter Universum under en teleologisk Synsvinkel og anerkjender Philosopheringens teleologisk-progressive Gang, indrømme den Sætning, at Menneskeheden er det høiere *telos*, til hvis Realisation Naturen saavelsom Individerne og Ratio-

nerne ere Midler. Men dersom Erkjendelsen af denne Sætning virkelig er vunden ved en objectiv Dialektik og med klar Bevidsthed om Betydningen af et ved en teleologisk Progress vundet Resultat, saa er det ogsaa umuligt at blive staaende ved den central- og subjectløse Menneskeslægt som den philosophiske Søgens sidste Maal. Thi ifølge et philosophisk Resultats Betydning, vilde dermed egenligen være udtalt, at den subjectløse Menneskeslægt er det sande Umiddelbare og Al-Existensens skabende Grund, den høieste autonomiske Magt, der sætter Naturens hele Rige som Midler og Momenter for sit eget absolute Liv. Men en saadan autotheistisk Bevidsthed kan Menneskeslægten, eller rettere de flere Jeger, efterdi Slægten kun i disse har Bevidsthed om sig, ikke soutenere; om ikke af nogen anden Grund, saa allerede af den, at Jegerne ere flere, og paa Jordens Overflade constituere en polytheistisk Gudetreds, der har Naturgrunden og tidligere Jeger som en theologisk Forudsætning og er medieret ved disse, istedetfor selv forud at have sat dem som teleologiske Midler og Momenter for sit eget Liv. Paa dette jordiske Olymps absolute Forudsætningsløshed og Skabermagt over Naturen gjør Feuerbach heller ikke Paastand. Men naar han alligevel anerkjender Menneskeslægten som Universums høieste Autonomie og eneste sande Guddom (202), af hvilken den religiøse Bevidstheds personlige Skaber kun er en Refler og Afglans, der fremkommer derved, at den upersonlige Slægts Væsen henobjectiveres som et personligt: saa indvikler hans Atheisme sig ogsaa i uopløste og uopløselige Modsigelser. Disse skulle vi successivt fremdrage for Betragterens Blik: (1) Istedetfor at den enkelte religiøse Bevidsthed, der

har Gud som Gjenstand, efter Feuerbach's Tendens egenlige skulde omsættes til autotheistisk Selvbevidsthed, og det religiøse Object derved affattes som Gjenstand for Bevidstheden, bliver den ene religiøse Gjenstand, den personlige Skaber, ved Slægtapotheosen blot ombyttet med en anden religiøs Gjenstand, den hellige Slægt; dennes offentlige sociale Leven er den aabenbare Sandhed af Trinitetens Mystorium. Et upersonligt Almindeligt, Slægten, bliver af Feuerbach sat som Gud og personificeret.

h) Istedetsfor at conservere Slægten som Guddom, slaaer Feuerbachianismen, der ikke kan souteuere Slægtens absolute Forudsætningsløshed, om til at sorgende det hellige Band (Hydrologien).

a. Man vil fra det foregaaende Capitel erindre, at Feuerbach's Formaal kan karakteriseres som en Bestræbelse efter at trække det religiøse Object ind i Jeget selv. Derfor introducerer dette Standpunct sig ogsaa ved en Betragtning af Selvbevidsthedens Forhold til sit Object og ved en nærmere Angivelse af den menneskelige Aands uendelige Værdighed og Majestæt. Efter Forudskikkelsen af disse og andre almindelige Preparationslinier, bliver det religiøse Object successtvt detraheret fra den saakaldte religiøse Phantasies Himmel og neddraget i Selvbevidsthedens eget Indre. Under den efterhaanden fremadffridende Gang, hvorved denne Reduction foretages, og Dualismen imellem Jeget og det religiøse Ikke-Jeg skal hæves, medgives Læseren den orienterende Regel, at det religiøse Jeg ved Productionen af sin Gjenstand stedse har gjort det sande Subject til Prædicat; og naar det derfor i Religionen til Exempel hedder, at Gud er et selvbevidst, personligt

og uendeligt Væsen, saa maa, efter hiin Regel, Sandheden heraf være den, at Selvbevidstheden (Personligheden) selv er guddommelig og uendelig. Ja det siges endog udtrykkeligt saavel i det Parti, der esterviser Trinitetens Genesis, som ogsaa p. 18, at „Bevidstheden om Gud er Menneskets Selvbevidsthed, at Erkjendelsen af Gud er Menneskets Selverkjendelse.“ Og for ret skarpt at betegne Autotheismens Charakter tilføies i Noten: paa den naturlige Forufts (Feuerbachs) Standpunct gjælder som overste Grundsætning: „Menneskets Biden af Gud er Menneskets Biden af sig selv.“ Mere utvetydigt kan Autotheismen og den religiøse Bevidstheds Omsættelse til Selvbevidsthed ikke udtales, og det maa derfor i høi Grad overraske, at Feuerbach pludseligen slaaer om og, istedetfor en Forgudelse af den selvbevidste Individualitet og Personlighed, sætter en Apotheose af den upersonlige, videns- og villieløse Slægt. Gjælder det virkelig uden „al Indskrænkning,“ at Religionen stedsse har gjort det sande Subject til Prædicat, saa maa ogsaa Sandheden af Religionens Sætning: „Gud er et personligt, selvbevidst Væsen“ være denne: Personligheden, Selvbevidstheden er selv Gud. Det Omslag hos Feuerbach, hvorved den enkelte Personlighed nedstyrtes fra sin Guddoms Throne og viger Pladsen for den upersonlige Slægt, vilde ogsaa være aldeles uforklarligt, hvis det ikke skete paa et Punkt i Feuerbachs Værk, hvor Selvbevidsthedens Guddommelighed er voret ham over Hovedet og, consequent fastholdt, vilde medføre Dogmet om Selvbevidsthedens „Gudmenneskelighed“ og evige uforgængelige Liv. For at undgaae disse Dogmer maa den selvbevidste Individualitet detraheres, og den skjæffe Kritiker,

der er ufortrøden, naar han blot kan naae sit Maal, Christendommens fuldkomne Destruction, tager ikke i Betænkning at fuldbyrde Nederlaget paa sin Modstander ved et fleersidigt Nederlag paa sig selv. Saaledes iværksættes da hiin i Capitel 2 omtalte Polemik imod Christendommen, der har forgudet (!) det menneskelige Individuum og tilfjendt Enkeltheden en Værdighed og Guddommelighed, som kun kan tilkomme hele Slægten, 3: „alle Mennesker tilfammen.“ Slægten bliver nu det store Idolum, til hvis ethiske Udtafæring de enkelte Jeger efter Gvne kun levere tarvelige moralske Bidrag, medens Idolet selv overøses baade med helligt Vand og Hellighedens og Fuldkommenhedens Prædicater. De nærmere Træk af den ethiske Fuldkommenhed, der tilkjendes den upersonlige Slægt, men frakjendes den enkelte Personlighed selv, opspare vi for det Parti i vor Afhandling, hvor Feuerbachs „Oscillation imellem den menneskelige Selvbevidstheds Forgudelse og dens yderste Nedværdigelse“ finder sin Behandling som saadan. Her indskrænke vi os til at estervise, at det feuerbachske Foretagende — forsaavidt som dette egenligen vilde affkaffe Jegets religiøse Object og omsætte den religiøse Bevidsthed til Selvbevidsthed — aldeles er mislykket; thi Jeget faaer endog ad tvende Veie en Gjenstand for religiøs Betragtning, istedetfor at blive den religiøse Gjenstand uden for sig aldeles qvit.

Den første af de guddommelige Gestalter, hvis Helighed og Fuldkommenhed Jeget opfordres til at beundre, er „Slægten;“ og det endog i samme Nu, som Feuerbach fixerer Forskjellen imellem Jeget, som endeligt, og Slægten, som uendelig, og saaledes eo ipso efter sine egne Prin-

ciper gjør det umuligt for hiint at beundre denne. Til al Lykke kan imidlertid den Afgud, hvis ethiske Fuldkommenhed det enkelte Jeg andagtsfuldt skal betragte, uden Haab om Identitet, affkaffes ved selv samme Tankebevægelse, som Jegets første religiøse Gjenstand, den absolute Aand. Ved Anvendelse af Feuerbachs egen mod den christelige Gud brugte Taktik vil den Tankebevægelse, hvorved Jegets nye religiøse Gjenstand, „Slægten,“ kan affkaffes som Gjenstand for Bevidstheden, og denne ligeledes omfattes til Selvbevidsthed, simpelthen være følgende: Slægten, som alle de guddommelige Fuldkommenheder og Pradicater tillægges, har ikke selv, efterdi den er upersonlig og subjectløs, nogen Viden af sin egen Guddommelighed og Majestæt; denne Viden falder kun i det enkelte Jegs Die, der betragter Slægten og udsiger om den, at den er guddommelig og uendelig. Men Bevidsthed om Slægtens Guddommelighed og Uendelighed vilde det enkelte Jeg ikke have, hvis det ikke selv var guddommeligt og uendeligt; i Jegets Bevidsthed om Slægtens Guddommelighed og Uendelighed er det følgerigen ifkun det enkelte Jegs egen Guddommelighed og Uendelighed, der er Gjenstand for Bevidstheden og hensat som et udenfor værende Object. Den religiøse Gjenstand er ikke udenfor mig, men i mig; Slægten, som uendelig, guddommelig og dermed religiøs Gjenstand, er følgerigen ifkun i Jeget selv.

Ja, ifølge det af Feuerbach eensidigen fastholdte Forhold imellem Selvbevidstheden og dens Object, vilde det endogsaa være consequent, at Feuerbach affkaffede Naturens Objectivitet og Gjenstandighed, og satte sig paa en gennemført subjectiv Idealismes Standpunct, der

erklærede: præter me nihil. I det Mindste er det en undgaaelig Conseqvens med Hensyn til det „hellige,“ uoprundne og dermed religiøse Band. Thi som religiøs Gjenstand kan dette ikke — ifølge Feuerbachs egen Lære om den religiøse Gjenstands immanente Forhold til Bevidstheden — være udenfor ham, men i ham; en Immanens, for hvilken ogsaa meer end eet Sted i Feuerbachs iøvrigt talentsfulde Værk aflægger et fuldgyldigt Vidnesbyrd.

(En opmærksom Læser vil lettelligen være bleven vaer, at nærværende Afhandlings Forfatter gaaer endnu videre, end de Radicaleste iblandt de Radicale. Strauss gik ud over Michelet, Feuerbach ud over Strauss; men Forfatteren til denne Afhandling gaaer endnu videre. Thi Feuerbachs Atheisme er altfor konservativ. Feuerbach affkaffer vel Christendommens Gud, og er forsaavidt atheistiff; men idet han ikke vover at gaae til den yderste Conseqvens og endnu sætter et Andet (Slægten og det hellige Band) end sig selv paa Guddommens Throne, saa er han „so ehr- und schamlos, daß er selbst auch die (nemlig den religiøse Gjenstand) als Illusion erkannte Illusion in Schutz nehmen.“ Til et saa „grundeitles und lustfächtiges Subject,“ som en Feuerbachianer, vender Forfatteren sig derfor ingenlunde, naar han i denne Afhandling endog gaaer saa vidt, at han gaaer videre end selve Atheismen og fuldbyrder dennes Oplosning i og Aflosning af Theismen).

Vi have i det Foregaaende seet, at Feuerbach, istedetfor den tenderede Apotheose af Selvet, apotheoserer og personificerer den selvløse og upersonlige Slægt. Men endnu ad en anden Vej, og det ligeledes ved Anvendelsen

af Feuerbachs egne Vaaben, kunde man tvinge ham til at opgive denne hans nye Guddom. Feuerbach siger nemlig selv, at „Prædicatet er Subjectets Sandhed,“ at Prædicatets Negation er en Negation af selve Subjectet, efterdi det først i Prædicatet udtales, hvad Subjectet er. Men naar han nu selv sætter Fuldkommenhed og Hellighed i Villie, i Tanke og i Hjerter — Prædicater, der nødvendigen kræve Selvet til deres Subject — som Prædicater til den selv-, viden- og villieløse Slægt, saa ere Personlighedens Prædicater dermed brugte om det Upersonlige. Hvis Prædicaterne derfor med Sandhed skulde fastholdes, maa det Upersonlige hæves til Personlighed, og denne sættes som Prædicaternes sande Subject; eller ogsaa maa man — med Fornægtelsen af Personligheden og Positionen af det Upersonlige — tillige fornægte Personlighedens Prædicater.

Det er imidlertid ufornødent ved flere Bendinger at forlokke Feuerbach til Affald fra hans nye Guddom, Slægten. Til Afguderie og Træfald er han meer end bøielig nok. Beviset derfor skal leveres under b, hvor det vil vise sig, 1) at Feuerbach indirecte selv falder af fra den af ham statuerede Genesis af Gudsiden, som noget Objectivt og Gjenstændigt for Bevidstheden; 2) at han falder af fra Slægtens Guddommelighed og, istedetfor at conservere samme, slaar om til en Apotheose af det hellige Band.

b. 1) Ifølge den af Feuerbach antagne Genesis af Gudsiden, som Gjenstand for Bevidstheden, skal den kun hidrøre derfra, at den menneskelige Bevidsthed i Religionen har henobjectiveret og gjenstændiggjort for sig sit eget Væsen, befriet fra de individuelle Skranker. Efter-

feer man imidlertid nærmere de forskjellige Sider i den feuerbachske Verdensanskuelse, da vil man finde, at hans egen Philosophie factisk opgiver den antagne Oprindelse til Gudsideaen og selv indirecte angiver den sande, objective Genesis. Thi den feuerbachske Selvbevidsthed frider ikke frem til den yderste Conseqvens af en subjectiv Idealisme. Den anerkjender andre Selvbevidstheders Objectivitet, arrogerer sig ikke absolut Forudsætningsløshed, ophæver kun Himlen over sig, ikke Jorden og Jegerne under sig. Og idet Slægtens enkelte Jeger saaledes flaae over fra at være de absolut forudsætningsløse og Alt forud sættende til selv at være satte, søge de nu under en Regres den Forudsætning og Begrundelse, de opgave at søge under en philosophisk-teleologisk Progres. Men herved er Gudsideaens objective Genesis anviist. Ved at søge Slægtens objective Begrundelse gjør den feuerbachske Atheisme det første Skridt til sin Selvopløsning; ja ved at statuere Bandet som det, af hvilket Alt fremgaaer, og til hvilket Alt igjen gaaer tilbage, ere Slægtapothosen og Atheismen allerede opgivne, og denne sidste vendt tilbage til Theismen, men rigtignok en Theisme, i hvilken Bandet selv er Gud. Jeg siger „Gud;“ thi hvad der erklæres for Christensens absolute Prius, maa nødvendig og saa erklæres for Gud. Tilkommer der ikke Guddommen Andet, saa tilkommer der den i det Mindste det, at være Christensens primitive Kilde, af hvilken Alt fremgaaer, og til hvilken Alt igjen gaaer tilbage. At denne Kilde, denne Væren i det ene Tilfælde (Feuerbach) bestemmes som Band, i det andet Tilfælde (Christendommen) som selvbevidst Væren, som Fornuft og Aand, der i uendelig Idealitet er over Bandet, vedrører ikke Gudsideaens

Objectivitet og Væren i og for sig, men kun denne Værens nærmere Bestemmelser. I begge Tilfælde staaer det fast, at den substantielle, guddommelige Væren fremkommer som Bevidsthedens religiøse Object derved, at Bevidstheden ikke kan soutenere absolut Forudsætningsløshed, men maa søge sin egen og Universums evige Grund. Naar Gudsideaens Objectivitet sees at fremkomme ad den her angivne Wei, bliver det ogsaa tilfulde forklarligt, at ei blot ethiske Bestemmelser (Retfærdighed, Kjærlighed o. s. v.), men ogsaa de tidligere omtalte Egenstaber (Ewighed, Allestedsnærværelse, Almagt) sættes i det guddommelige Object. At den religiøse Laufe sætter disse Bestemmelser i Guddommen, er kun begribeligt ved den Erkjendelse, at den menneskelige Aand ikke kan soutenere absolut Forudsætningsløshed og finder sin sidste Begrundelse i den i Alt værende evige Magt.

At Feuerbach nødsages til at søge Slægtens og den hele teleologiske Tilværelses Begrundelse og Udspring, hvilket han finder i det hellige Band, indeholder kun det første Moment til Atheismens Selvnegation. Det næste Moment — at Begyndelsen for den teleologiske Tilværelse i Sandhed kun kan tænkes som sig vidende og villende teleologisk Birken, som absolut Aand, der i uendelig Frihed og Idealitet er over Bandet — kan kun fremgaae af den antagne Forudsætnings (Bandets) Utilstrækkelighed til at være Kilde og absolut Begyndepunct for det teleologiske Universum. Den nærmeste Gjenstand for vor Betragtning bliver saaledes: (α) den feuerbachske Hydrologie, og (β) de Fordringer, Tanken maa gjøre til en objectiv, i eminent Betydning absolut Begyndelse.

2) Det er let begribeligt, at Feuerbach factist maa opgive Slægten som absolut Guddom, efterdi han ikke kan sotentenere dens fuldkomne Forudsætningsløshed, men maa se sig om efter dens og den hele existentielle Verdens evige Udspring. Hvorledes ikke blot Feuerbach, men ogsaa Strauss og Michelet (der alle 3 apoteosere Slægten, og dog søge dens Forudsætning) ved at opgive Ideens ideelle Urdelen, gennem hvilken Skabelsesurdelingen medieres, komme til deres forskjelligt fremsatte Theorier om Tingenes Tilblivelse, kan foreløbigt anskueliggjøres ved følgende Tankegang: De nuværende Selvbevidstheder ere satte gennem Mediet af foregaaende, disse igjen gennem Mediet af foregaaende, og saaledes regressivt, indtil Tanken standser ved een eller flere Selvbevidstheder, der ikke ere fremkomne gennem Mediet af foregaaende. Naar Universum nu ikke maa tænkes sat ved Ideens evige Beslutning, saa maae hine primitive Selvbevidstheder enten umiddelbart være til i Kraft af sig selv, eller ogsaa i Kraft af Naturen. Den sidste Anskuelse (Feuerbach og Strauss) sætter en Slags theogonisk Udvikling paa Naturgrundens Basis, en Theogonie istedetfor Creationslæren; consequent gennemført maatte den første Anskuelse derimod ende i en Flerhed af uskabte Monader (Michelet). Gjennem alle 3 her kun løst angivne Theoriers Selvopløsning (p. 85 flg.) vil Tanken under forskjellige Bendinger dreie af imod den christelige Theismes Guds Idee, i hvilken den ene kan finde Hvile.

Den feuerbachske Hydrologie.

En concret Gjennemførelse af Vandtheorien, i hvilken Vandet — naar det først er anerkjendt som det evige

Prius — consequent maatte bestemmes som Guddoms-
Magt*), har Feuerbach hidtil forsmaaet at give. Men
han erklærer dog (p. IX) uforbeholdent, at Formaalet for
hans philosophiske Stræben er „at gjenindsætte den gamle,
eensfoldige ioniske Hydrologie paa den speculative Philoso-
phies, in specie Religionsphilosophiens, Gebeet.“ Hvor
alvorligt han mener det med denne Erklæring, vil fremgaae
af en Parallelisme imellem ham og Thales, saaledes som
dennes Lære er fremstillet i Aristoteles's Metaphysik.

Blandt de Philosopher — siger Aristoteles — der
sætte et materielt Princip for alle Ting, sætter Thales
Bandet (*ἕρμα*) som det egenlige *ἰπποκρίνον* eller Grund-
lag for Alt, og alle særskilte Tilværelses-Momenter betragtes
nu som en kvantitativ Fortyndelse eller Fortykkelse af
Bandet. Fortyndet Vand er Luft, fortyndet Luft
Æther, fortykket Vand Dynd o. s. v. At Bandet maatte
være alle Tings Princip, antager Thales, fordi alle Sæd-
arter have en fugtig Natur, fordi al Næring er fugtig, og
Barmen, hvorved Livet bestaaer, udvikler sig af det Fugtige.

Som Feuerbach (p. IX) er Bandet ligeledes Prin-
cipet for Alt. Thi Bandet er ikke blot „et fysisk Avslings-
og Nærings-Middel, det er ogsaa et meget probat fysisk
og optisk Remedium. Koldt Vand gjør klare Dine.
Bandet drager os med en uudsigelig Reiz ned til sig i
Naturens Dybder, men det tilbagespeiler ogsaa Mennesket
hans eget Billede. Bandet er Selvbewidsthedens Afbillede,
det menneskelige Dies Afbillede, Bandet er Menneskets
naturlige Speil. I Bandet affægger Mennesket uden Sky
alle mystiske Tilfløringer; til Bandet betroer han sig i sin

*) Heilig sei uns das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig
das Wasser! Amen.“ Wesen d. Christenthums p. 380.

sande, sin nøgne Gestalt; i Vandet forsvinde alle supra-naturalistiske Illustoner“.

Af disse feuerbachske Uttringer, der vel ikke ere videre udførte, end de her ere meddeelte, synes det dog tydeligen nok at fremgaae, at der ved Vandet, som Universums primitive hellige Grund, skal tænkes paa det os bekjendte Naturelement. Det empiriske, men hellige Vand skal anerkjendes som Universums evige, uoprundne, sig selv begrundende Princip og Forudsætning, som det sande Umiddelbare, det Ikke-Satte, men Alt ud af sig Sættende. Vandet har ikke hos Feuerbach sin Begrundelse i den objective Logos. Om den fra den moderne Panlogisme saa berygtede logiske Idee er der overhovedet hos ham slet ikke Tale. Det hedder ikke: „i Begyndelsen var Logos, den objective Fornuft og skabende Tanke“; men: „i Begyndelsen var Vandet“. Vandet svæver ikke i uendelig Frihed og Idealitet som det teleologisk-organiserende Princip over Vandene, men dukker op af Vandet, som Venus eller Aphrodite af Havets Skum. I det Vandet er Udviklingens Princip, men Vandens Magter, de æsthetiske, ethiske og intelligente Magter, ere Udviklingens Resultat, saa kan man sige om Feuerbachs Princip, hvad Aristoteles siger om Thales, at der er en Parallel imellem hans Lære og dem, der ud af Okeanos og Tethys udlede Alt. Naar den feuerbachske Lære om Vandet gjennemføres, ender den i en Verdensanskuelse, der i Historien forlængst er forsvunden. Men, da Feuerbach selv mener, at Historien har leveret den bedste Kritik over Christendommen og tilstrækkeligen viist, at den har overlevet sig selv, saa har han ogsaa, ved at anerkjende Historien som Tribunal, eo ipso fældet Dommen over sin egen Livs-

anffuelse, der i philosophisk Henseende kræver, at det 19de Aarhundredes Philosophie skal vende tilbage til Thales, og i religiøs Henseende kan henføres til Tidspunctet forend den store græske Gudetrig, eller til en Tilbedelse af titaniske Naturmagter. Thi al Religion beroer derpaa, at Selvbevidstheden ikke er forudsætningsløs, og al Cultus gaaer ud paa, at Selvbevidstheden actualiserer Identiteten med sin og Universums evige Grund. Er Forudsætningen altsaa en Naturmagt, er Bandet Selvbevidsthedens Afbillede, drager Bandet os med en magisk Reiz ned til sig i Naturens Dybder, saa bliver (efter den feuerbachske Theorie om Bandet) Selvbevidsthedens Indvielse til den treenige Gud ved Vanddaaben en Indvielse til Bandet selv*), saa maa det nye Menneske afføres, og det gamle Menneske isøres, saa

*) „Das Wasser der Taufe ist der Religion nur das Mittel, durch welches sich der heilige Geist dem Menschen mittheilt... Eine wahre Bedeutung geben wir der Taufe nur dadurch, daß wir sie betrachten als ein Zeichen von der Bedeutung des Wassers selbst. Die Taufe soll uns darstellen die wunderbare, aber natürliche Wirkung des Wassers auf den Menschen. Das Wasser hat in der That nicht nur physische, sondern eben deswegen auch moralische und intellektuelle Wirkungen auf den Menschen... Das Wasserbad ist gleichsam ein chemischer Proceß, in welchem sich unsre Ichheit in dem obiectiven Wesen der Natur auflöst... Das Wasser ist das einfachste Gnaden- oder Arzneimittel gegen die Krankheiten der Seele, wie des Leibes... Das Wasser erinnert uns an unsern Ursprung aus der Natur, welchen wir mit den Pflanzen und Thieren gemein haben. In der Wassertaufe beugen wir uns unter die Macht der reinen Naturkraft; das Wasser ist der Stoff der natürlichen Gleichheit und Freiheit, der Spiegel des goldnen Zeitalters... Ein vernünftiges, ehrwürdiges Institut ist die Taufe, wenn in ihr die moralische und physische Heilkraft des Wassers, der Natur überhaupt versinnlicht und geheiligt wird.“ (Feuerb. Wesen d. Christenthums p. 376 fgg.)

maa Forsagelse af Naturligheden forvandles til en Forsagelse af Aanden. Thi, naar Vandet, og ikke den treenige Gud, var det evige Prins, vilde en Cultus i Aanden aldrig kunne blive en Cultus i Aand og i Sandhed, hvilken sidste maatte søges i Naturligheden. Da al Cultus har til Formaal, at den satte, endelige Aand opgiver og affirmerer sig selv igjennem Affirmationen af Livets evige Grund, vilde, efter den feuerbachske Lære om Naturgrunden, en Cultus, der blev udført under den uafbrudte Ophævelse og Negation af Naturligheden, blive en uafbrudt Gudsfor nægtelse. Vel er det uu saa langt fra, at Feuerbach kræver Kjødets Gjenindsættelse i sine Rettigheder, at han meget mere prædiker en moralsk Atheisme; men naar Villien skal gjøre Alvor af at ophæve Naturligheden i Form af Praxis, maa Tanken ogsaa gjøre Alvor af at ophæve den i Form af Theorie.

At den af Feuerbach krævede Gjenindsættelse af den ældgamle Hydrologie paa Religionsphilosophiens Gebeet er en fuldstændig philosophisk Fallit og en Absurditet, det neppe er Umagen værd at opholde sig ved, maa allerede være indlysende for den, der endog kun flygtigen sammenstiller i Tanken Naturprocessens substantielle Princip (Vodog) med det, der factisk har givet sig som Resultat: det naturlige og aaudige Universums teleologiske Fornuftsystem, et System, i hvilket der fremtræder ikke blot quantitative Fortyndelser og Fortykkelser af Vandet, men ogsaa Eksistenser, der i teleologisk Dignitet ere kvalitativt forskjellige. At det Bevægende, det Forandrende, det Teleologiske aldeles mangler det materielle Vand som saadant, og at dette Princip ikke er tilstrækkeligt til at begribeliggjøre os den ei blot sandfælsige og

materielle, men ogsaa usandselige og immaterielle Verden, derpaa har — i som bekendt — allerede Aristoteles ved sin Fremstilling af Thales gjort opmærksom. Men denne Vandets Utilstræffelighed til at være et teleologisk Universums evige Kilde og afslulte Begyndepunct, maa dog her nærmere betragtes, skøndt det egentligen er upassende at opholde Læseren ved Reflexioner over saa isinesaldende Nonsens.

Det er bekendt, at man i sin Tid (Lavoisier) experimenterede med hiint materielle Princip og forsøgte, om der ikke ud af Vandet vilde opstaae Jord o. s. v. Experimenterne ledede imidlertid ikke til det attraaede Resultat, og vi ere derfor berettigede til at paastaae, at alle Ting's Tilblivelse af Vandet maa være et fuldkomment Mystorium for Vandphilosophien selv. Ved at opgive det christelige eller Aandens Mystorium sætter den kun Vandmysteriet i dets Sted, en Omstændighed, der, i og for sig betragtet, allerede er en ubehagelig Forlegenhed for den Mysteries benægtende atheistiske Philosophie. Men i en endnu større Forlegenhed kunde man sætte denne, dersom man fik den Caprice, at erklære til Exempel Ilden eller Luften for Universums primitive Kilde, og med Anaximenes lære, at Alt — endog selve Feuerbach's Vandtheorie — fremgaaer af Luften og opløser sig i Luften. Thi hvorledes vilde Feuerbach vel være istand til at fontenere den Paastand, at Vandet — og ikke Luften — er det evige Prins. Men sæt endog, at Vandet, under Forudsætning af et materialistisk Princip, maatte fattes som det, af hvilket Alt gaaer frem og til hvilket Alt igjen gaaer tilbage: saa kunde en decideret Materialisme ei engang gennemføre og begrunde sig, uden eo ipso at ophæve sig selv og flaae over i Idealisme. Thi dersom man for-

søgte at hæve Dualismen imellem det Ideelle og det Materielle ved at gjøre det materielle Band til det Alt ud af sig Løsladende og Alt i sig Tilbagetagenbr, saa maatte alt-
saa den ideelle Verden fattes som det i Materien immanente, negative Punct og Mediationsmomentet for det Materielles Selvaffirmation; det maatte fattes som den Selvnegation, hvilken Materien udvikler af sig, før gjennem dette sit løsladte Andet at slutte sig sammen med sig selv. Men hermed dukker allerede, om endog kun i ubestemt Skikkelse, Tanken om teleologisk Proces og Virken som det Overgribende frem af Bandet, og, naar den teleologiske Virken nærmere gjennemtænkes, ville vi føres til det Tankesynd, at Aanden, der „svævede over Bandene“, gjennem Bandets dialektiske Bølge springer frem som det teleologiske Universums evige Staber, eller, bestemtere, at det teleologiske Universums absolute Begyndepunct kun kan tænkes som selvevidst teleologisk Virken \circ : som absolut Fornuftvillie.

Den teleologiske Eksistens maa nødvendigvis tænkes som den Tilværelse, der er fremgaaen af den teleologiske Urgrund. Men sees Urgrunden først af Tanken som en teleologisk, maa den eo ipso sees som meer end teleologisk, det vil sige: den maa sees som Urvillie, der er Teleologiens Sandhed og som saadan ikke har den teleologiske Virken udenfor sig, men i sig som ophævet. Thi Tanken „teleologisk Proces“ er behæftet med den Modsigelse, at den er en saadan Virken, i hvilken det, som endnu ikke er opnaaet, men først skal (*τελος*) opnaaes, selv maa være Aarsag til den Virken, hvorved det opnaaes; en saadan Virken, i hvilken Resultatet evigt forudsætter sig selv, og ikkun det allerede Virkelige bliver virkeligt. Men denne Modsigelse

i Teleologien, at *telos*, for at naaes, allerede forud maa være naaet, Resultatet, for at sættes, allerede maa være sat, finder kun sin høiere Sandhed og Løsning i Villiens Virken. Med Villien er det just Tilfældet, at det, der skal resultere og blive virkeligt, baade er virkeligt og ikke virkeligt. Thi i Villiens Beslutning har Resultatet (*telos*) Præxistens og er allerede sat, men med den udtryffelige Bestemmelse, at det tillige realiter skal sættes. Villien er saaledes Teleologiens Sandhed og har denne i sig som opbevaret; den er det eneste i Sandhed energiske Princip i den teleologiske *ἐνεργεια*. Hævet til Villie, overrastes den teleologiske Virken ikke af sit Resultat; thi den absolute Villies Virken er en Virken af den til Selvgjennemsigthed opløstede absolute Teleologie, den sig vidende og sig i sig kredsende teleologiske Cirkellinie, der, under al sin Bevægelse og Overgang i Andet, gennem dette, som terminus medius (Middel), kun slutter sig sammen med sig selv. At den absolute Villie er den „levende Gud“, Proces, teleologisk Virken, og i sin Virken kun gaaer sammen med sig (concludere, conclusio), ligger i Villiens logiske Herkomst af Slutningen og Teleologien. Just som Villie maa den absolute Idee skabe eller teleologisk virke saaledes, at den gennem Skabelsesurdelingens skarpe Extremer gaaer sammen med sig; dens frie Beslutning, ikke blot i Ideens *Æther*, men kosmisk, at slutte sig sammen med sig, medieres og resulterer evigt af den Slutning, under hvilken den sondrer og oplader sig til et System af evige, kun gennem Selvaabenbarings-Procesen oprundne Urtanker (Raadslutninger), der udgjøre den sig vidende, selv-gjennemsigtige Teleologies Indhold. At Ideen ikke i evig Egoitet

lukker sig sammen eller undlader at skabe, men lodlader den under Selvaabenbaringen fremglimende Verden, og Endelighed til real Selvstændighed, kan kaldes Idenes Godhed og Kjærlighed. Men det ligger iøvrigt ogsaa i dens teleologiske Natur, at Raadslutningerne i Williens absolute Bestumning maae sættes som *telos* eller som de, der kosmisk skulle realiseres. (I den ved Skabelsesvirksomheden fremkomne extreme Selvadskillelse af Guddommen danner Materien det yderste Extrem; men som sat af Ideen maa den selv indeholde Idealitetens Moment i sig, og aflægger alt ved „Tyngden“ Vidnesbyrd om sin Herkomst).

§. Med ovenstaaende Tanker, hvis alsidige Udvikling vilde indeholde en concret Gjennemførelse af Ideens Trinitetsbevægelse, var det kun min Hensigt at eftervise, hvorledes det teleologiske Universums Begyndelse maa tænkes som selvbevidst teleologisk Virken, som objectiv Fornuft-Willie. Som saadan er den objective Fornuftvirken en Virken af det fra sig selv Begyndende, det sig selv til Virken Bestemmende, og derved hævet over enhver theogonisk Naturproces eller Emanation. Ja, nærmere beseet, er den teleologiske Willie ei blot det absolut energiske Princip i den teleologiske *ενεργεια*, men ogsaa ene og alene istand til at afgive den forudsætningsløse, i eminent Betydning absolute Begyndelse. Thi denne, eller det, som var „i Begyndelsen“, kan for det Første ikke — hvad Feuerbach dog engang i nihilistisk Veruusning lod sig forlyde med *) — være den tomme, af Ab-

*) „Der Grund ist Licht, das Nichts ist hell, & nichts trübet euren Lebensquell;
Der Grund ist Nichts, das Nichts ist Nacht,
Drum brennts in solcher Feuerspracht.“

stractionen al Bestemthed og dermed ogsaa alt Indhold berøvede, Bæren (Philosophiens systematiffe Begyndelse). Den bestemmelsesløse Bæren har kun „Intet“ i sin Begyndelse, og folgelig en selv Intet at begynde med; den er kun afledet. Borden, der er dens Sandhed, er kun den af Abstractionen fra det concrete Indholds Bevægelse løsrevne Form, en Form, hvilken Guds Idee i sin Rigdoms Fylde ei blot indeholder i sig, men over hvilken den absolute Villie i sin teleologiffe Bevægelse langt er hævet. Bæren er saa at sige Tankens logiffe Sinningsagab, den rene Tomhed og Ufrugtbarhed; den har ikke det naturlige og aandelige Universums teleologiffe Rigdom ophævet i sin Buisdoms livsfyldige Dyb, og kan folgeligen ei heller være Ophav til den teleologiffe Tilværelse. Hvad der skal være dennes Ophav og objective Begyndelse, maa altsaa for det Første indeholde hiin Rigdom i sit concrete Skjød; men dernæst ogsaa

(Og i en foregaaende Strophe):

Es zehrt sich selber auf das Sein
 Und schliefet in das Nichts sich ein:
 Das Sein läßt sich nicht separiren,
 Drum kan es nur das Nichts curiren.
 O strenger Gott! o Herzensnoth!
 Zuletzt ein Nichts ein ewiger Tod!
 O liebe Seele trage doch
 Mit Muth der Wahrheit mildes Joch,
 Dann wirst Du nicht mehr ächzen
 Und nach dem Ichsein lächzen.
 Das ewige Fort, das ewige Hin,
 Das Nichtmehrlich, das Nichtmehrbin,
 Das wäscht die Augen gar so rein,
 Bringt Feuer, Licht und Farbensein.
 (Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, aus den Papieren
 eines Denkers)

være magtigt til at begynde ud af sig selv. Thi, som fuldkommen forudsætningsløs (Willien er sig selv sin egen Forudsætning), mangler den absolutte Begyndelse ethvert udenfra berægende Princip, og maa følgerigen selv være sin egen primus motor. Men som saadan kan den absolutte Begyndelses Virken just kun være den til Willie opløstede teleologiske Virken; denne behøver ikke mechanisk at vente paa Tryk og Stød, eller at finde sig selv og sin Visdom gennem Vandets chemiske Processer. Den teleologiske Virken, havet til Willie, er først i eminent Betydning det til Virken sig selv Bestemmende; i sin absolutte Selvbestemmelse, Frihed og Magt*) magter den teleologiske Willie at give sin Visdoms Indhold kosmisk Realisation, at oplade sig til en Selvadskillelse, i hvilken Verdensriget er Extrem, for som levende Gud igjennem dette at slutte sig sammen med sig selv. Uden denne teleologiske Bevægelse, uden Verden, vilde Gud ikke i Sandhed være levende Gud. (Der er kun een Gud og een Midler (terminus medius) imellem Gud og Verden (Mennesket), det Menneske (Gudmenneske) Jesus Christus. Denne er fra Guds Side det, igjennem hvilket og formedelst hvilket han slutter sig sammen med Verden, og fra Verdens Side det, igjennem hvilket og formedelst hvilket Verden slutter sig sammen med Gud.)

Det er naturligvis langt fra Forfatterens Mening, at han ved de under α og β førte Betragtninger har givet en alsidig og tilfredsstillende Løsning af det difficile Pro-

*) Nødvendigheden af at have den teleologiske Virken til sig magtig teleologisk Willie viser sig p. 96 flg. fra en anden Side, idet den alsidigen udviklede teleologiske Magt afflører sig som Viden og Willie.

blem om den ideelle Urdelen som en objectiv Bevægelse i den guddommelige Idee selv, hvorigjennem Skabelsesvirksomheden medieres. Ifølge Grændserne for nærværende Afhandling leveres endog Beviset for Nødvendigheden af at fastholde Gudsideaens evige Selvmediation mere kun indirecte, ved at eftervise de holdningsløse Theorier, i hvilke Tanken indvikler sig, naar den for Alvor opgiver hiin Mediation som Forudsætning for Skabelsen og den kosmiske Bevægelse. Et nyt Beviis skal nu leveres ved Prøvelse af den straussiske Theorie, i hvilken Skabelsen forkastes, og Ideaens Proces tages som en umiddelbar kosmisk.

Den straussiske Gudsidea og den dermed givne Theorie om Tingenes Tilblivelse.

Bel hedder det hos Strauss (Dogmatiken I. Th. p. 524), at „Gud efter sit Væsen er den evige Personlighed selv, der har ladet sit Andet, Naturen, fremgaae af sig, for (*veloc*) evigt at vende tilbage til sig som selvbevidst Aand“; Tilværelsens Kilde, af hvilken Alt fremgaaer, og til hvilken Alt igjen gaaer tilbage, er altsaa ikke her — saaledes som hos Feuerbach — benævnet materialistisk, men som „evig Personlighed, der lader sit Andet gaae frem af sig“. Men naar der nu dernæst tilføies: „for evigt at vende tilbage til sig som selvbevidst Aand“, og denne Uttring skal tages i den Forstand, at Urviden og Urvillie frafjendes det teleologiske Begyndepunkt, saa er ogsaa den brugte Kategorie „evig Personlighed“ kun en klingende logisk Bjælde uden Urvilliens Malm. De uopløste, og som udialektiske eo i; so uopløselige Modsigelser — i hvilke Straussianismen nærmere indvikler sig ved at frafjende den

teleologiske Begyndelse en sig selv gennemsfuende, evigt fra sig selv begyndende og evigt i sig selv tilbagevendende Bevægelse som selvbevidst Aand — lade sig bestemte henføre til følgende Hovedpuncter:

a) Den absolute Wiisdoms Lys bliver først antændt i Tidelighedens Atmosphære, hvilket Strauss selv dog anseer for uforeneligt med det Absolutes Dignitet.

b) Det videns og villieløse, og derfor kun instinkt-mæssig teleologisk-producerende Begyndepunct er for asmagtigt til at vende tilbage til sig selv og lade Ende og Begyndelse, Forudsætning og Resultat kredsne sig i sig selv. Begyndelsen naaer ikke i Enden (Adam, Slægten) til Biden og Gjennemsfuen af sin teleologiske Skabermagt.

c) I det Forudsætning og Resultat saaledes falde udenfor hinanden, og det autotheistiske Menneſke (Menneſkeslægten) ikke kan soutenere en absolut Forudsætningsløshed (skjøndt den skal være absolut autonom og høieste *τελός*), synker den (Slægten) selv fra sit guddommelige Hovedpunct ned til at finde sin sidste Forudsætning og Begrundelse i det flydende Element og Jordens Dynd.

a. Strausſianismens første Modsigelse bestaaer deri, at den absolute Intelligensens gennem Mediationens Proces resulterende Tilbagevenden til sig som selvbevidst Aand skal være en evig Tilbagevenden, og det uagtet Mediationen dog ikke maa tænkes som Gudsdeens Urmediation med sig i Evighedens Æther; en Mediation, der for det evige Prius har den Betydning, at det tager sig selv i Besiddelse og gjør sig til den sig selv forud sættende Forudsætning. At Proces og Bevægelse maae sees som immanente Bestemmelser i det guddommelige Selv, er vistnok en uafviselig scientifiſk

Fordring. Men naar — som Tilfældet er i Straussianismen — Ideens Urdeling i Mysteriets Dyb aldeles overspringes og kun tænkes som en umiddelbar kosmisk Bevægelse, en Mediation og Reflexion i et realiter Andet, saa maa det Guddommeliges Bide af sig nødvendiggen fremkomme igjennem en theogonisk Udvikling med den lange Naturproces i Nyggen, og dets Tilbagevenden til sig som selvbevidst Aand kan ikke blive en „evig“, men maa falde i Tiden. Alligevel kalder Strauss denne Tilbagevenden en evig og søger at frelse det Guddommelige fra den af ham selv anerkjendte Degradation, først engang i Tiden at være fremstaaet som Aand, ved den lustige Hypothese, at den selvbevidste Intelligens ogsaa eristerer paa andre Kloder end Jorden. Thi da det lader sig godtgjøre, (cfr. Strauss's Dogmatik I Th. p. 673), at Mennesket først siddigt er fremkommet paa Jorden, vilde den Antagelse, at kun Jorden er beboet af intelligente Væsener, føre med sig, at der var en Tid, paa hvilken Aanden endnu ikke var udviklet i Universet; en Sætning, der er „aldeles usforenelig med den speculative Idee af det Absolute“. Derfor antager Strauss den ovenfor angivne Hypothese om andre Kloders Beboelse af aandelige Væsener, en Hypothese, der just ikke afgiver det fordeelagtigste Vidnesbyrd om hans Tankestyrke. Thi sæt endog, at den gjorte Antagelse er rigtig, saa er der ikke i mindste Maade derved vundet Andet, end at det Absolutes gjennem Naturprocessen medierede Selvbevidsthed tautologisk er flyttet et Skridt tilbage, og den Sætning, der er „schlechterdings unverträglich“ med en speculativ Opfattelse af det Absolute, har ikkun foreøget sin Ufordragelighed ved denne quantitative Regres. Det er indlysende, at det

Absolutes Tilbagevenden til sig som selvbevidst Aand kan blive evig i det Tilfælde, at Mediationen sees som den esoteriske Urbevægelse, under hvilken den absolute Idee som Viden og Villie bliver sikker paa sig selv og fatter sig som den i Sandhed aandelige Magt og det i Sandhed aandelige Princip, der i evig Frihed lader sit Andet gaae frem af sig. Saafernt man derfor — hvad Strauss udtrykkeligen gjør — anseer det for uforeneligt med det Guddommeliges Værdighed, at det først i Tiden naaer til Viden og Gjennemskuen af sig, saa maa man ogsaa fra denne Side betragtet fatte den absolute Teleologie i Selvbevidsthedens Form eller som evig Visdom.

b. Den overfor under b anticiperede Dom over Straussianismen indeholder i sin nærmere Begrundelse Betragtningen af efterfølgende Momenter, ud af hvilke den resulterer:

Med al sin Magt formaaer Naturprocessens Teleologie ikke at gjennemføre Slutningens Cirkelbevægelse. Den „Væren=udenfor=hinanden“ og Incompetence til at fremstille det guddommelige Begrebs Former, der i Almindelighed karakteriserer Naturen, kommer ogsaa for Dagen i dens teleologiske Virken. Fordi denne endnu ikke er hævet til sin Sandhed, Villiens mægtige Virken, forraader den ogsaa sin Afmagt. Dens afmægtige Begyndelse faaer en afmægtig Slutning. Dette vil nærmere indlyse ved at kaste et Blik paa Plantelivets Proces. I det Kjærnen udfolder sig, oplader dens Begreb sin særskilte Rigdom, Grene, Blade, Blomst o. s. v. Kjærnen foretager en Urdelen, en Sondern, og tenderer (*ισλοσ*) gennem sit Andet at sammenlutte sig med sig selv; men denne Tendens erholder et afmægtigt Udfald. Thi vel er Kjærnen, der er Forudsætning og

Begyndelse, tillige Resultat; men Kjærnen, der begynder, og Kjærnen, der resulterer, er dog ikke den ene og samme, med sig identiske og forsigværende. Begyndelse og Ende, Forudsætning og Resultat falde ud fra hinanden i Extremerne af en Linie, i hvis Slutningspuncter Begyndepunctet endogsaa taber sig i de sporadiske mange.

Vende vi nu Diet fra Plantens livslydige Spire, der under sin Selvopblukelse oplader sit Indhold til et lille Universum, hen til det store Universums Udspring og objective Begyndelse, da maa denne (ifølge p. 93) indeholde den fornuftige Eksistensens særskilte Rigdom i sit concrete Skjød. Derfor hedder det ogsaa i den tidt anførte frantsiske Passus, at Gud læslader sit Andet, for at han gennem denne Bevægelse kan vende tilbage til sig selv. Men, da Guds teleologiske Virken ikke af Strausss opfattes i Aandens, men kun i Naturprocessens Form, faaer den guddommelige Tendens ogsaa en med Naturprocessen analog Skjebne. Thi istedetfor at det selvlose teleologiske Bæld — Universums primitive Ophav — i Endepunctet skulde bøie sig tilbage i Begyndepunctet som Visdommen selv og vide sig som Forsynets Cirkellinie, i hvilken Begyndelse og Ende, Forudsætning og Resultat sammenslynges af Selvbevidsthedens ideelle Baand, taber Udgangspunctet sig kun i sporadiske Endepuncter. I disse løber Universalkildens Urdeling ud og fordeler sig i partielle Kilder; det absolute Begreb forløber sig i særskilte Begreber. Den monotheistiske Begyndelse faaer en polytheistisk Ende; thi ikke een autotheistisk Selvbevidsthed, men flere, bliver, i Analogie med Plantelivets Virken, Resultatet af Guddommens Proces. Ja den tenderede Tilbagevenden faaer endogsaa en endnu afmægtigere

Slutning. Thi naar den resulterende Kjerne vel ikke for-
 maaer at gaae sammen med sin Forudsætning, saa opbevarer
 den dog i sin Resulteren Rigdommen af den Proces, hvis
 Resultat den er, og den er istand til, skjøndt tautologisk, at
 udvikle samme af sig paa ny. Men anderledes gaaer det
 Guddoms-Processens Resultat: *o Adam* eller rettere de pri-
 mitivt Selvbevidstheder. *Ecce homo*, et *ecce Deus*; par-
 turiant montes, nascetur ridiculus mus, der aabenbart
 hellere maatte lade være at speile sig i Reflerionens Speil
 og „erindre sig sin Uendelighed.“ Thi kun i sit Ansich har
 dette guddommelige Væsen Skabermagten, dets Forsigværen
 derimod fremtræder som de Forsigværende, hvis Villier ikke
 kunne soutenere sig som de, der mægte at sætte den theogo-
 niske Processes Rigdom igjen. Denne falder tværtimod som
 en værende Basis og Forudsætning udenfor Villierne og er
 ikke sat af dem. Disse ville forgjeves anstrænge sig for at
 „erindre“ et teleologisk Præteritum, hvilket de aldrig i Wis-
 dommens Selvgiennemstgighed have seet. Saavel i Relation
 til Teleologiens Præteritum som *deus Futurum* er den en-
 felte Adamit og Adamiternes hele Slægt desorienterede. At
 Strauss i „das Leben Jesu“ (2Th. p. 767) tilkjender ikke den
 enkelte Selvbevidsthed, men Theogoniens Resultat, Slægten,
 den autotheistiske Værdighed, at være den „sin Uendelighed
 sig erindrende endelige Aand“, er kun en tankeløs Tanke.
 Thi da Slægten i Strausianismen udtryffeligen frakjendes
 sit centrale Selv (Christus), falder Slægtens Selvbevidsthed
 ogsaa udenfor Slægten i enhver af dens peripheriske Aander.
 At Slægten i sin Eftertænken skal befinde sig paa sin Uen-
 delighed, kan actualiter kun udføres derved, at enhver en-
 felt Selvbevidsthed under Reflerionens Selvnydelse og Sa-

lighed seer sig selv som den, der vel *tempore* kommer bag-
 efter Naturen, men *dignitate* er dennes Prius og stabende
 Grund, at den i Contemplationens stille Phantaseren holder
 en Indianers Monolog og erklærer sig for Brahm, det
 høieste Væsen *). Hvis derfor Almagtens Scepter glider
 ud af Enkeltvilliens, glider den eo ipso ud af hele Slægtens
 Haand **).

En opmærksom Læser vil maaskee allerede have sagt
 sig selv, at Guddoms=Processens afmægtige Resultat kun
 kan hidrøre fra en afmægtig Begyndelse. Da Straussia-
 nismen nemlig sfruer den levende Guds Formbevægelse til-
 bage til Naturens Liv, kommer dennes „Væren=udenfor=

*) Jeder Indier ist momentan selbst Brahm. — — — Wenn
 wir weiter fragen, was ist diese stille Andacht, diese schwei-
 gende Meditation, so wird er erwidern: wenn ich das Gebet
 verrichte, mich sehe, die Beine über einander verschränke, die
 Hände falte und gen Himmel blicke, und meinen Geist und
 meine Gedanken sammle, ohne zu sprechen, so sage ich in
 mir selbst, ich bin Brahm, das höchste Wesen (Hegels Ph.
 d. Relig. I Th. p. 369). I den samme phantastiske Svimmel
 skal en Straussianer hensynke.

**) Den eensidige Pantheismes Gud er et Væsen, der ikke har
 nogen fuldendt Erkjendelse og ingen Villie i Ordets rette
 Betydning. Det gennemløber i instinctmæssig Stræben en
 Række Forvandlinger, indtil det i Menneskeformen opnaaer et
 Glimt af Selvbevidsthed. Den guddommelige Erkjendelse
 savner da Continuitet. — Continuitet har det store bevidst-
 lose Dyr, vi kalde Gud, kun i sin Naturgrund, hvor det
 med blind Almagt sammenholder den vrimlende Mangfoldighed
 af forgængelige Væsner, hvori det deler sig selv. Men
 Magten og Erkjendelsen lade sig aldrig forene. Thi naar
 der hist og her hos Væsnet i dets Menneskeform vaagner
 en dunkel Erindring om, hvad det er, da har det i
 denne forgængelige Skikkelse aldeles tabt Almagtens Scepter
 af sin Haand (P. Möllers Skrifter II Deel p. 225).

hinanden" ogsaa tilsyne i Forholdet imellem den guddommelige Teleologies Magt og Begriben. Men hvor disse uforsonede falde udenfor hinanden, falder enhver især af dem atter udenfor sig selv. Magten, uden Villie og Begriben, slaaer om til Afmagt; Villie og Begriben, uden Magten, fortjene ikke i eminent Betydning Absoluthedens Navn.

At den teleologiske Magt først i Villie og Viden (Selvbevidsthed) er hævet til sin Sandhed og affløret som absolut Magt, viser sig strax derved, at den videns- og villieløse Magt ikke tillige er *sui compos* *). Den er kun Magt i *particulaires* Relationer, ikke den alsidigen udviklede Magt. Magten, uden Viden og Villie, er endnu kun Magten eensidigen sat i Objectivitetens, ikke tillige i Subjectivitetens Moment. Kun den ei blot for Andre, men for-sig-værende aandelige Selvmagt er Almagt. Idet den abstracte Forstand derfor løsriver Magten fra Intelligensen og lader disse falde ud fra hinanden, løsriver Magten tillige fra sin egen Rod og falder udenfor sig selv. Først naar den teleologiske Magt, der skal mægte Alt og sammenholde og sammenslutte de under Urdelingen satte Extremes, ved at være transformeret til Selvbevidsthedens Cirkelform tillige evigt mægter sig selv, sit *telos* og sine Slutninger i Systemet af sine evige Raadslutninger: først da mægter den ogsaa at lade Forudsætning og Resultat gjennemslignes og sammensluttet af Idealitetens usynlige Baand. Til denne Indsigt maatte Strauss nødvendigvis være kommen, dersom han blot i den tarvelige Grad havde været consequent, at han havde fastholdt den Tanke, der ligger i hans egne Ord: den ene Gud skal

*) Cfr. „de Autonomia conscientiae sui humanae“, scripsit Johannes Martensen, p. 131.

gjennem Processen vende tilbage i sig. Thi, naar kun virkelig den ene Gud gennem Processen monotheistisk resulterer for sig selv som den ene Villie og Viden, da maa ogsaa denne resulterede Villie — der bøier sig tilbage i Processens Udspring og Forudsætning — som resulterende indeholde Teleologiens hele Rigdom i sig og være mægtig til, ikke instinctmæssig, men i evig Frihed og Sikkerhed, at løslade sin Wiisdoms nu gennemskuede Dyb til fri Eksistens. Urdelings- og Sammenlutnings-Acten vilde altsaa just faae Betydning af at være den Act, hvorved det absolute sig begribende Begreb, i sin Selvaabenbarings Klarhed, fatter sit teleologiske Indhold og kommer til den evige Beslutning, kosmisk at realisere samme; Guddommen vilde sees som den uendelige Forskyvaren, i hvilken Realiteten kun er den crystallare satte Varen, der vides som et Indbegreb af teleologiske Midler og Momenter i Wiisdommens concrete Liv.

Ikke denne Forskyvarens rene Selvgjennemsigthed kan kaldes uendelig Viden og Begriben i Ordets sande Betydning. De endelige Aanders Begriben, der ikke er det sig selv og Alt uendeligt begribende Begrebs, er kun stykkevis og secundair, fordi den endelige Begriber ikke er den almægtige Indbegriber. Hans Begriben er — hvad der ogsaa antydes i Udtrykket „Eftertanke, Reflexion“ — den Begriben, der kommer bagefter den primitive. Den er afledet og mangler Substantialitetens Charakter. Som den rene Idealist reproducere Tænkeren det naturlige og aandige Universums Fornuftssystem og skaber samme paa ny, ikke af sin Tanke, men i sin Tanke. Han efterspor den absolute Wiisdom, idet han under Philosopheringens teleologiske Progress følger Wiisdommens Spor og Teleologiens Tilbagegang

til sit evige Udspring. Al Philosopheren er saa at sige en Tilfredsstillelse af Tankens Hunger, og ligesom Subjectet i den physiske Verden ikke selv primitivt kan producere Objectet, hvilket det skal assimilere, men maa modtage *) samme som en foresunden Forudsætning i den teleologiske Tilværelse, saaledes kan det filosofierende Subject ogsaa i Tænkningens Rige kun tilegne sig og assimilere den Fornuftighed, der er forhaanden som en foresunden Facticitet under Aabenbaringsprocessens teleologiske Gang. Under den philosophiske Progress gennem den naturlige og aandige Verden, der uafbrudt af Tanken inderliggjøres og omsættes til Idealitet, vinder Selvbegyndelsens aandelige Tempel den virkelige Fornuft som sin egen Helligdom. Men i dette ideelle Rige af Tankeskikkelser, der reflecteres i hinanden, har den eftersporende og secundaire Intelligens selv kun en Reflexer af den factiske Teleologie, der ingenlunde er Menneket gennemsigtig som „den af ham selv satte Realitet, hvori han anskuer sin Skabning.“ Kun hvor Begriben er Magt, og Magt Begriben, kun der er der paa eengang den sande Begriben og den sande Magt, og Forsynet er saaledes den Kategorie, i hvilken det Guddommelige maa tænkes, naar Magt og Begriben ikke uforsonede skulde falde ud fra hinanden, og derved enhver især ud fra sig selv.

c. Idet Magt og Begriben i Stransianismen løsriveres fra hinanden, og den resulterende Slægt skal til at see sig om efter sin i Ryggen efterladte Forudsætning, kan denne kun blive den aandløse Naturmagt, det „flydende Element“, der nu bliver det, som var *εὐ ἀρχή*, en Begyndelse,

*) Cf. F. C. Sibbern: „om Erkjendelse og Granskning.“

der vel mægter at beholde sit Vand, medens al dens Biisdom flyder over paa Slægten. — For nærmere at belyse dette Punct, anføre vi af Strauss's dogmatiske Værk det classiske Sted, der kan betragtes som et af Prostitutionspuncterne.

„Den Anskuelse — saaledes hedder det i „die christliche Glaubenslehre von Strauss“ II Th. p. 681 — der allerede laae til Grund for de gamle Sagn om Antochtoner er nu paa ny bleven saavel Naturvidenskabens som Philosophiens Lære. Efter den ere alle organiske Væsener avlede af uorganiske. I Artiden har vor Planet været ubeboelig for organiske Væsener, og disse ere samtligen lidt efter lidt opstaaede uden Forældre, altsaa ved en generatio æquivoca. Nærmere maa det have været det flydende Element, ikke som det nu er, men svangret med Livsspirer, hvilke det nu har udfilt af sig, der, under Indflydelse af Artidens mildere Temperatur, trinviis har født Spirerne til de lavere, dernæst til de høiere Organismer, og endelig, efter lange Forberedelser, gennem de forskjelligste Blandinger og Sondringer ogsaa Spirerne til den menneskelige Organismus.“

Med denne Lære om Aandens Herkomst i Analogie med Infusoriernes formeentlige Oprindelse ved en generatio æquivoca er nødvendigen Aandens egen Selvbegrundelse, endfige dens af Reflerionen forhen den tilkjendte Dignitet, at være den, der løslader sit Andet, Naturen, for at vende tilbage til sig som selvbevidst Aand, totalt opgiven. Det egenlige Substantielle og Evige, der er, fordi det er, og ikke har nogen oprunden Forudsætning under sig, maa blive det flydende Element, det tidligere omtalte fenerbachske Vand. Det nytter nemlig ikke Strassianismen, at den protesterer

imod en Forgudelse af Vandet, ved at henvise til tidligere Puncter, hvor Gud i en fra den hegel'ske Philosophie løsrevne Pansus benævnes som den almene og ene Idee, der under sin Urdelen sonderer sig til Systemet af de særskilte Ideer, hvilke gaae tilbage til den ene Idee som deres Sandhed. Thi da den absolute Idee i Straussianismen ikke maa være den absolute Villie, der er transcendent for Vandet, og i evig Frihed oplader sig til sin Aabenbaring i Natur og Historie; da den ikke har nogen Selvbestaaen som Totalitet i sig, men kun er en abstract Side af det flydende Element, i og ved hvilket den umiddelbart bestaaer: saa eristerer den ogsaa ligesaa umiddelbart kun som det flydende Element. Men en saadan absolut Idee er absolut en vandet Idee og selv Vand. Idet det hele Absolute ikke opfattes som det, der sonderer sig i extreme Sider, Gud og Verden, af hvilke enhver især er selvstændig Totalitet, ved at indeholde sit Negativum, saa kan det ei heller fuldbyrde nogen gediegen Sammenslutten og Identitet. Ideen og Vandet ere umiddelbart sammensluttede, eller Ideen synker ned til plat umiddelbart at være stillestaaende Vand, ved hvilket Tanken selv staaer stille og stirrer. At den her fuldbyrdede Tankeevending — hvorved Gud slaaer om til en raa titanisk Magt, naar han umiddelbart skal være i Naturen og Naturen i ham — er meer end en dialektisk Fordreining, derfor leverer Feuerbach's Apotheose af det hellige Vand det fuldstændigste Vidnesbyrd. Naar Strauss ikke udtrykkeligen, saaledes som Feuerbach, bekjender sig til Thales's Hydrologie, saa er dette kun en Inconsequens, for hvilken han maa komme til at undgælde af de Moderneste blandt de Moderne, der maaskee alt have guillotineret deres Mester.

Dersom en Strausſianer paa ſin Philoſophies Begne vilde proteſtere imod den her ſete Reduction til Hydrologien, ifølge hvilken Alt, altsaa ogſaa ſelve Slægten, fremgaaer af Vandet og vender tilbage til ſamme, da maatte han urgere, at efter Strausſianismen er Naturproceſſens forudsætningsløſe Begyndelſe meer end et ſtilleſtaaende Vand, nemlig et flydende Element med nogle Livsſpirer. Men ved denne Antagelſe af Livsſpirer, der ſom himmelfalden Manna befinde ſig i Naturelementets Skjød, indvikler Strausſianismen ſig ſun i nye uopløſelige Modſigelſer. Thi dersom de ſærſkilte høiere og lavere organiſke Væſener enhver iſær ere fremkomne af deres reſpective uoprundne, og altsaa ſubſtantielle Spirer, ſaa er dermed rigtignok vundet dette, at Anden bliver ſig ſelv ſin egen Grund. Men naar ſaaledes alt, ſaa vel lavere ſom høiere Organiſk er *sui causa*, der gjennem Betingelſernes Medium ſkal gaae over til udfoldet Exiſtens, ſaa er 1) *generatio æqvivoca* *) *eo ipſo* opgiven, efterſom det i denne hedder, at alle organiſke Væſener ere avlede af uorganiſke, og ikke af deres reſpective uoprundne Spirer; og 2) er Strausſianismen henfalden til en Fleerhed af hverandre forefindende monadiſke Puncter. Enhver af de reſpective Spirer er nemlig umedieret og ubegrundet; den er, fordi den er; den er en uſkabt Monade, og kan dog ikke udfolde ſig uden ved Hjælp af de andre Monader. Men da den hele Fleerhed af umiddelbart værende Monader ikke har gjennemgaaet Mediationens Begrundelſe, kan den ei heller af Tanken ſees

*) At den hele Lære om *generatio æqvivoca* af ſelve Phyſiologerne anſees for at være høiſt uſikker og problematiſk, derom kan man overbeviiſe ſig ved en Afhandling af Prof. Schr i d t.

jom en Flerhed og real Delen, der gennem Mediationens Begrundelse refererer sig til Ureenhedens Urdelen som til sin teleologiske Grund. Da Flerheden kun er en simultan Mængde af Monader, uden Grundrelation til Urmonaden, er deres harmonia en Gaade. Det er ubegribeligt, hvorledes de kunne komme i Berørelse med hinanden, endfige træde i et teleologisk Forhold af Middel og Maal. Den her paapegede umiddelbare Udsplittelse af den ene Idee i de centrallose mange, kan ikke udeblive, naar den ene absolute Idee, uden evig Selvmediation og esoterisk Urdelen, altsaa umiddelbart, er immanent i Universum. Men da Udstykningen i de flere Monader tydeligt, skjøndt amphibolisk cacheret, fremtræder i den micheletske Theorie, gaae vi over til nærmere at betragte denne.

Michelets Gudsdee.

Den antotheistiske Opfattelse af Menneskeaanden har Michelet tilfælles med Strauss og Feuerbach. Ligesom disse mangler han derfor ogsaa Gudsdeens evige Selvmediation som Basis for Skabelsen. Men naar baade Feuerbach og Strauss antyde en Theorie for de kosmiske Eksistensers Udvikling og lade Alt, endog den ellers apoteoserede Menneskeslægt, evolveres af et flydende Element, der anskues som hele Universums Urkilde, saa opgiver Michelet derimod ogsaa de særskilte Verdenseristensers succesive Udfoldning af Urgrundens Eenhed og lader de primitive Selvbevidstheder søge deres Forudsætning og Begrundelse, ikke i et flydende Element, ikke i den skabende Guddom, men — al Amphibolie tilsidefat — i sig selv. I „Vorlesungen über Persönlichkeit Gottes und Unsterblich-

feit der Seele", Berlin 1841, kritiserer og forkaster han Strauss's Theorie om det Organisses, in specie Menneskaandens, timelige Udvikling af det Uorganisse ved generatio æquivoca. Thi — saaledes hedder det p. 241 — „enhver Side er kun den andens Complement og har uden denne ingen Mening. Alle Naturens Trin, lige fra det laveste Uorganisse indtil den høieste Organisation, maae have været samtidige og existeret fra Urbegyndelsen, ei blot i Spirer, men i virkelige Organismer; thi enhver organisk Spire vilde stedse forudsætte en avlende Organismus, ligesom Uget forudsætter Hønen. Ere Arterne (die Gattungen), som den nødvendige Kreds af den absolut almene Idees Særskiltheder, uoprundne, saa maae der ogsaa stedse have existeret Exemplarer, i hvilke disse (die Gattungen) have fremstillet sig.“

De uopløste Båndeligheder, i hvilke denne Theorie indvikler sig, reducere vi til følgende Puncter:

a. Tausen begynder ikke blot med en Flerhed af sig selv begrundende Monader (Menneske, Dyr, Plante *), der ikke ere fremgaaede af Urgrundens Genhed, men ogsaa med en ubestemt Mangfoldighed af uoprundne, monadiske Jeger.

b. Ethvert af disse substantielle Jeger maa arrogere sig at være den trinitariske Bevægelse, naftet det forefinder baade de andre Jeger og Naturens hele Rige som en værende Skranke udenfor sig. Disse primitive Individualiteters Undergang i Døden bliver baade ubegribelig og uerstattelig, efterdi Genheden i det guddommelige Liv derved afbrydes paa alle Puncter.

*) Cfr. Leibniz's Inddeling af Monaderne i uorganisse, organisse og bevidste Monader. Hegel's Gesch. d. Ph. 3 Th. p. 461.

111 a. Iffun ved Hjælp af amphiboliske Vendinger søger Michelet at tilføre den ene Idees Adspjittelse i de uskabte Monader. Der siges vel saaledes p. 82: „idet det absolut Almindelige (den ene guddommelige Idee) bestemmer sig selv, udfolder den sig til en Kreds af Almindeligheder.“ — Men, da Ideens evige, frie Beslutning fornægtes, kan det ikke med Sandhed siges, at den „bestemmer“ sig selv og „udfolder“ sig til en Kreds af Almindeligheder. Den ene guddommelige Idee er tværtimod hos Michelet umiddelbart udfoldet i de sig selv begrundende, hverandre forefindende Monader. Udfoldningen er en værende Umiddelbarhed, og altsaa ingen Udfoldning. Den michelettske Begyndelse mangler aldeles Charakter af Begyndelse. Den præsenterer sig som en umiddelbar Fleerhed af Tilværelsespuucter, uden Bordens Baggrund. Hans Theorie om Tingenes Tilblivelse er en Theorie om deres Ikke-Tilblivelse. Naar det ligeledes (p. 83) hedder: „det absolut Almindelige er ikke saameget det, der er i alle Ting, som det, hvori alle Ting ere“, saa lyder denne Sætning afosmistisk, og Genheden synes ogsaa at være bevaret. Men, naar alle Ting, alle Naturens Trin (Planter, Dyr, Mennesker), efter Michelets Theorie for Verdens Tilblivelse, i Begyndelsen være en Mangfoldighed af umedierede Eksisterer, saa er ogsaa, med Mediationens og Begrundelsens Forsvinden, selve Urgrunden, den ene Idee, forsvunden. Det er saa langt fra, at disse uoprundne Eksisterer hvile i Ideen og bæres af denne, at denne tværtimod selv er absorberet i disse (Panfoksmisme). I det den hele Mangfoldighed af særskilte Begreber (Menneske, Dyr o. s. v.) sees uden den klare Belysning (thi den michelettske Idee-Kreds er kun en amphi-

bolist Dunsfreds) af det dem alle indbefattende og magtende absolute Begreb, i hvis Wiisdoms Raadslutninger de samtligen ere medindesluttede, blive disse monadiske Begrebers indbyrdes teleologiske Relationer ogsaa ubegribelige; thi ubegribeligt bliver nødvendigen det, der selv er uden Begreb. Begyndelsens hele harmoniske Ensemble af Eksistenser er lig en Svibel, hvis Bestanddele, uden Udfoldning af det ene rige Frø, evigt ere oplukkede, eller snarere — Gud veed hvorledes — lykkeligviis befinde sig i en kjærlig, harmonisk Klynge. At det concrete One saaledes hos Michelet ikke faaer sin Selvoplyknings- og Selvsammenluknings-Act, er en Mangel, der saa meget mere maa frappere, som han prætenderer at være den rette Ihænde-haver af en Philosophie, der har deereteret „Slutningen“ til Form for alt Fornuftigt *) og selvgeligen ogsaa maa fatte den ene guddommelige Idee, i sin Eenhed som saadan, i denne Fornuftens Universalform. Men, ved at tage den kosmiske Spalten i de særskilte Begreber umiddelbart a: uden at være medieret ved den ene guddommelige Idees (Trinitetens) ideelle Ur-delen, begynder Tanken ogsaa — som vi have seet — med en Mangfoldighed af Basener, der unddrage sig Eenhedens overgribende Herredømme, og udstykker den ene Trinitet i en simultan Mængde af trinitariske Jeger.

b. At Trinitetsdogmet — philosophisk taget — kun har Betydning af at være en nærmere Analyse af den menneskelige Selvbevidstheds aandelige Proces, lærer Michelet

*) „Der Schluß ist daher nicht nur vernünftig, sondern alles Vernünftige ist ein Schluß.“ Hegels Wiss. d. Log. III Th. p. 119.

udtrykkelig (160—164): „Gud er altsaa den almene Idee, det uirkelige Absolute, der fordobler sig idet det manifesterer sig i den virkelige Person, og det forholder sig saaledes paa en vis Maade (gewissermaßen) som Fader til sin Søn. Denne Person (Sønnen) er den almene Idees Bevidstvorden; idet den priisgiver sin Particularitet, ophæver den det blotte Gjenstændighedsforhold, der er givet med Bevidstheden, og veed sin Substans som Eet med denne almene Tanke (mit diesem allgemeinen Gedanken) Saaledes bliver denne Tanke Aand; thi i den Hellig=Aand er den absolute Identitet af alle Forskjellene sat, og den endelige Personligheds Tilbage=tagelse i det uendelige Væsen er altsaa fuldbragt. Denne Bevægelse maa opfattes som Guds Tilbagevenden til sig selv, og først i denne Tilbagevenden er han den sande Gud.“ Naar Michelet endvidere gjør Bøhmes Ord: „overalt er den hellige Trefoldigheds Kilde, og de 3 Personer fødes i dit Hjerte“, til sine egne, og dernæst tilføier: „den hele Bevægelse gaaer altsaa ikke blot for sig i Himlen, i den evige Idee, men stiger til Jorden og antager Kjød og Blod,“ da kan man i denne sidste Passus kun see den latterligste Mystification. Det er saa laugt fra, at den trinitariske Bevægelse hos Michelet gaaer for sig i den ene Idees evige Æther og affpeiler sig i den af Ideen under dens Selvaabenbaring satte *νοσμος*, eller, som det hed, stiger til Jorden og antager Kjød og Blod, at den meget meer umiddelbart kun gaaer for sig i Kjødet og Blodet; ja endog oprindeligen i Individet, hvis Tilstand ifkun lidet var hævet over en „Drang=Uttangs“ (241) og kun ved en „Jordomvæltning“ reves ind i Trinitetens Rotation.

Den Indvending (162): „at enhver selvbevidst Individualitet er en Virkeliggjorelse af den guddommelige Idee og, ved at fremstille det Evige i sig, er Et med den guddommelige Aand“, ligger saa nær, at Michelet selv søger at imødegaae den ved den Bemærkning, at „det kun er det andet Moment (Sønnen), der er adspлтtett i en uendelig Flerhed, hvilket overhovedet ligger i Særskilthedens og Endelighedens Natur.“ Men hertil maa svares: naar Sønnens Moment er adspлтtett i en uendelig Flerhed, ere eo ipso Faderen og Aanden adspлтtede i den samme Flerhed. Thi idet Faderen, det „rene almindelige, individualitetløse Væsen“ i den micheletske Theorie umiddelbart eksisterer i de flere evige Søner, de primitive Individualiteter, eksisterer han ligesaa umiddelbart selv kun som en evig Flerhed. Enhver af de uoprundne Selvbevidstheder maa sees som et substantielt Punct, der har Livets Udspring og Kilde i sig selv. Enhver af dem er ikke blot objectivt for Betragterens Sie, men ogsaa subjectivt for sig selv, en evig sig selv begrundende Væren, der i Selvobjectiveringsacten stiller for sig sin evige Natur. Enhver kan med samme Ret prætere at vide sig som den trinitariske Gud i sin evige Bevægelse; men i Virkeligheden er enhver af dem kun den sig i sig kredsende Tomhed, der har andre Jeger og Naturens hele Rige som en foresunden Skranke ved sin Side. Thi at „Aanden har gjort sig til Natur“, at den har forudskiftet Naturen som sine Betingelser, fordi den vilde træde ud i Eksistensen (125), ere Uttrinnger, Læserne selv ville vide at vurdere, uden nogen tilføiet Commentar.

At det saakaldte absolut Almindelige, den ene guddommelige Idee, der skulde indbegribe alle særskilte Begreber, hos Michelet de facto monadisk er spaltet endog i fleerdobbelte Henseende, maa være indlysende af det Foregaaende. Men denne Mangel paa Eenhed i det Guddommelige, der allerede er tilstede i selve Begyndelsen, bliver endnu mere forøget ved de primitive Individualiteters Undergang i Døden; en Forgaaen, der efter Michelets egne Principer egentligen bliver ubegribelig og tillige uerstattelig, efterdi Identiteten og Continuiteten derved selv forgaaer overalt i den guddommelige Aand.

Med hvad Ret vi have erklæret de evige Individualiteters Død for en Gaade, vil indlyse ved at see hen til den af Michelet anførte Grund, hvorfor der ingen Uldødelighed skal kunne gives. Da „dette Enkelte“ — saa hedder det p. 87 — „er opstaaet i Tiden og dets Forbindelse med det Almindelige engang har begyndt, vil denne ogsaa ophøre; den er ikke nødvendig. Naar Universum i lang Tid kunde hjælpe sig uden denne Forbindelse, vil det ogsaa kunne bestaae, efterat Forbindelsen er ophørt.“ — Men denne Grund til Undergang træffer i ethvert Tilfælde ikkun de ved Slægtprocessen fremkomne Individualiteter. Mephistopheles's:

„Alles was entsteht
Ist werth, daß es zu grunde geht“,

rammer derimod ikke de primitive. I disse er Individualiteten ikke opstaaet, men ligesaa evig som det „almindelige, individualitetløse Væsen“ selv. — Om Michelet end ellers betragter copula imellem det Almindelige og Enkelte i Jegets rene

Begreb faa løst og udvortes, som om disse evigt uadskillelige Begrebsmomenter vare 2 sammenlignede Brædder, saa er det i det Mindste indlysende, at Enkelthedens (Individualitetens) Moment i Begyndelsen evigt er forbundet med det Almindelige, det saakaldte individualitetløse Væsen. Gud, der p. 160 defineres som Menneskets evige Personlighed, som det i ethvert Individuum forborgent liggende individualitetløse Væsen, der holder sig ved den enkelte Individualitets Undergang, „indgaaer“ ikke i de primitive Individualiteter en „Forbindelse“ med Individualiteten. Det Almindelige er ikke et „Først“ og det Enkelte et „Bagefter“; men den evige Enkelthed veed sig her som den, der har det Almindelige til sin egen evige, uoploselige med sig forbundne Natur. Gud er saaledes ingenlunde — som Michelet siger — en individualitetløs Gud, men — efter Michelets Theorie — aabenbart en simultan Flerhed af monadiske Individualiteter, hvis sande Guddommelighed først vil være forhaanden i Individualitetens Forklarelse eller det Almindeliges og Enkeltes levende Sammenslutning. I næste mere anthropologiske Parti — hvor den anthropologiske Side, der i Antotheismen nødvendigen nøie er sammenvoren med den theologiske, afhandles som saadan — vil den aandelige Individualitets uadskillelige nexus med det Almindelige nærmere komme til Dmtale. Vi indskrænke os her til den udtalte Erkjendelse, at de primitive Individualiteters Forening med det Almindelige, der ikke er indgaaen i Tiden, ogsaa for Tidens Rniv maatte være uadskillelig, og til den anticiperede, parenthetiske Bemærkning, at den ethiske Forbindtligheds sande og evige Gyldighed just beroer paa den for selve Dødens Magt uoploselige Forbindelse imellem den aandelige Individualitets

extreme Sider, det Almindelige (Loven) og Enkeltvillien, hvis levende Sammenslutning i den forklarede Individualitet, seet i Form af Fordring eller som en krævet Slutning, har fundet sit Udtryk i Kants kategoriske Imperativ. Dersom Copula imellem den egoistiske Enkeltvillie og det almindelige, forborgne Væsen virkeligen var saa løs en Traad, at den kunde overlippes paa Parcernes Rok, saa vilde i Virkeligheden ogsaa den ethiske Forbindtlighed være løst, og den selbbevidste Enkelthed, ikke blot efter sin første empiriske Tilstand, men ogsaa efter sit Begreb, være et samvittighedsløst egoistisk Dyr, der ikke havde nogen algyldig Forpligtelse til at hæve sig ud over Drang-Utangens Stadium. Ikke var der da i Begyndelsen, og ei heller skulde der komme i Enden en Kreds af salige, forklarede Individualiteter. Thi den reale Mulighed og Nødvendighed af Individualitetens absolute Fuldendelse (hvilken Michelet selv 196 kræver) beror paa dennes evige Værd, eller, hvad der er det Samme, paa dens over al Tidelighed og Forkrænkelighed hævede uopløselige nexus med det tidt omtalte, i ethvert Individuum forborgent liggende individualitetløse Væsen. At Individualiteten nu ikke umiddelbart er fuldeudt, at Liv og Proces høre Aanden til, kan, i og for sig betragtet, indrømmes, skjøndt det ikke staaer til at indsee, hvad „Værdighed“ det kan være for en noprunden guddommelig Individualitet at begynde som en Drang-Utang; helst naar den ikke ved egen Frihedsudvikling, men under en Jordomvæltning befries fra sin aandløse Begyndelse. Men aldeles falsk bliver den for den guddommelige Aand krævede Proces, naar denne kun skal fuldbyrdes gjennem Slægtprocessen; thi denne Proces medfører paa ethvert Punkt Tabet

af sand Eenhed og Continuitet i Selvbevidsthedens Udvikling.

Vistnok er Liv, Proces og Bevægelse Aandens egen immanente Natur; men det hører ogsaa Selvbevidsthedens aandelige Proces til at være hævet over Forandringens uendelige Række og ikke priisgives til dennes urolige Strøm. Under enhver Overgang i Andet tager Selvbevidstheden sig ideligen tilbage i sig selv og er det over Forandringen opløste Uforanderlige; den er den sande Forsigværen, der aldrig i Processen taber Identitetens Copula, hvorved Ende og Begyndelse ombøies i hinanden. Men idet den guddommelige Selvbevidstheds Proces efter Michelet kun fuldbyrdes i Slægtprocessens Form, mister den den her angivne aandelige Charakter. Thi idet den forudsætningsløse Selvbevidsthed, a, b, c. ved Slægtprocessen continuerer fort i Efterkommerne, a', b', c', og selv udsluffes i Dødens Nat, har den vel forsaavidt holdt sig og trodsset Forandringen, som det Andet, hvori den gaaer over, ogsaa er selvbevidst Individualitet. Overgangen i Andet er altsaa, fra denne Side betragtet, en Overgang, der ligesaa meget ingen Overgang er; den abstract almindelige Livstypus „selvbevidst Individualitet“ continuerer i Processen ved ideligen at opstaae paa ny af den forudgangne Selvbevidstheds Grav. Men sammenligner man nærmere Begyndepunctet a med den nye Selvbevidsthed a', eller med et hvilket som helst Led i Descendenternes Række, da er det evident, at den guddommelige Selvbevidsthed aldeles har sat sin Forudsætningsløshed til under Overgangen i Rækkens successive Led. a var absolut forudsætningsløs og maatte, hvad der ligger i Selvbevidsthedens Natur, vide sig som saadan. a' har sin Forud-

sætning som en værende udenfor sig, og veed sig derved som oprunden. Det primitive a, Gud i Begyndelsen, var en Gud, der havde Livets Kilde i sig selv; Gud, der i Processen et Dieblif holder sig paa Malsstrømmens Bølge, er en Gud, der vel, lig Kronos's Afkom, har fortæret sin Forsætning, men dog har tabt Livets friske Bæld og under Bevægelsen er falden ud af Ewighedens Kreds. Istedetfor at den selvbevidste Individualitet i Gudepunctet skulde kunne bøje sig tilbage i sit Udspring og i sin forklarede Skikkelse vide sig som den, der nu havde opuaaet sin absolute Fuldendelse, taber den guddommelige Selvbevidstheds Cirkellinie sig i Descendenternes lige Linie, i hvis discrete Puncter Continuiteten afbrydes. Ved de primitive Individualiteters Undergang i Slægtprocessen gaaer saaledes den sande Forsigtværen under i selve den guddommelige Aand, og dersom Identitetens Traad ikke bristede, vilde en fuldkommen Polytheisme, med dennes Absurditeter, etableres.

Individualitetens Forhold til Michelets Gud, det almindelige, individualitetløse Bæsen, frembyder endnu en anden interessant Side for Betragtningen.

Vi have ovenfor seet, at den micheletske Theorie, consequent gennemført, paa ingen Maade i sin Begyndelse har en individualitetløs Gud, men en ubestemt Mangfoldighed af guddommelige Individualiteter, der maatte vide det Almindelige som den Side, med hvilken Individualiteten evigt var formælet. Ikke destomindre sønderreves Forbindelsen imellem de tvende efter Begrebet uadskillelige Sider, og i Slægtprocessens urolige Bolgegang søge og flye de ved Dødens Bold Adskilte ideligen hinanden. Efterat Gud, det individualitetløse Bæsen, i Dødens Nu har opgivet

Populationen med Individualiteten, opleder han i urolig Søgen og iilsfærdig Higen gennem Historien nye Individualiteter. Det er hans immanente Natur, at han stedse maa være i Pagt med Individualiteten og opsøge denne; men ideligen bryder han Pagten og flygter paa ny. Han er den troløse Gud, der kun i sin aldrig svigtende Troløshed er sig selv tro. I sin abstracte Gensomhed har han en aldrig tilfredsstillet Længsel efter at tage Bolig i Individualiteten, der dog ikke er den hellige Aands Tempel, i hvilken Guds Aand blivende boer. Hans Forhold til Individualiteten lider i det Hele taget af den uopløste Modsigelse, at den ikke er ham „ligegyldig“ og dog „ligegyldig“. Men gjennemreflecteres Forholdet nærmere, vil det vise sig, at den individualitetløse Gud under sit flygtige Forhold gaaer i en dialektisk Snare, og selv fanges i Individualitetens Net.

Den individualitetløse Gud trænger i sin farveløse Almindelighed til Individualiteten og kan ikke være uden samme. Individualitet overhovedet — saaledes siger man — er ham ikke ligegyldig, men det kommer ham ogsaa kun an paa Individualitet i Almindelighed, ikke paa denne eller hiin enkelte, bestemte Individualitet; kun denne er ham ligegyldig, og derfor forlader han den ogsaa i Dødens Skumring. Men — naar Individualiteten ikke er den i sig ueudeligen bestemte Individualitet, og saaledes kun Individualitet in abstracto, da er Individualiteten selv effaceret til den individualitet- og farveløse Almindelighed, der trænger til Individuation: til at blive den bestemte Individualitet. Saaledes slaaer denne bestemte, denne, om jeg maa bruge dette Udtryk, individuelle Individualitets

Rigegyldighed om til dens Ikke-Rigegyldighed, og Individualitetens, den bestemte Enkeltheds, uendelige Selværd er herved kommet ud som Resultat.

Det nyligen fremstillede (man kunde bogstaveligen kalde det saa) løsagtige Forhold af den micheletske Gud til den individuelle Enkelthed, der af ham ikkun afbenyttes som Mittel, afgiver et nyt Synspunct for Charakteristiken af denne Gud.

Ignorere vi for et Dieblif den micheletske Theories sporadiske Begyndelse i de monadiske Væsener og tage Universum som en nu engang forhaanden værende Totalitet, i hvilken de phænomenale Existenfer komme og svinde under den afosmiftiske Bevægelse, da præsenterer Gud sig som den naturlige og aaudige Verdens immanente System af evige Love, der trods Phænomenernes Verel er det over Forandringen hævede Uforanderlige. „Saalænge Jorden er til, skal Dag og Nat o. s. v. ikke aflade“, og til dette tautologiske Kredsløb indskrænker Guds Løbebane sig i Naturen. I Aandens Verden derimod fremstiller Selvbevidsthedens Livstypus sig som Loven for de verelende Skikkelser, eller — for at bruge Michelets Udtryk — Gud er her det „individualitetløse Væsen, der holder sig ved det enkelte Individuums Undergang“. Men Verdensaanden er i Historien hævet over Naturlivets eensformige Bevægelse, og er det kun derved, at den afbenytter de i Slægtprocessen opstaaende og forgaaende Aander som momentane Redskaber i sin rastløse Færd, under hvilken den uafbrudt skrider frem og fortættes i sig selv. Det Maal, hvorefter den i Slægtprocessen instinctmæssigen higer, er det, at vorde concret, et Maal, den opnaaer ved at møtte sig med Individualiteternes Marv.

Under den flygtige Forbindelse, den hvergang indgaaer med Slægtens meest fremragende Individider, fatter den sig selv i sin concrete Rigdom og fører alt Tidligere med sig paa sin Gang. Den betroer et Dieblif de eminente Verdensaander sine i Historien vundne aandelige Capitaler og aflægger sig i disse Regnskab for sin store Hunsholdning. Men af Slægtens Repræsenter, som overhovedet af ethvert Individuum, kræver den Egoismens Tilintetgjørelse, den meest ubetingede Hengivelse og Opoffrelse i Døden, for at den selv kan nærme sig sit egoistiske Maal. Den kræver selv Egoitetens Opoffrelse, og er dog selv ifkun den egoistiske Verdensaand, der ubetinget kun vil sig selv og bruger Enkeltheden som det blotte Middel. Men — aldrig saasnart er dens egoistiske Forbindelse med Enkeltvillien demaskeret, førend Enkeltvillien ogsaa selv har erhvervet sig Adkomst til at vende Forholdet om og selv spille Herre og Mester. Enkeltvillien bliver nu ikke meer det, der skal opoffres, men omvendt det Punct, i hvilket den egoistiske Gud actualiter eksisterer, har faaet sig selv i sin Magt, opnaaet Egoitetens Form og grebet Djævelens Scepter i sin Haand. Med denne Bevidsthed sætter Egoiteten sig paa Guds Throne og siger sig at være Gud (*ἀποδεικνύται ἑαυτοῦ, ὅτι ἐστὶ Θεός*). Dette er den Dialektik, hvilken Pantheismens Gud, der vil holde Enkeltvillien som Middel, selv er underlagt.

Resultat.

Skal Gud virkelig være den absolut almene, ene Idee, der bestemmer sig selv og udfolder sig selv til Universum (82), skal han være den ene trinitariske Gud (162), der forudskikker Naturen, fordi han vil træde ud i Existens (125); skal han bevare Aandens sande Continuitet (147); skal han være den Gud, der har til Maal at være Alt i Alle (196*) og afbenytter Individualiteten som Middel for dette Maal: da maa han være Forsyn. Forsynet kan ene være Totalteleologiens substantielle Princip, hvis Virken i Identitet med sig selv er en uafbrudt Væren-for-sig, i hvilken Udspring og Resultat bevæge sig i sig selv. Til den Indsigt, at fatte Slægten som Middel for en høiere Teleologies Aabenbaring, vilde man ogsaa være kommen, dersom man under en teleologisk Progres, og ikke under en Regres til Bandet og Dyudet, havde eftersporet Forudsætningen og Begrundelsen. Ved at erkjende Slægten og hvert enkelt Individ i samme som Middel for Forsynets Teleologie, vilde man fremdeles have været istand til at bevare Menneskeandens Værdighed; thi det i Sandhed høieste Maal kan ikke nøies med Midler, der blot ere Midler. Allerede derved viser Slægten sig ude af Stand til at være høieste Maal, og den michelet'ske Gud sin Incompetence til at være Gud, at den bruger ligegyldige Midler, der ikke have et i sig selvgyldigt Værd. Ved de ligegyldige Midler forraader Formaalet sin egen Relativitet, efterdi Formaalets Dignitet

*) De anførte Pagina ere alle af „Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele“ v. Dr. C. L. Michelet.

stedse reflecteres i Midlet. Men ved at apotheosere som høieste Maal, hvad der dog ikke er det høieste, ved at forgude Menneskeslægten, slaaer Autotheismen ligesaa umiddelbart om til Menneskeaaandens yderste Nedværdigelse. Denne Oscillation imellem Menneskets Apotheose og dets Degradation skal i korte Grundtræk være Gjenstand for næste Parti, til hvilket vi nu gaae over. —

Vi indskyde dog her en aphoristisk Bemærkning, der nærmere skal angive, hvad der menes med den brugte Uttring, at man burde have søgt Slægtens Forudsætning og det evige Prins under en teleologisk Progres, og dermed fattet Slægten som Middell i et høiere Formaals Realisation.

Den midt i Naturens og Historiens brogede Rigdom til Reflexion og selvbevidst Tænken vaagnende Aand, eller den filosofherende efter Sandhedens evige Udspring søgende Sjæl, kan under sin Søggen sammenlignes med en Vandrer, der i Universets uendelige Rige estersporer sit egenlige Hjem, Maalet for hans Gang. Den, der leder, har endnu ikke fundet; den, der vandrer, endnu ikke naaet sit Maal; og hvis Tankeren ikke skal fare vild og forfeile Veien, maa Tankens Die iforveien logisk og metafysisk være luttret til at see, hvorledes den objective Fornuft selv allevegne anviser Linien og henpeger til Maalet. Thi ligesom man ikke i den physiske Verden uden det klare physiske Die kan finde en udbortes sandselig Vane, og ligesom den Vandrende ikke selv a priori skal konstruere Veien, men kun har at følge den objective Vanes egen Gang: saaledes skal man ei heller i Sandhedens Verden mangle det logisk klarede Blik, eller gaae nogen anden Ve, end den, Fornuften selv anviser. I Wiisdommens Rige er Veien fremdeles teleo-

logisk og frembyder succesfult relative Hvilepuncter. Saavel i det naturlige som aandige Universum indtræde disse. Men Modsigelsens Stimulus inciterer atter Tænkeren til at sætte sig i Bevægelse fra det momentane Hvilepunct, der tilhviſer ham, at han endnu kun er ved et relativt, ikke ved det absolute Maal, og peger ud over sig selv til en høiere Region. I Naturens Verden kommer der saaledes en Kreds, der grændser op til Aandens; en Grændseregion, i hvilken Naturen tenderer imod sin Ophevelse, og Selvbevidstheden dæmmer. Ankommen i denne aandige Verden, hvor Inderligheden og Friheden have fattet sig selv som Overlighedens og Nødvendighedens Sandhed, dens Maal og Herre, møder Tænkeren strar flere Regioner af forskjelligt Physiognomie, der ligge lige saa factisk for ham, som Kredsene i Naturen. Og saafremt han ikke vil foruagte sit hidtil fulgte Princip, ikke selv at construere og raisonnere, men følge den virkelige Fornuft i dens objectiv-teleologiske Progres: da kan han ikke forkaste en Region, naar den kun viser sig som den, i hvilken en foregaaende finder sin Sandhed og høiere Løsning. Kredsene i Naturen ligge med en saa haandgribelig Facticitet og palpabel Umiddelbarhed for ham, referere sig saalidet til hans subjective Villie, at det ikke lettigen falder ham ind at ville rykke et Led ud af Naturens teleologiske Kjæde. Aandens Verden indeholder vel, ikke mindre end Naturens, en tæt sammensluttet Fornuftskjæde; men dennes enkelte Led referere sig med Hensyn til deres Anerkjendelse mere til den menneskelige Tankes og Villies Vilkaarlighed, hvorfor man og seer den Fordring opstillet, at Religion og Kirke, som et uformuftigt Led, bør

destrueres og affkaffes. Og dog maa det være evident, at Kirken har samme Krav, som en hvilkenfømhelt anden Region, paa philosophisk Anerkjendelse, naar den kun kan vise sig som det Fornuftens Kongerige, i hvilket en foregaaende Regions Henpegninger og Forjættelser ere gaaede i Dpfyldelse. I sin høieste Udvikling forjætter Naturen Aanden, og dens Krav paa, som relativt *telos*, selv at vorde Middell for en høiere Teleologie er ydet ved Mennesket, den selvbevidste Fornuft. I Aandens Verden indtræde lignende Spaadomme (Todedommen og Kunsten) og lignende Dpfyldelser. Ogsaa her aabenbarer det i sig Selvgylde sig atter som relativt autonomisk, og Slægten viser sig som Middell for en høiere Autonomie, den anden Adam. Saaledes gaaer den teleologiske Bei til Slutningen gjennem ham, der er Beien, Sandheden og Lidet, gjennem den teleologiske Skalas Culminationspunct og de ved Skabelsesnrdelingen satte Extremers Sammenslutningspunct, den aabenbarede *logos* og Midler selv. I denne Region slutter Tanken sig sammen med sit evige Udspring og dukker ned i Teleologiens Kilde, hvis Visdoms Strømme bevæge sig af, ved og til sig selv; Aabenbaringsprogressens successive Inderliggjørelse peger hen til Inderlighedens absolute Dybder, til Visdommens Raadslutninger som til sin evige Forudsætning og teleologiske Grund.

Alt den tænkende Bevidsthed gjennem den philosophiske Fremgang, der ligesaameget er en Tilbagegang til Teleologiens absolute Begyndelse, omsider fatter sig som den religionsphilosophiske, der begriber Visdommen, og ikke Bandet, som Universums absolute Begrunder, er et i Endeligheden selv immanent Krav og ikke et subjectivt Indfald af den menneskelige

Aand. I den objective Tingenes Orden, hvori Tænkeren
 vagner til Reflexion, forefinder han ikke blot Natur og
 Stat, men ogsaa indenfor dennes Omkreds de høiere
 Regioner, i hvilke der først indeholdes den absolute Op-
 løsning af det empiriske Livs Dissonans og en immanent
 Henviisning til et Maal, der ligger ud over Jorderigets
 Grændser *). Men naar Tænkeren ikke desto mindre i
 subjectiv Vilkaarlighed standser Progressen i et Rige af
 denne Verden og lukker Diet for Guds Riges Nærhed,
 da have vi hiint politiske Barbari, der i dentsche Jahr-
 bücher slynger sin Banstraale imod Kirkens Tag og decre-
 terer Religionens fuldkomne Affsaffelse; hiint Barbari, der
 vil have de religiøse Bedehuse forvandlede til politiske For-
 samlingsale, det skjulte Menneskes Helliggjørelse til det
 phænomenale Menneskes Verdsliggjørelse, Speculationens
 stille Ro til en verdslig Praris's profaiske Uro. Til et
 socialt politisk Liv, der efter Feuerbach er et i Sandhed
 guddommeligt og den egenlige Hemmelighed af den hele
 Trinitet, skal derfor Slægtens tilkommende Ungdom op-
 læres. Det skal i Folkeopdragelsen indpræntes Mennesket,
 at det paa eengang momentant selv er Gud, og atter
 kun et ligegyldigt, forgængeligt Middel i den egoistiske
 Verdensaands politiske Liv. Det skal endvidere lægges den
 politiske Borger paa Hjerte, at „kun alle Mennesker til-
 sammen udgjøre Mennesket, kun sammen ere det, hvad
 Mennesket skal og kan være,“ saa at selv Personlighedens

*) Hvad her apboristisk er concentreret i en anticiperet Be-
 mærkning, vil resultere som Slutningsbetragtning, efterat
 Idealet er restaureret og befriet fra sin dybe Fornedrelse.

ethiske Fuldendelse er et Communeanliggende, i den Betydning, at Villiens ethiske Restancer skrives paa den store Communes Regning, der ved sine sædelige Overskud er mere end rig nok til at klarere Gjælden *). Hvorledes det nu skal gaae Kunstens Muse, i hvad Tonart hun skal tale i denne nye Tid, da den ene af hendes Søstre, Religionen, ligefrem skal gaaes, og den anden, Philosophien, gaae under Utilismens Hænder, det er ikke vanskeligt at forudsæe. Menneskets paa den ene Side til Spidsen drevne Selvapotheose, paa den anden Side i Støvet traadte Værdighed, kan ikke mere i den christelige Verdens Kunst see en Phantasierreflex af sin nu begrebne Høihed og Usjælsked. Den nye Bevidsthed maa have sin Kunst, i hvilken den seer sig selv i Speil. Men da den nye Aand, foruden Selvforgudelsen, tillige indeholder og praktisk sætter den modsatte Side, Fornægtelsen af Personlighedens Ideal, er den efter sit inderste Væsen ligesaameget en Opgivelse af Ordets Kunst, navnlig i dens romantiske Form, hvilken den opgiver ved at opgive „Ordet“ selv (Christum). Et mere markeret Phytognomie, end det her tegnede, af det ydmygede Menneske og dermed af den ydmygede Gud, skal Autotheismen faae Lov til selv at male i det Efterfølgende. Da Menneskeaaandens Selvforgudelse og Selvførhaanelse her gaae Haand i Haand, vil Læseren komme til at indsee, at det for Philosophien er overflødigt at indskærpe det autotheistiske Menneske Ydmyghedens og Be-

*) At denne Crasitet ikke paadattes den moderne Aand, kan Læseren faae at see p. 140 flg.

skedenhedens Følelse; det optræder omfider selv saa ydmygt, at det fast tager sig ud som et frivilligt Dyr.

Oscillationen
 mellem Menneſſeaaendens Selvforgudelse og Selvforhaanelse.

(Fornægtelsen af Personlighedens Ideal — Christus — og den personlige U dødelighed.)

Da Læserne fra det Foregaaende have i frisk Minde, at Menneſſeaaenden i Autotheismen ikke fatter sig som den, der er skabt i Guds Billede, men som „Originalen“ selv, maa det anses for overflødig yderligere at documentere Tilstedeværelsen af det første af de i Overkriften angivne Extremes i den moderne Philosophie. At det andet Extrem, Menneſſeaaendens Selvforhaanelse, ogsaa er tilstede midt i Selvforgudelsen, der heri synes at hylde den bekjendte Regel: *opposita, juxta se posita, magis illucescunt*, skal genetisk vides Læseren, naar han kun vil følge Autotheismens succesfulde Selvfornedrelse gennem Michelet og Strauss indtil det feuerbachske Værks 14de Parti: „der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum.“ Først her ville Idealets Fortegnelser, der hos Michelet og Strauss kun lettigen observeres af et Kjenderblik, blive ret isinefaldende ved at sees i en glimrende Colorit; Feuerbachs Farver og Stil ere, som hans Navn, fulde af Ild. — Michelet overholder endnu strengt Menneſſeaaendens i Christendommen først anerkjendte Udel og tilkjender den enkelte Subjectivitet en Uendelighed og Guddommelighed,

der egentligen involverer Subjectivitetens Udødelighed *) . Idet han ikke desto mindre opgiver denne, er der hermed gjort det første Skridt til at stige ned fra Autotheismens Tinde, der allerede sees at ryste, idet dens Grundvold, Subjectivitetens Uendelighed, rokkes. Strauss underminerer sin egen og Autotheismens Jordbund ved sin Polemik imod det personlige Gudmenneske, og Feuerbach fuldbyrder Faldet med stor Eksplosion. Da Strauss's Opgivelse af det personlige Gudmenneske efter sit Væsen allerede er en Fornægtelse af Personlighedens ethiske Fuldendelse, staaer der kun for Feuerbach tilbage at sætte explicite, hvad der i Strauss laae implicite. Feuerbach har ikke Mere at opgive, thi hiin Opgivelse var en Opgivelse af Idealet selv.

Ifølge de her skizzerede Momenter faae vi saaledes at betragte:

- I. Idealets genetiske Fornægtelse.
- II. Idealets dialektiske Selvfrielse fra Autotheismens Forhaanelser.

Idealets genetiske Fornægtelse.

a. Ved den Værdighed, Michelet endnu levner Enkeltheden, viser han baade sit nærmere Slægtsskab med Christendommen, og tillige, at han ikke igjen aldeles fjerner

*) Man kan hermed sammenholde Feuerbachs „das Wesen des Christenthums“ p. 230: „Der Glaube an der Unsterblichkeit des Menschen ist der Glaube an die Göttlichkeit des Menschen, und umgekehrt der Glaube an Gott der Glaube an die reine, von allen Schranken erlöste und folglich eo ipso unsterbliche Subjectivität.“

fig fra Autotheismens Princip. Han udhæver det udtrykkelige som Christendommens Fortrin for Hedenskabet, at den betragter det enkelte Menneske i sin Personlighed, og ikke Slægten, som det sande Materiale for den guddommelige Idees Realisation. Og derfor dadler han ogsaa (189) Strauss, fordi han ikke bestemt nok har udhævet Nødvendigheden af „Dette“ som et blivende Moment i Guds Menneskevordelse. Det erklæres (194) for et eensidigt Alternativ, om den guddommelige Idees fuldendte Realisation kun forekommer i et enkelt virkeligt Menneske, eller kun i Menneskeslægten; thi Slægten er igjen dog kun virkelig i Individet. I dette kan den personlige Gud ene vinde Personlighed (166), og har ogsaa første Gang i Kristus vundet en saadan (185). I sin empiriske Individualitet vidste Kristus sig som Gud (185), og i ham svarede Realiteten til sit Begreb (183). Men med denne Guds Menneskeblivelse eller, hvad der er det Samme, denne Menneskets Gudblivelse blev der i Kristus kun gjort en Begyndelse (182), for at den derefter skulde gjentage sig i alle Mennesker (164); ethvert Menneske skal optage Kristus i sig (187). Ligesom Gud før Kristus kun fremtraadte realiseret i Slægten (174), i Kristus derimod i dette enkelte Menneske: saaledes er det Tredie, at Gud ved Kristus kommer til Bevidsthed i ethvert Menneske som det Almindelige i den hele Slægt; Gudmenneskets i sig uendelige Subjectivitet (177) er siden Kristus Historiens Grundlag, og den historiske Udviklings egenlige Maal er den guddommelige Idees Menneskeblivelse i alle enkelte Individier. I samme Aand vedbliver Michélet med at gøre

F. Baaders skønne Ord *) om den historiske Udviklings Formaal til sine egne, og bestemmer Historiens realiserede Maal som et Tidspunct, paa hvilket der er en ny Jord og en ny Himmel, i hvilken Gud er Alt i Alle, og Menneskeflægten deelagtig i den evige Salighed (196).

I denne Skildring bevarer Michelet unægteligen Menneskeaaendens Høihed lige til Gravens Rand. Ja han byder endog senere de i Livet eminente Individualiteter, der have overtaget Hovedpartierne i Historiens Drama, den Trøst, at der skal vederfares dem den Værdighed, at opbevares i Efterverdens Grundring, og som ideelle Momenter og disjecta membra af deres Personligheders aandelige Hele afgive Stof til det store Skuespil, Verdensaaenden i Historiens Slutning agter at opføre paa de historiske Aanders Beføstning. Men dersom Verdensaaenden i sin „listige Fornuftighed“ virkelig havde en saa underfundig Plan, at afbenytte de eminente Individualiteter som sine blotte Redskaber, da havde den aabenbart handlet endnu listigere, hvis den ikke havde overdraget Philosophiens Genius at betroet Professor Michelet sine listige Planer. Thi denne Mand er saa lidet istand til at gjemme den ham betroede Hemmelighed (hvis Fortielse dog maatte være af den største Bigtighed for den i Sandhed listige Verdensaaend selv) og tage den med sig i sin Grav, at han endog

*) „Wie die National-Einheit noch in einer einzelnen Person, dem Regenten, auftreten muß, wie zu Christi Zeit der allgemeine Mensch in einer einzelnen Menschenform neben allen andern einzelnen Menschen erscheinen mußte: so dauerte diese Nothwendigkeit so lange noch fort, bis das allgemeine Eins ins Centrum aller einzelnen Formen eingedrungen und diese alle sich von Innen heraus assimilirt haben wird.“

prædiker Listen fra alle Tagene og tilføier: Det er Profes-
 sor Michelet, der har sagt det. Dersom Verdensaanden
 i Sandhed havde været snu, havde den maaffee gjort
 flogest i, slet ikke at overdrage Professor Michelet nogen-
 somhelst philosophisk Mission; men i ethvert Tilfælde burde
 den have paalagt ham, at love de store Individualiteter,
 der med deres egen Dpoffrelse skulle arbejde for Opnaaelsen
 af dens Maal, en bedre Opmuntring, t. Ex. den, at faae
 Andeel med i den resulterende Salighed selv. Thi det
 Surrogat, der nu gjennem Michelet bydes, en „evig Op-
 bevaring i Efterverdens Grindring,“ maa enhver selvbe-
 vidst Individualitet, som den sande Forsigværen, forsmæe.
 Ved denne Væren i Efterverdens Grindring opløses og
 degraderes Selvbevidsthedens Væren-for-sig til en Væren-i-
 Andet. Selvbevidsthedens Helligdom, hvis ideale Rum
 har Plads nok til at give Alt en ideel Existens, og selv
 er istand til paa eengang at være Objectet, der betragtes,
 og Subjectet, der betragter sin egen udfyldte, concrete
 Herlighed, omsættes under denne Grindring til en blot op-
 bevaret Skikkelse. Den frelser kun Objectivitetens, ikke
 tillige Subjectivitetens Moment; hiin, ikke denne, bliver
 det Overgribende. Thi under Historiens Gang beriger
 Verdensaanden sit Galleri af Aander ved først i Indivi-
 dualitetens Skikkelse at stille sig selv som betragtede Sub-
 ject, og dernæst hense til dette i de betragtede Gestalters
 Række, omsætte sig selv i denne Form til et evigt Object,
 der har Væren i og for Andet, ikke Væren for sig. Per-
 sonlighedens objective Side, dens Bedrifter og dens Vær-
 ker, faaer en bedre Skjebne, end dens subjective. Fra de
 Forfrænkighedens fortærende Magter, fra hvilke Cultur-

verduen veed at frelse hine, gives der ingen Frelse for Personligheden selv. Skjøndt Subjectiviteten skulde være det Mægtigste og det Overgribende*), bliver den dog den Magt, der allevegne bukker under, og vi have her den autotheistiske Subjectivitets første Selvfornægtelse, der i Døden opgiver Subjectivitets uendelige Betydning. Vi gaae saaledes over til at betragte det næste Skridt, Fornægtelsen af Subjectivitets Betydning i Livet selv (det enkelte Subjects ethiske Fuldkommenhed, Angeren).

b) Autotheismens i Begyndelsen halvt ubevidste Polemik imod Subjectivitets, og dermed imod sit eget Princip uendelige Betydning, maa egentligen dateres fra Strauss's berømte Slutningsafhandling i „das Leben Jesu“. De der forekommende bekjendte Ord: „naar man tilskriver Ideen om den guddommelige og menneskelige Naturs Eenhed Realitet, da vil dette ikke sige, at den engang maa være bleven virkelig i eet Individ, som aldrig før eller senere**)\", synes vel ved første Blik at antage sig Menneskeaaandens Bæredighed, og at udspringe af en Slags Indignation over Christi formeentlig udelukkende Privilegium paa Gudmenneskelighed. Men, nærmere bescet, er hiin Polemik imod den personlige Christus en Polemik imod Personlighedens Ideal, og ender med at fornægte ikke blot Christi, men Subjectivitets og Selvbevidsthedens Gudmenneskelighed overhovedet. Strauss's filosofiske Forhold til den historiske Christus kan derfor heller ikke stilles i Række med Kants,

*) Cfr. Hegel Wiss. d. Log. III. Ib. p. 349.

***) Cfr. Strauss's „das Leben Jesu“ p. 766; cfr. hermed „die christliche Glaubenslehre“ v. Strauss, 2 B. v. 214

Jacobis, Fichtes og Hegels, hvilken Tænkens Christo-
logie Strauss dog især ganske identificerer med sin. Thi
medens Kant*) og Jacobi**) havde faa fast en Tro paa
det moralske Ideals Gyldighed, at de formeente at kunne
undvære enhver historisk Affirmation, eller i al Fald agtede
det Historiske for Ringe; medens Fichte i „Anweisungen
zum seligen Leben“ (166) bekjender om Christus, at denne
har hævet sig til den høieste Bevidsthed, Menneket kan naae,
Bevidstheden om den menneskelige Tilværelses absolute Een-
hed med det Guddommelige; medens Hegel fastholder og
videre udvikler den fichtiske Tanke saaledes, at Christus i
sin Identitet med Gud veed sig forskjellig fra Gud, en
Forskjel, han ligesaameget igjen ophæver, og derved, som
Gud med Gud, er i sig uendelig, absolut Subjectivitet (Æsthe-
tiken II. Th. p. 103 og 142, cfr. denne Afhandling Cap.
I.); medens Hegel betragter Enkelthedens absolute For-
klarelse som Christendommens skønneste Punct, og sætter
Eenheden med Gud, det at skue Gud, som ethvert enkelt
Subjects Formaal og Bestemmelse***), hvorfor Subjectet har
en „Fremtid“; medens han endog med Christendommen er-

*) Cfr. Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, zweites Stück p. 70: „diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst“.

**) Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung p. 62.

***) „Ebenso sehr aber ergeht deshalb an den Menschen die For-
derung, diesem seinem Begriff, welcher zunächst nur ein bloßes
Ansich ist, Wirklichkeit zu geben, d. h. die Einigung mit
Gott als Ziel seines Daseyns zu sehen und zu erreichen.
Hat er diese seine Bestimmung erfüllt, so ist er in sich
freier, unendlicher Geist... Um dieß Moment der Ein-
zelheit ist es zu thun...“ (H. W. 10 B. p. 143).

kjender, at Sjælens Frelse, en Frelse af det Enkelte som Enkelt, og ikke blot af Slægten, er det væsentlige Formaal *): saa er Strauss dog saa naiv, uden videre at erklære den hegel'ske Christologie for identiff **) med sin egen, der netop kun vil Slægtens, altsaa et Upersonligts Gudmenneskelighed, og følgelig kun vil Slægtens, ikke den Enkeltes Frelse ***). Saa langt fra ere den strauss'ske og den hegel'ske Christologie identiff, at man meget mere kan være forvisset om, at den Mand, der (Hegels *W.* XVII. B. p. 120) billigede Dadelen i „Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen“ over Jacobis christologiske Uttringer, endnu vilde være villigere til at underskrive Dødsdommen over Strauss's filosof-

*) „Ich soll in der christlichen Religion meine Freiheit behalten, oder vielmehr in ihr frei werden. In ihr ist das Subject, das Heil der Seele, die Rettung des Einzelnen als Einzelnen, nicht nur die Gattung, wesentlicher Zweck. Diese Subjectivität, Selbstigkeit (nicht Selbstsucht) ist eben das Princip des Erkennens selbst“ (Hegels *W.* 11te B. p. 19). Man kan hermed sammenholde en Uttring i de saakaldte Anekdoter (jeg erindrer ikke Stedet), hvor den religiøse Omsorg for Sjælens Frelse erklæres for et egoistisk Selvhensyn, der bør opoffres for det politiske Almuevel.

**) „Daß in dem hier Beigebrachten das Wesentliche der Hegel'schen Christologie enthalten sey, und daß damit nur eine Menschwerdung Gottes im Sinne der Schlussabhandlung zum Leben Jesu gelehrt werde, darüber ist jetzt, seit uns sämtliche Vorlesungen Hegels zu Gebote stehen — nicht wohl mehr ein Streit möglich“. (Die christ. Glaubenslehre 2 B. p. 220.)

***) „Als der Gottmensch wurde hiemit die Menschheit aufgestellt, und für den Schlüssel der ganzen Christologie wurde es erklärt, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, im Sinne eines realen Gattungsbegriffs, gesetzt werde“. (Die christ. Glaubenslehre 2 B. p. 214—215.)

phiske Hoved. Den meest iøinefaldende Forskjel imellem Strauss's og de 4 ovennævnte, iøvrigt selv indbyrdes forskellige Tænkere's philosophiske Forhold til det historiske Gudmenneske, viser sig deri, at Strauss ikke blot er ligegyldig og polemiserer imod det historiske Ideal, men imod Personlighedens Ideal selv. Hiin Polemik i „das Leben Jesu“ er efter sit inderste Væsen en Fornægtelse af Subjectivitetens Uendelighed og Gudmenneskelighed, altsaa af Antotheismens uundværligste Fundament. At den virkelig er en saadan Fornægtelse af Enkeltheden og Subjectivitetens uendelige Betydning, skal fremgaae af Feuerbach's Lære, i hvilken der kun udfoldes, hvad hiint Slægtsbegreb, som Gudmenneske, bærer i sit Skød. Menneskeaaanden, paa eengang Gud, og dog et Dyr, er det Thema, der nu varieres. Paa dette feuerbachske Culminationspunct opløser den moderne Philosophie, der har lyst til at opløse Alt, som billigt er, tilsidst sig selv. Da hiin ovenfor nævnte Regel om Modsætningernes Belysning især synes at have været Feuerbach en gylden Regel, skal han ogsaa faae Tilladelse til at tale en Stund i Form af Thesis og Antithesis:

Thesis (18): „Menneskets Viden af Gud er Menneskets Viden af sig selv“ (Selvforgudelse).

Antithesis (203): „Christendommen har for gud et det menneskelige Individuum, gjort samme til et absolut Væsen. Christendommen lider af „überschwänglicher Subjectivität“ (211). (Selvforgudelsen negeres).

Thesis (72): „Selvbevidstheden har for Mennesket, har i Virkeligheden i sig selv absolut Betydning. Den guddommelige Selvbevidsthed er intet Andet end Bevidsthed

om Bevidstheden som absolut Væsenhed. En Gud, der ikke veed sig, en Gud, uden Bevidsthed, er ingen Gud“.

Antithesis (201): „Begrebet af Guddommen falder sammen med Begrebet Menneskehed“ (en bevidstløs Gud, Slagten, erklæres for Gud).

Thesis (cfr. 202): „Christendommens Gud er intet Andet end den upersonlige Slægt, henobjectiveret og personificeret som et Individuum“ (Slagten maa ikke personificeres).

Antithesis (206): „Alle Mennesker tilsammen (Slagten) udgjøre Mennesket, ere tilsammen, hvad Mennesket kan og skal være“. Feuerbach personificerer selv Slagten; Feuerbachs Gud er intet Andet end den upersonlige Slægt, sat som et fuldkomment Individ).

Thesis (228 flg.): Troen paa den personlige Udødelighed er aldeles identisk med Troen paa den personlige Gud. Individet har i Christendommen Betydning af det absolute Væsen, og den nødvendige, immanente Folge af dette Princip er just den personlige Udødelighed.

Antithesis (18): Feuerbach troer paa sig selv, ja veed sig selv som Gud; Feuerbach troer ikke paa sin egen Udødelighed.

Det vilde være let paa lignende Maade at opsjøge og opstille i Form af Thesis og Antithesis dette nye filosofiske Riges indre Splidagtighed med sig selv. Men for at det Punct, der her er Hovedsagen, det ethiske Ideals fuldkomne Caricatur, kan stilles Læseren klart for Die, maae vi lade Feuerbachs levende Maleri af det fuldkomne Menneske særligen træde frem:

Det enkelte Menneske, det selvbevidste Individuum,

maa nok vide sig selv som Gud (18); thi en Gud, der — hvad Tilfældet er med Slægten som Slægt — ikke veed sig, er ingen Gud (72). Men det enkelte Menneske, Gud, skal vide sig som en ydmyg og beskeden Gud, han skal vide, at det fuldkomne Menneske, det sande ethiske Ideal, den complete Gnd, er et Completum af alle Menneskers Fuldkommenheder *), ifølge den bekjendte Regel: „mange smaa Brøker udgjøre dog et heelt Tal“, „mange Bække smaa en stor Aa“. Han skal vel vide, at han i det sociale 3: sande guddommelige Liv snart træder op som den drukne Bacchus, snart som den liderlige Silen, snart som den lyvende Mercur**), og følgelig ikke i sin Enkelthed er en complet Gud eller et fuldkomment Menneske. Men denne Bevidsthed skal ikke i ethist Henseende forurolige ham. Han skal ikke „lamentere***)“ over Synden

*) „Es fehlt hier (i Christendommen) gänzlich die objective Anschauung, das Bewußtsein, daß das Du zur Vollkommenheit des Ich gehört, daß die Menschen erst zusammen den Menschen ausmachen, die Menschen nur zusammen das sind und so sind, was und wie der Mensch sein soll und sein kann“ (206).

**) Der eine Mensch hat Neigung zur Lüge, der Andere aber nicht; er würde eher sein Leben lassen, als sein Wort brechen oder lügen; der Dritte hat Neigung zur Trinklust, der Vierte zur Geschlechtslust, der Fünfte aber hat alle diese Neigungen nicht — sei es nun durch die Gnade der Natur oder die Energie seines Charakters. Es compensiren sich also auch im Moralischen, wie im Physischen und Intellectuellen, gegenseitig die Menschen, so daß sie im Ganzen zusammengenommen so sind, wie sie sein sollen, den vollkommenen Menschen darstellen“ (206).

***) „Das Lamento über die Sünde kommt daher nur da an die Tagesordnung, wo das menschliche Individuum in seiner Individualität sich als ein für sich selbst vollkommenes, complettes, des Andern nicht zur Realisirung der Gattung, des vollkommenen Menschen, bedürftiges Wesen Gegenstand ist...“ (208).

i Almindelighed, eller sin egen Synd i Særdeleshed; thi Individet skal ikke for sig selv være et fuldkomment Væsen*). De ethiske Dyder, Ædrnelighed, Rydsfthed, Sanddrubed, hvilke det enkelte Menneſte mangler, beſtöder nok een eller anden af hans Venner**) eller Naboer eller andre Mænd i Menneſteſlægtenſ ſtore ſociale Liv. De ethiſke Forbrydelſer, Drukkenſkab, Løgn o. ſ. v., og Vanhelligelſer af Idealet, hvilke det enkelte Menneſte i ſit Liv begaaer, ſkal han ikke udſlette i Kraft af Subjectivitetens uendelige Energie, der i Form af Anger kan gjøre alt det Skete uſteet. Nei, Autotheiſmens Princip, Subjectiviteten, ſkal alſtidigen ni-
velleres; Subjectivitetens Philoſophie vil more ſig ſelv og Andre ved ſine dialektiſke Bukkeſpring og Kolbytter over i Objectiviteten: „mine Synder ſkulle neutraliſeres og para-
lyſeres ved andre Menneſters modſatte Egenſkaber“***), det

*) „Es liegt nämlich dieser Lehre (Laren om den almindelige Syndighed) die Forderung zu Grunde, daß das Individuum nicht ein Individuum sein soll, eine Forderung, die aber ſelbſt wieder zu ihrem Fundament die Vorausſetzung hat, daß das Individuum für ſich ſelbſt ein vollkommnes Weſen iſt“ (205).

**) „Wenn nun aber ſchon die Freundschaft, die Liebe, die ſelbſt nur ſubjective Realisationen der Gattung ſind, aus für ſich unvollkommenen Weſen ein, wenigſtens relativ, vollkommnes Ganzes machen, wie viel mehr verſchwinden in der Gattung ſelbſt, welche nur in der Geſamtheit der Menſchheit ihr adäquates Daſein hat, und eben darum nur ein Gegenſtand der Vernunft iſt, die Sünden und Fehler der einzelnen Men- ſchen“ (208).

**) „Wenn meine Sünden nicht neutraliſirt und paralyſirt werden durch die entgegengeſetzten Eigenſchaften anderer Menſchen; ſo iſt freilich meine Sünde ein himmelſchreiender Schand- fleck, ein empörender Greuel, der nur durch außerordentliche.

vil sige: fremmed Fortjeneste (satisfactio vicaria) skal regnes mig tilgode; Slægten, med sit Overstud af Dyder, har en thesaurus operum honorum, og kan derfor træde op som den privilegerede Afsladskræmmer paa ny.

Vi skulde ikke trætte Læserne med flere Træk af Idealets genetiske Fornægtelse. Af de anførte maa det allerede være klart, at den nye Aand — der loffede Verden med sine Løfter om at etablere et energisk, begejstret, ethisk Liv istedetfor det matte religiøse*) — kun er Løgnens Aand. Ja havde den blot været istand til at bringe den ethiske Idee til den lovede Værdighed, da havde den tilvisse været en i Sandhed farlig Magt for Religionen og den Philosophie, der fører Religionens Sag. Men nu har den selv viist sig som en pralende Blomst paa Philosophiens Mark, der visner i samme Dieblig, den stilles under Tankens Mikroskop og sees i Idealets Lys; den har fra alle Sider selv opgivet enhver autotheistisk Philosophies mundværligste Fundament, Subjectivitetens Uendelighed; endog i ethisk Henseende er dens Selvopløsning fuldbragt, og den har derfor i det Efterfølgende kun Krav paa at afgive Materialet for Restaurationen af Idealet og af Menneskeaaandens tabte Værdighed. Vi gaae saaledes over til:

außermenschliche, wunderbare Mittel gefilgt werden kann Glücklicher Weise giebt es aber eine natürliche Versöhnung. Der Andere ist per se der Mittler zwischen mir und der heiligen Idee der Gattung. Homo homini Deus est. Meine Sünde ist dadurch schon in ihre Schranke zurückgewiesen, in ihr Nichts verstoßen, daß sie eben nur meine, aber deswegen noch nicht auch die Sünde des Andern ist" (211—212).

*) Cfr. Wesen des Christenthums p. 247 og 275.

Idealets dialektiske Selvbefrielse fra Autotheismens Forhaanelser.

Autotheismen, der i Feuerbach paa eensgang culminerer som en Ildexplosion af en fyrig Aand og ligesaa brat igjen daler, siger vel, at den Anskuelse (Hedenstabet), der opoffer Individet for Slægten, er ligesaa eensidig, som den Anskuelse, der opoffer Slægten for Individet (hvad Christendommen efter Feuerbachs Paastand skal have gjort*); men istedetfor at forsone disse som Gensidigheder anerkjendte Anskuelser, falder Feuerbach selv factist tilbage til at forgude Slægten og degradere Individet, eller rettere han oscillerer imellem de tvende usorsonede Extremer, snart (alt eftersom Polemiken imod Christendommen fordrer det) at forgude Individet, og snart at forgude Slægten og forhaane Individet. Han opgiver ikke blot Christendommens høie, opløftende Fordring til det enkelte Menneske: Sandhedens rene Lys i Tanken, Hellighed i Villien, Reenhed i Hjerte, eller Personlighedens absolute Fuldendelse og Forklarelse i intensiv Henseende; men han opgiver, nærmere beseet, Idealet overhovedet. Thi Transformationen af Individets Ideal, det fuldkomne Menneske, til et Ideal for den øieløse Slægt, gjør Idealet og det teleologiske Maal endnu usyu-

*) „Das Christenthum, freilich nicht das heutige Christenthum, welches nur noch den Namen und einige allgemeine Sätze vom Christenthum behalten hat, ist der directe Gegensatz des Heidenthums — es wird nur wahrhaft erfaßt, nicht verunstaltet durch willkürliche, speculative Deutelei, wenn es als Gegensatz erfaßt wird; es ist wahr, so weit als sein Gegensatz falsch ist, aber falsch, so weit sein Gegensatz wahr ist. Die Aiten opferten das Individuum der Gattung auf; die Christen die Gattung dem Individuum“ (199).

ligere, end Farverne for den Blinde. Kun for det teleologiske Die, den selvbevidste, sig vidende og villende Individualitet, Subjectivitet og Frihed, er Idealet en synlig Størrelse, en Skikkelse og et Maal, der ikke forsvinder. Hvis ikke det fuldkomne Menneske, Individualitetens absolute Forklarelse, var en i Individualiteten selv immanent Fordring, vilde Individualiteten aldrig kunne føle Ufuldkommenheden som en pinlig Skranke og befrie sig fra denne Følelse ved at producere i Anskuelsen det fuldkomne Væsen*). Den Skranke, hvis Pinlighed Individet i Virkeligheden føler, er ikke mere en Skranke for det; det maa være ude over den, om ikke empirisk, saa dog efter sit evige Begreb. I modsat Tilfælde maatte det aandige Individuum ogsaa kunne føle det som en pinlig Skranke, at det til Exempel ikke er et Dyr, og befrie sig fra det Pinlige i denne Følelse, ved at anskue sig selv som et saadant. Er Følelsen af Ufuldkommenhed i Villie, i Tanke og i Hjerter virkelig en pinlig Følelse for det enkelte Individ, da maae ogsaa den naturlige Villies, Tankes og Hjertes absolute Mandeliggjørelse og Forklarelse være Individets immanente Bestemmelse. Dpgiver Individet derfor først hiint christelige Ideal, da har det ikke mere nogen ideal Maalestof for sit empiriske Liv. Dets Liv, saaledes som dette umiddelbart er, bliver en Størrelse, der er commensurabel med sig selv, et uteleologisk Punct, der mangler det immanente Princip for en historisk Bevægelse. Saa langt fra er det, at Historien, med Christendommen til sit Princip, skulde, hvad Feuer-

*) „Aber das Gefühl der Schranke ist ein peinliches; von dieser Pein befreiet sich das Individuum in der Anschauung des vollkommenen Wesens“ (202).

baah paastaaer, staae Fare for at standse, at den tværtimod kun kan bevæge sig med dette Princip i sin Barm. Iffun derved, at den absolute Aandeliggjørelse og Gjennemtrængelse af det Almindelige er en, til hver enkelt Individualitet i Slægten stillet, evig Fordring, er hele Slægten istand til en ideal Fremssriden i Ordets rette Betydning. Men dette vil nærmere indlyse ved at betragte den aandelige Enkelthed.

Den aandelige Enkelthed er først Enkelthedens og Subjectivitetens Sandhed; den er Subjectivitetens som vidende og villende Subjectivitet, det guddommelige Begreb selv i kosmisk Eristens. Den aandelige Enkelthed har ikke blot — hvad der ogsaa gjælder om Slægtens og Enkelthedens Forhold i Naturen — sin Slægts almindelige Væsen immanent i sig selv *); men som Selvbevidsthed og Forsigværen er den en Enkelthed, i hvilken Slægten, det Almindelige, er sig selv Gjenstand; et Subject, der ikke blot, som Dyret, gennem Slægtsprocessen kan objectivere sig og faae sig selv som udvortes Object, men det er fordoblet i sig selv, et Subject-Object, paa eengang Jeg og Du. Som vidende veed den aandelige Enkelthed Slægtens Væsen som sit eget; som villende o: som teleologisk Virken sætter den sin Gjennemtrængelse og Forklarelse af Slægtens almindelige Væsen som sit Formaal. Den er i sig den uopløselige Forbindelse og absolute Modsigelse: i sin individuelle En-

*) „Die einzelne Person hat die Gattung nicht als Substanz in sich, in welche sie nur verschwände, sondern weiß sich selbst, d. h. ist für sich in ihrer Einzelheit, ohne an einem Andern ihr Supplement zu haben, zugleich die Gattung in sich selbst“. (Der historische Christus und die Philosophie, von Dr. Julius Schaller p. 36.)

kelthed at skulle være det Almindelige. Den er i sig Copulationen af de skarpeste Extremes, af hvilke enhver især seer sig selv og sit Negativum i samme Syn. Den er paa eengang Aanden, der begjærer imod Kjødets, og Kjødets, der begjærer imod Aanden; men disse tvende ere hinanden „modsatte“, saa at Enkeltheden ikke kan gjøre, hvad den vil. Først i Individualitetens absolute Forklarelse, det salige Copula imellem de modsatte Sider, er Extremernes levende Sammenlutning fuldbyrdet. Men dersom denne Sammenlutning, der er Historiens Maal og dens egen Slutning, umiddelbart var fuldbyrdet, vilde der ikke kunne gives en phænomenal historisk Udvikling; dersom den ikke skulde fuldbyrdes, vilde den teleologiske Bevægelse mangle sin immanente Stimulus; dersom den, ufuldbyrdet, ved Døden kunde afbrydes, vilde den teleologiske Existens culminere som en afmægtig Slutning, og dermed som Uformuft*). Fornuften og den teleologiske Bevægelse, der i Aandens Verden skulde feire sin Magt, vilde her kun opnaae den smertelige Bevidsthed om sin egen Afmagt. Kun den Bevidsthed, at Slutningens krævede Fuldbyrdelse er ueftergivelig, fordi Forbindelsen imellem Extremene er uopløselig, affjærer Egoiteten dybest i sin Rod. Saa langt fra er det, at Enkelthedens Ønske, at være udødelig, eller, hvad der er det samme, at Extremene maatte være uadskillelige, kan betragtes som et Udtryk af Egoiteten, at denne tvertimod maatte ønske Forbindelsens opløselige Natur. Thi er Forbindelsen i al Evighed uopløselig, da er ogsaa Kravet

*) Angaaende Slutningens Betydning, se J. L. Heibergs spec. Log. p. 99 flg.

ueftergiveligt, og Egoiteten selv maa da nødvendigvis opgives; en Opgivelse, der i sin altsidige Gjennemførelse, som Negation af den naturlige Villie, Hjerte og Tanke, bestemmer sig som Individets Ideal og den fuldbyrdede Oplosning af det sædelige Livs Dissonans.

Vender Tanken sig nu, med den her vundne Erkjendelse af Enkelthedens Betydning og af Begrebets Magt og Krav paa at gjennemfinne og forklare Realiteten som Idee, bort fra den sædelige Virkelighed til Kunstens Verden, da indeholder denne vel i sine forklarede Skikkelser en Oplosning af Livets Dissonans og en Virkeliggjørelse af Ideen. I sin høieste Betydning, som Ordets Kunst, fremstiller Kunsten vel ikke blot en Forklarelse af Personlighedens Overflade, men ogsaa af dens Inderside, af Tankens, Villiens og Hjertets Mysterier. Men da den Virkeliggjørelse af Idealet, Kunsten fremstiller, kun er en Virkeliggjørelse i en uhistorisk Realitet, er Begrebets Magt over Realiteten i Kunsten endnu ligesaa meget kun en Skinnagt, og det Almindeliges og Individualitetens Sammenlutning endnu kun en Skinnlutning og Anticipation. Vel er Tænkeren under Progressen ved sin Ankomst i Kunstens Verden introduceret i en sand, og i høiere Betydning virkelig Verden; men Kunsten er endnu ikke Sandheden og Virkeligheden selv. Den satte sig kun i Umiddelbarhedens Sted, fordi Umiddelbarhedens Virkelighed var usand og uwirkelig. Allerede den Omstændighed, at Kunsten er det historiske, empiriske Livs Negation, viser, at Kunsten kun er et Mellemstadium, gjeunem hvilket Tænkeren føres til den gennem Negationen gjevundne Umiddelbarhed, til den sande forklarede Personlighed, der paa eengang har Livets Umiddelbarhed og Tankens og Villiens

Mediation. (Jeg er Sandheden og Livet.) Gjennem Ordets Kunst gaaer saaledes den teleologiske Progress til Ordet (*λογος*) selv, og den historiske, ikke den uhistoriske Realitet er Mediet for Ideens Aabenbaring, dens Virkeliggjørelse og absolute Magt.

Ifølge ovenstaaende Tankegang blev Ordets Kunst en Gjennemgangsregion, der viste ud over sig selv og krævede sin Sandhed og høiere Løsning i Idealets historiske Virkeliggjørelse. Men, nærmere beseet, indtræder her pludseligen et Vendepunkt i Tanken, der er af en eiendommelig Interesse. Thi istedetfor prophetisk at pege hen til det sande Menneke, som et blot Historiens Futurum, kommer Personlighedens Kunst, i sin romantiske Form, tillige til at vise tilbage til Gudmennesket som til sin egen Forudsætning og et historisk Præteritum. Skjøndt den selv i Progressen er seet og sat af Tanken forud for Gudmenneskets Existens, kommer den dog selv til at afgive det factiske Vidnesbyrd for, at Gudmennesket er optraadt i Historien forud for den selv. Ligesom Naturens Teleologie i sin tause Spaadom propheterer om Aanden, saaledes udtaler den historiske Teleologies Prophetie sig i Tødedommen i lydelige Ord, og den græske Aand aner (Plato*) igjennem Kunstens Medium Idealets historiske Virkeliggjørelse i det indvortes Menneke. Og ligesom det naturlige, uigjensfødte Menneke er det factiske Vidnesbyrd for, at den objective Fornuft har havt Magt til at indfri Naturens Forjættelser, saaledes er den romantiske Kunst, det gjensfødte Menneke og Kirkens

*) Efr. „Das Christliche des Platonismus oder Socrates und Christus.“ von Dr. Ferdinand Christian Baur. p. 104.

hele palpable Objectivitet den Umiddelbarhed, der maa sige: „kom og see“, og aflægge Vidnesbyrdet for Gudmenneskets nu fundne Umiddelbarhed. Den halsstarrige Forstand, der med Hænder og Fødder sætter sig imod Fornuftens Kraft til at give sig Virkelighed, vil naturligviis erklære, at Aandens hele Rige, Menigheden, vistnok er et Spor af en stor Personligheds Gang over Jorden, men at man af Sporet ei altid kan kjende Personen. Men hertil vil den Tænkter, der for Alvor troer paa Ideen, ogsaa kun svare, at Forstandens Skepsis nu ikke mere er en Skepsis over det Historiske, men over Ideen selv. Troen paa Ideen fører den moderne Philosophie vel ideligen paa Læberne; men om de Modernes Forhold til Ideen gjælder dog endnu hiint gamle Ord: „dette Folk holder sig nær til mig med deres Læber, men deres Hjerter ere langt borte fra mig; de dyrke mig derfor forgjeves“.

I de her givne Grundtræk fremtræder Gudmennesket med Krav paa at vorde anerkjendt og bekræftet af Tanken som et medhenhørende Led i den hele Fornuftskjæde, hvilken Tænkteren successtvt gennemløber under den filosofisk-teleologiske Progres. Thi i denne viste Gudmennesket sig som Culminationspunctet i den exoteriske Teleologie, og dermed tillige som Midleren i det absolute Gnes Sammenslutning med sig selv gennem Verden. Som Slutningsledet i Visdommens Scala og den successtve Inderliggjørelsesproces har den anden Adam ganske afftreifet Naturens Charakteristikon, en Bæren=udenfor= og efter=hinanden*),

*) Nødvendighed og Frihed, absolut Aandighed og Naturlighed, Umiddelbarhed og Mediation falde ikke i ham udenfor og efter hinanden.

og er tillige det Punct, gjennem hvilket Tænkeren, der teleologisk søger sit evige Udspring, føres tilbage til det teleologiske Universums teleologiske Urgrund, hvis logiske Opførelse til Villie og Visdom vi forhen (p. 91 flg.) have seet. Menneſſeaanden, der i Autotheismen fattede sig selv som Gud, og dog maatte opſøge ſin Forndſætning, har nu fundet ſamme i den absolute Viisdoms evige Villie, og ikke i Hydrologiens raae Naturelement. Det menneſſelige Subject — der i høiere Henſeende var blevet objectløs, idet den moderne Reflexions i Feuerbach ſaa klart ſkinnende Lys havde gjort den Opdagelſe, at Aandens uſynlige Himmel kun var en Phantaſiens Dnnſtkreds — har atter fundet ſit absolute Object. Som Verdens mikroſomiſke Subject maa Verdensobjectet oplade ſine phænomenale Sider og ſit indre Væſen for dette Subjects ſensualiſtiſke og tænkende Bevidſthed. Men Menneſſeaanden har nu tillige gjeunem Autotheismens Opførelſe viiſt ſig ſom Mikrodeus, og den Sands, for hvilken det guddommelige Object exiſterer, er Fornuſten i ſubjectiv Betydning. Naar Jacobi erklærede om Fornuſten ſom Sands, at denne, uden Gud, var en ſtor Løgn, da er heri udtrykt den Sandhed, at den i eminent Betydning ideelle Sands refererer ſig ligesaa beſtemt til et Object, der reflecteres i Sandsen, ſom til Exempel Synets Sands refererer ſig til det ſynlige Lys, hvis Straaler ramme det phyſiſke Ÿie. Kunde den ſensualiſtiſke Bevidſthed derfor blot i al Mag og Ro obſervere, at den ſaakaldte transcendent Gud, lig en Comeet med ſin faſte Kjerne og lange Hale, drog forbi paa den aſtronomiſke Himmel, da vilde den troe paa Guds iſ og forſtgværende

Objectivitet. Men — nu er Troen just en fast Overbev-
 viisning om de Ting, der ikke sees, og derfor er den sen-
 sualistiske Bevidsthed, ifølge sin Natur, nødvendigvis skeptisk.
 Den sætter sig i et iagttagende Forhold til Gud og troer
 at søge ham, hvad den dog factisk ikke gjør. Thi hvad vil
 det sige, at søge Gud? At Endeligheden søger Gud —
 hvilket den, vel at mærke, slet ikke kunde gjøre, hvis den
 (Mennesket) i sin Endelighed ikke tillige selv var uendelig
 — kan dog vel ikke sige Andet, end at Endeligheden op-
 giver sig og nedscænker sig i Uendeligheden. I samme Nu, i
 hvilket Endeligheden opløses, for paa Kjærlighedens Strømme
 at føres til sit Udspring, tilbagestrømmer Wiisdommens og
 Kjærlighedens Dybder i den sig opgivende \circ : søgende Sjæl.
 At søge Gud er saaledes identisk med den Act at fuld-
 byrde Cultus; men da Tvivleren ikke vil fuldbyrde Cul-
 tus, førend han fra sit Sæde paa Endelighedens Ob-
 servatorium har forviiset sig om Guds i - og for-sigværende
 Objectivitet*), berøer hans fortvilede Situation saaledes
 paa den Modsigelse og Illusion, at han søger Gud, uden
 dog at søge ham. Paa hans Forhold til Gud lader sig
 derfor anvende det ofte Anvendte: „han iagttager den For-
 sigtighed, ikke at gaae i Vandet, førend han har lært at
 svømme“. Han undlader det sidste Moment i den Bevæ-
 gelse, hvorved den tænkende Aand vil slutte sig til Gud \circ :

*) At Guds i - og for-sigværende Objectivitet er nødvendig for
 Fuldbyrdelsen af Cultus, der egentlig aldeles maatte standse,
 hvis den subjective Side var den eneste, har Hegel efter-
 viist flere Steder i sin Religionsphilosophie; saaledes til
 Exempel ved Betragtningen af den indiske Religion p. 399.

Rettelser.

- Pag. 10, Linie 26, derffselben læs: deffselben
— 11 — 25, Tilfnytningspunkt læs: Tilfnytningspunct
— 34 — 1, ogiften læs: Logiften
— 52 — 18, Efterverdenens læs: Efterverdnens
— 129 — 2, fr ende læs: frybende

Theses,

Dissertationi danicæ

de

Atheismo Hujus Temporis

annexæ,

quas pro gradu Magistri rite obtinendo

die // Aprilis *Mai*

H. L. Q. S.

defendere conabitur

Petrus Michael Stilling,

respondente ornatissimo

Johanne Frederico Hugen.

Hauniæ.

Typis excudebat Bianco Luno.

MDCCCXLIV.

Dissertationi danieli

1. Dissertationi danieli in qua de...
2. Dissertationi danieli in qua de...
3. Dissertationi danieli in qua de...

Alcibiades Huius Temporis

1. Alcibiades Huius Temporis...
2. Alcibiades Huius Temporis...
3. Alcibiades Huius Temporis...

1. Alcibiades Huius Temporis...
2. Alcibiades Huius Temporis...
3. Alcibiades Huius Temporis...

1. Alcibiades Huius Temporis...
2. Alcibiades Huius Temporis...
3. Alcibiades Huius Temporis...

1. Alcibiades Huius Temporis...
2. Alcibiades Huius Temporis...
3. Alcibiades Huius Temporis...

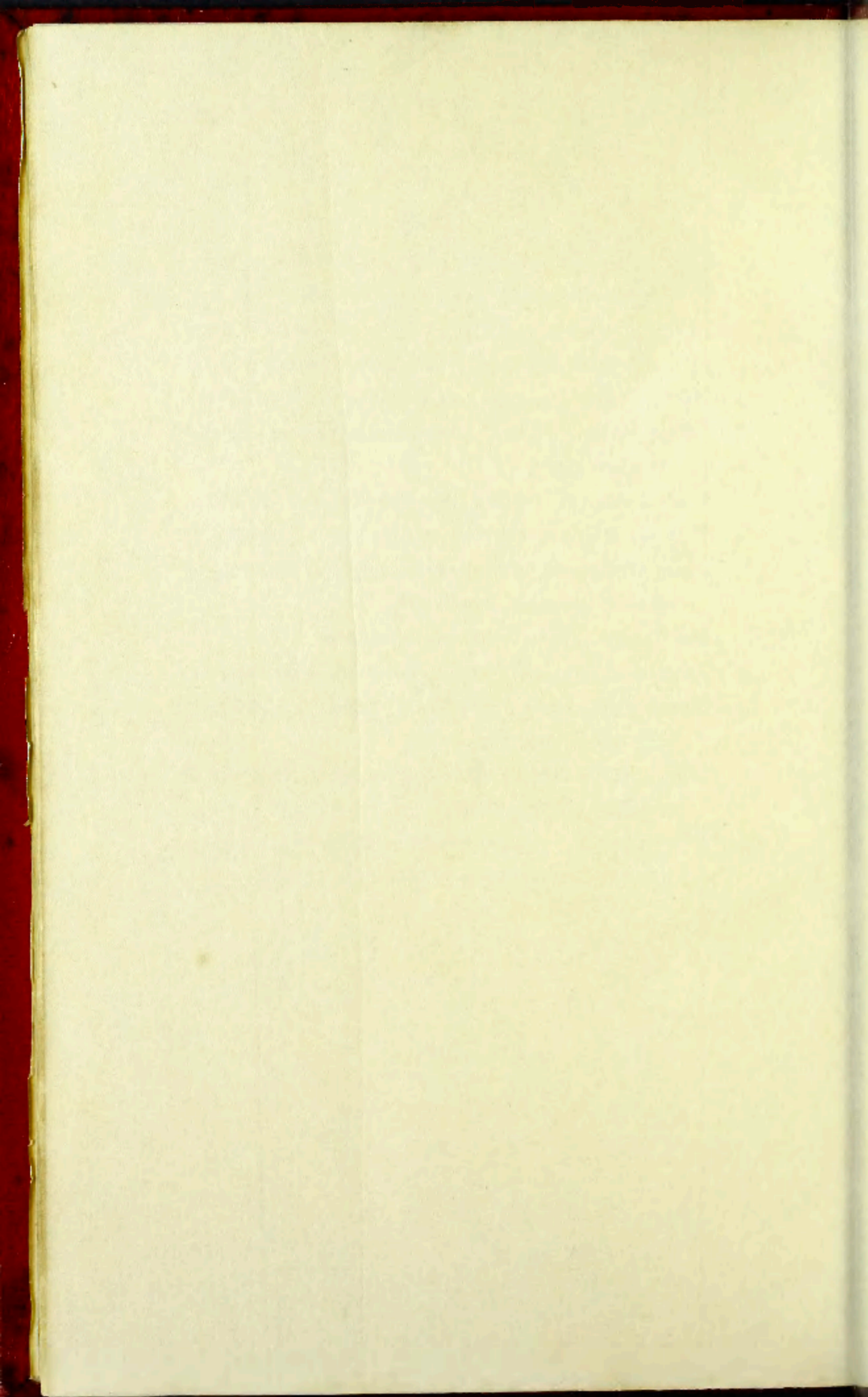
Alcibiades

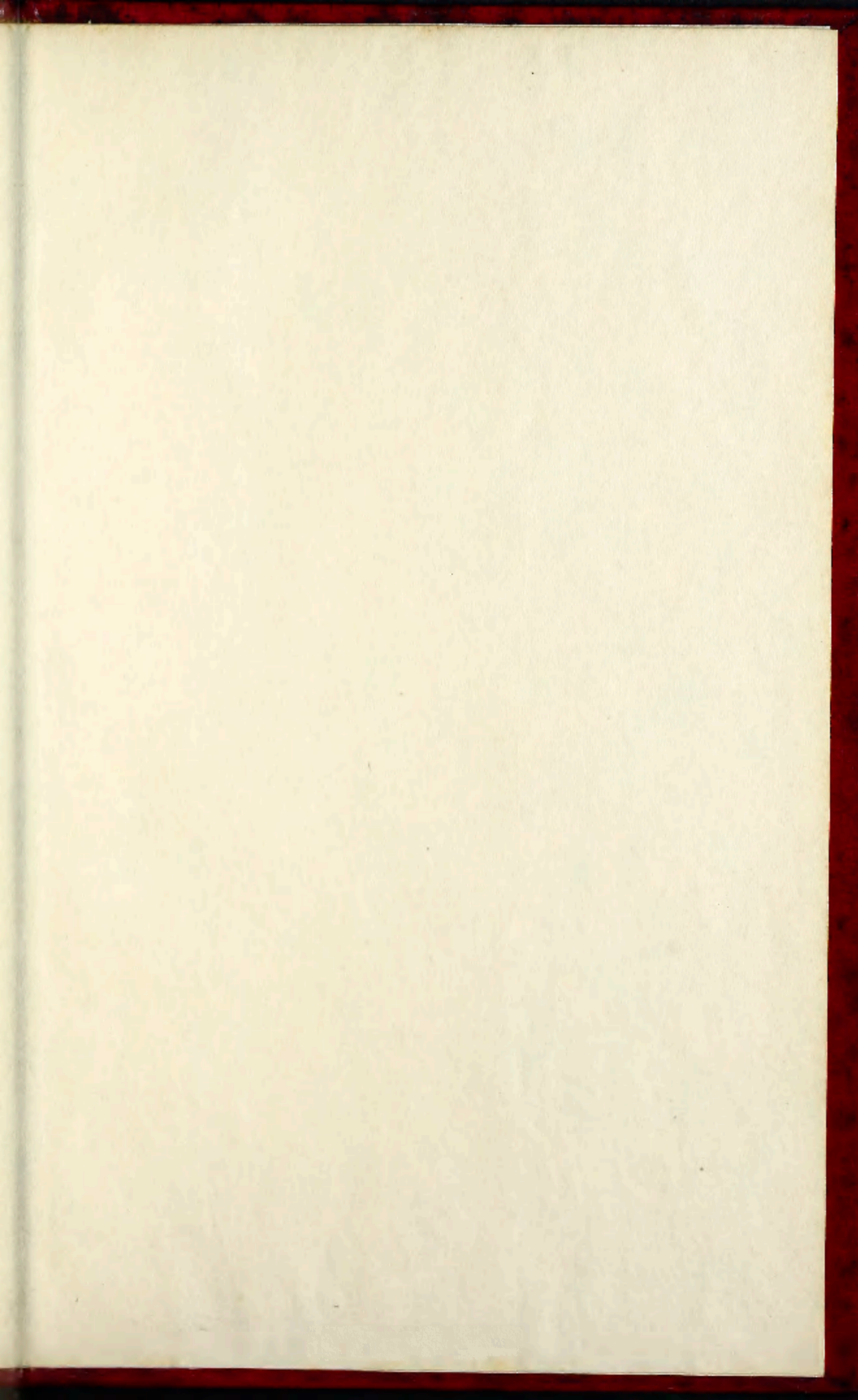
1. Alcibiades Huius Temporis...
2. Alcibiades Huius Temporis...
3. Alcibiades Huius Temporis...

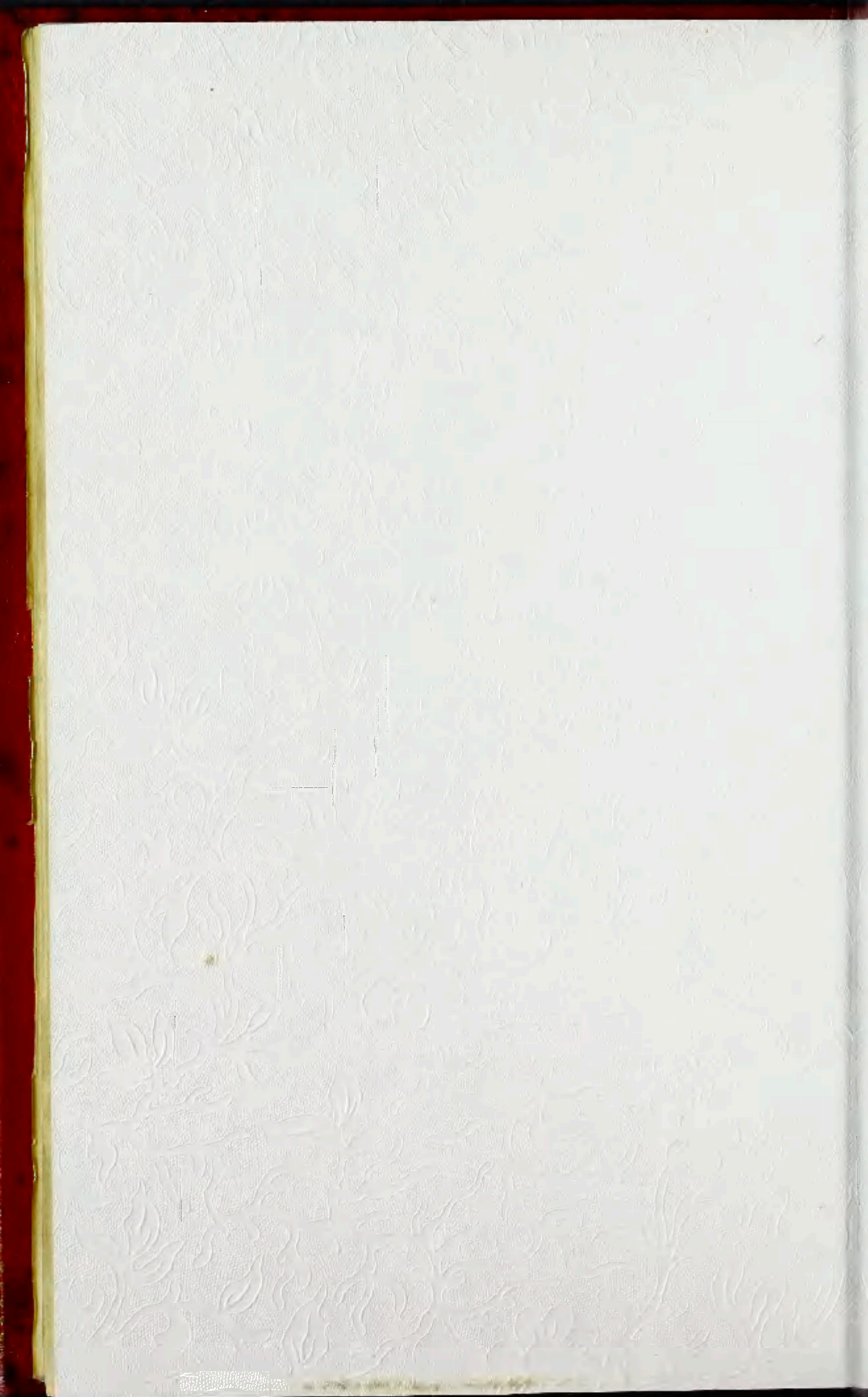
1. **A**ntinomia inter theismum et pantheismum in philosophia Hegeliana nondum plane sublata est.
 2. Deus logices speculativæ et idem est et alius atque Ille deus, quem exhibet philosophia religionis.
 3. Philosophia a Deo, qui non Deus est, proficisci debet.
 4. Principium existentiae reale voluntas absoluta intelligendum est.
 5. Veritas ἐνεργείας teleologicæ ἐνέργεια est voluntatis.
 6. Potentia sine voluntate et scientia est impotentia.
 7. Deus pantheismi, continuitate spirituali carens, in disjecta membra dissolvitur.
 8. Deus pantheisticus idem est egoisticus.
 9. Atheismus Feuerbachii tritheismus rectius dicendus est.
 10. Qvam animi humani apotheosin docet Feuerbachius, est infima ejus humiliatio.
 11. Negata immortalitate personali, negatur etiam vis et dignitas subjectivitatis.
 12. Ὁ Μεσίτης si negatur, terminus medius ipsius conclusionis inter Deum et mundum negatur.
-

1. *Abstraktion über Theismus et pantheismus in philo-*
sophie Hegeliana novam planam addita est.
2. *Deus logicis speculativis et idem est et alius aliter*
Ille deus, quem exhibet philosophia religionis.
3. *Philosophia a Deo, qui non Deus est, proficisci debet.*
4. *Principium existentiae reale voluntas absoluta intellectus*
secundum est.
5. *Veritas aequivalens teleologiae aequiva est voluntatis.*
6. *Patentia sine voluntate et actus est imbecillitas.*
7. *Deus pantheismi, continentia spirituali carnis, in*
directa mensura dissolvitur.
8. *Deus pantheismus idem est egoismus.*
9. *Abstraktion Theosophie trinitatis versus deos est.*
10. *Forma animi humani speciositas dicitur Theosophia*
est idem que humanitas.
11. *Negata immortalitate postestati, negatur etiam vis et*
divinitas sublimitatis.
12. *Quod dicitur si negatur, terminus tantum sequitur con-*
stantibus inter Deum et mundum negatur.









22

11

12

13

