

Etikens teoretiske Grundlag.

Af

Dr. phil. C. N. Starcke.

Vidensk. Selsk. Skr., 6. Række, historisk og philosophisk Afd. II. 5.



Kjøbenhavn.

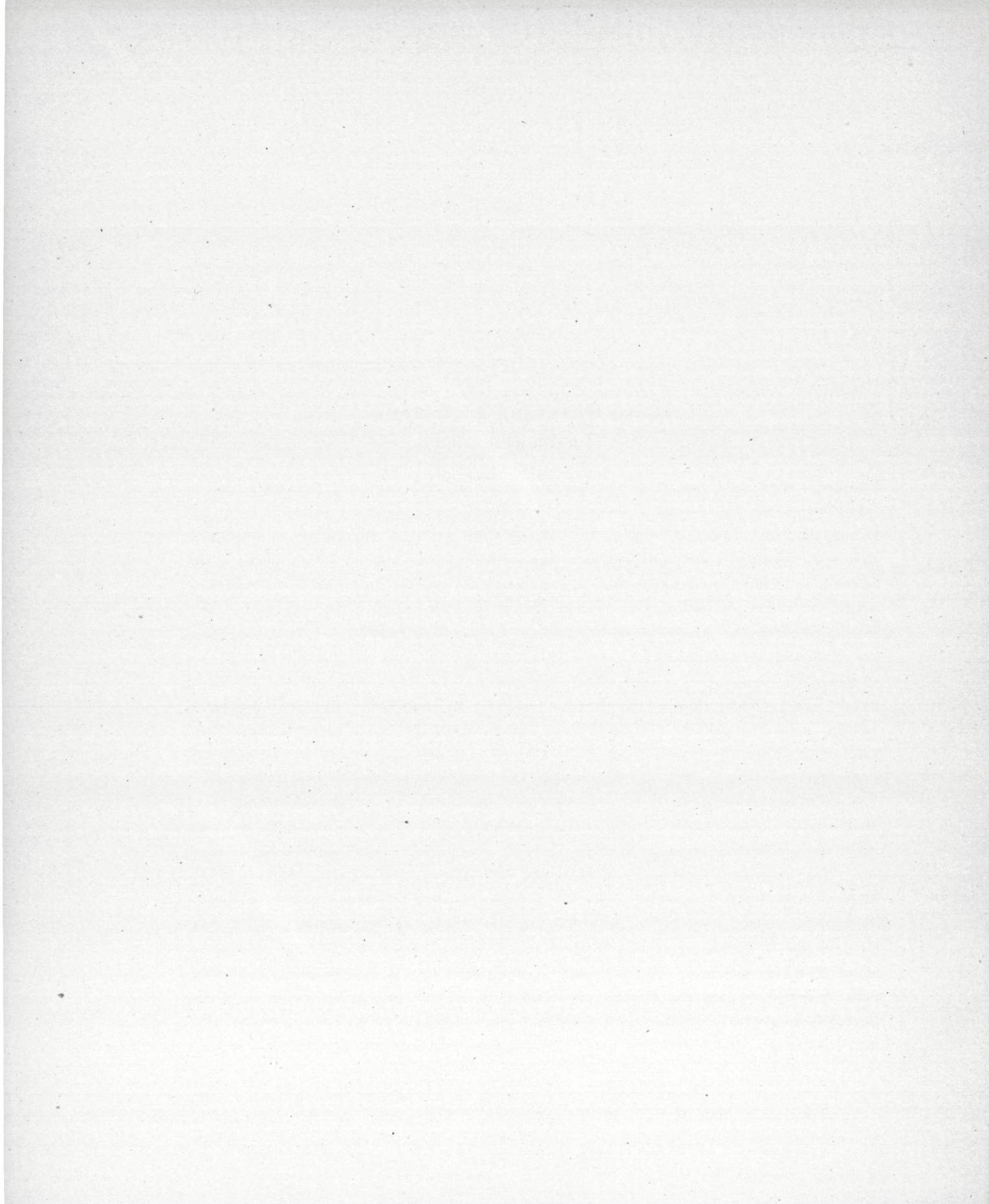
Bianco Lunos Kgl. Hof-Bogtrykkeri (F. Dreyer).

1889.

1910

Indhold.

	Side
Etikens Genstand og Metode	329.
Samvittigheden	342.
a) Kritik af tidligere Forsøg paa at forklare Samvittighedens Oprindelse	342.
b) Æresfølelsen og Samvittigheden	356.
Det sædelige Kriterium	381.
Viljens Frihed	396.



Etikens Genstand og Metode.

Om noget Sted, saa gælder det ved Etiken, at den Udsigt, man skal have til at naa en gyldig og — saa vidt det lader sig gjøre — udtømmende Erkendelse af de paagældende Fænomener, for en meget væsenlig Del afhænger af, om man paa Forhaand formaar at angive de Genstande, man vil undersøge, paa en tilstrækkelig klar og præcis Maade. Det kommer saa overordenlig meget an paa det første Stød, og hvis dette fører i en skæv Retning, saa bliver det jævnlig senere hen umuligt at finde tilbage i det rette Spor. Den Maade, hvorpaa man fra Begyndelsen griber sin Genstand fat, antyder det foreløbige Skøn, man ved sine foregaaende Reflexioner i Ny og Næ og under mange skiftende Forhold er kommet til; og enhver Uklarhed eller Bestemmelse, hvis fuldstændige Mening man ikke ganske gennemskuer, vil os selv uafvidende give vore Mellembegreber dobbelte Betydninger, og paa de afgørende Punkter af den senere Undersøgelse ville derfor vore Slutninger blive vaklende og utilfredsstillende. Vor første Opgave skal det derfor være at bestemme de Genstande, vi i Etiken ville søge at erkende, saa ligefremt og utvetydigt som muligt.

Den Kendsgærning, som vi tænke paa, naar vi tale om moralske Materier, er, at Menneskene skælne mellem gode og slette Handlinger og mellem gode og slette Personer, og at de forlange, at de gode Handlinger skulle udføres og de slette undlades, og at de rose eller fordømme Personen, eftersom de finde ham god eller slet. Men til denne Kendsgærning kommer endvidere følgende: Kravet paa, at det gode skal gøres, fastholdes uden nogen Vaklen, saa at en Antydning af, at sædelige Hensyn kunde vige for andre Hensyn, bliver ensbetydende med en Opgivelse af det sædelige, idet vi ved det sædelige blandt andet forstaa noget, som gaar over alt andet; men med Hensyn til det andet Spørgsmaal: hvornaar en Handling eller Person kan kaldes sædelig, finde vi ved Siden af en stor instinktmæssig praktisk Sikkerhed i Afgørelsen en betydelig Vaklen i den teoretiske Begrundelse deraf. Heraf følger da, at Etiken faar to ganske forskellige Opgaver at løse.

Da det i selve Definitionen af det sædelige ligger givet, at det maa forbindes med Fordringen paa at skulle realiseres, saa kan det ikke blive nogen Opgave at bevise, at det sædelige skal foretrækkes fremfor alt andet. Der kan kun blive Tale om at undersøge, om vi kunne vende Udsagnet om, saa at Dommen: Intet kan staa for os som sædeligt, med mindre det gaar os over alt andet! kan blive ensbetydende med Dommen: Alt hvad der gaar os over alt andet, staar for os som sædeligt! Men Besvarelsen af dette Spørgsmaal forudsætter aabenbart, at vi ere i Stand til at besvare det andet Spørgsmaal: Hvad er Kriteriet for, at vi kunne kalde en Handling og en Person god? Disse to Opgaver, viser nu Etikens Historie os, falder det overmaade vanskeligt at holde ud fra hinanden. Det, man i Reglen lægger Vægten paa, naar man spørger om Kriteriet for det gode, er, at dette Kriterium skal være Kendetegnet paa, hvad der kan staa for os som det højeste Formaal. Men det indses let, at hvis de to Begreber, det sædelige og et muligt højeste Formaal, ikke dække hinanden, saa kan man ad denne Vej ikke finde Kriteriet for det sædelige. Og paa Forhaand kan man intet vide om, hvorvidt der er en saadan Kongruens tilstede; thi det eneste, vi paa Forhaand vide om det sædelige, er, at det forlanger at være et højeste Formaal, hvorved det ikke er udelukket, at der ogsaa kan være andre Formaal, som Mennesket kan komme til at betragte som højeste Formaal. Men medens saaledes Anerkendelsen af, at det sædelige skal være højeste Formaal, har foranlediget til at søge Kriteriet for det gode i Begrebet et højeste Formaal, saa har paa den anden Side Forestillingen om, at det sædelige blot kræver at betragtes som højeste Formaal, foranlediget til at søge et Bevis for, at det sædelige nu ogsaa virkelig skal foretrækkes fremfor alt andet. Men dette er en Opgave, som kun ved en Misforstaaelse kan faa Udseendet af at rumme en Mening. I Virkeligheden er den ganske absurd, idet den løber ud paa at bevise, at vi kun ved at foretrække det sædelige kunne vedblive at være sædelige. Det kan ganske vist teoretisk set gøres til Genstand for en Diskussion, om vi ville foretrække det sædelige højeste Formaal eller et andet højeste Formaal, men det kan ikke drøftes, hvorvidt vi kunne foretrække et andet Formaal fremfor det sædelige og dog vedblive at være sædelige. Dette staar fast, vi kunne kun være sædelige, naar vi foretrække det sædelige frem for alt andet. At spørge om Grunde for, at vi skulle foretrække det sædelige frem for alt andet, kan derfor kun have nogen Mening under en af to Forudsætninger: at det enten kan lykkes at paavise, at Mennesket ikke formaar at have andre højeste Formaal, eller at det kan lykkes ad en eller anden Vei at overtale Menneskene til at foretrække det sædelige. Men i intet af disse Tilfælde godtgøres det sædelige Kravs egen sædelige Berettigelse; thi dette kan kun ske ved at give sædelige Grunde, og disse ville, hvor det drejer sig om selve det sædeliges Berettigelse, ingen Autoritet besidde. Et Forsøg paa at begrunde det sædeliges Berettigelse forudsætter, at der findes Formaal, som i og for sig

ere bedre i Stand til at anerkendes som højeste Formaal end det sædelige selv; og kun ved sin Sammenhæng med dette faar da det sædelige Støtte for sine Krav.

Som Etikens Opgaver kunne vi da nævne disse to; for det første: Hvad er Kriteriet paa, at vi kunne kalde en Handling og en Person for god? og for det andet: Gives der andre Formaal end sædelige, som kunne staa for os som det højeste; eller vil ethvert højeste Formaal antage Karakteren af at være sædeligt? Den første af disse Opgaver kan strax paa Forhaand bestemmes endnu snævrere; thi da der er Tale om en Vurderen, saa bliver Kriteriet paa det gode ensbetydende med Kriteriet paa det, som i den vurderende formaar at frembringe Følelsen af sædelig Tilfredshed; og da den siste af de nævnte Opgaver kun bestaar i paa et enkelt Punkt at anvende det fundne Kriterium, saa kunne vi bestemme Etiken som en Redegørelse for det, der formaar at frembringe Følelsen af sædelig Tilfredshed.

Er paa denne Vis Genstanden for vore Undersøgelser angivet, saa maa den Fremgangsmaade, vi skulle følge for at naa vort Maal, ogsaa uden Vanskelighed kunne bestemmes. Der er kun to Muligheder aabne. Enten kunde man antage, at den menneskelige Aand sættes i Stand til at skælne mellem det gode og det slette enten i Kraft af en medfødt Evne eller i Tidens Løb erhvervet i Kraft af en Evne, som altsaa er Nutidens Mennesker medfødt; eller ogsaa maa man slaa ind paa en induktiv Vej, idet man rent empirisk undersøger, hvad der faktisk formaar at frembringe den sædelige Tilfredsheds Følelse. Det er den spekulative og den empiriske Metode, som vi her støde paa. Antager man den første af disse Metoder, da maa Fremgangsmaaden bestaa deri, at man bringer alle psykiske Rørelser til Taushed, som kunde forvirre den rene Iagttagelse af de Aanden medfødte sædelige Principer; saa snart dette lykkes, vil da Forestillingen om det sædelige stige frem med utvivlsom Klarhed. Den empiriske Metode vil derimod ikke i og for sig behøve at stille en saadan Fordring til Mennesket; tværtimod vil den faa et saa meget desto rigere Materiale, jo flere forskellige Omstændigheder den ser det sædelige virke under.

Den spekulative Metode bygger overalt paa det ubetingede. Man kan give den en videre og en snævrere Bestemmelse, men dette beror ikke paa noget Principspørgsmaal, men alene paa, hvor meget eller hvor lidt man anser for at være ubetinget i den menneskelige Aands Virkemaade; og Spørgsmaalet om denne Metodes Berettigelse er væsenlig kun et Spørgsmaal om, hvor disse Grænser skulle drages. Vi komme overalt i vor Erfaring til et Punkt, hvor vi for at opnaa en Erkendelse maa føje noget til den givne Erfaring, eller rettere, hvor vi maa opstille et eller andet ubetinget, paa hvilket da alt det andet kan støtte sig. Det er kun, naar man er for rask til at erklære noget for at være ubetinget, at man gør sig skyldig i spekulative Vilkaarligheder. Den Indsigt, som i vor Tid vel kan siges at være trængt igennem, at overalt hvor vi forklare et Fænomen ved at tillægge

Tingene en Kraft til at frembringe det, der er Ordet Kraft kun en anden Betegnelse for, at vi maa anerkende Fænomenet som Kendsgærning, men ikke kunne forklare det ved at føre det tilbage til en anden Række bekendte Fænomener, — denne Indsigt tager alt det odiøse bort, som klæber ved den spekulative Metodes Begreb. Thi det er i Virkeligheden principielt set intet andet, hvori Spekulationen bestaar, end at nogle Fænomener eller Tankebestemmelser anerkendes som faktiske, men ikke videre kunne begrundes. Det uberegtigede kommer først frem, naar for meget opfattes som ubetinget. Endvidere har Spekulationen faaet et slet Ry paa Grund af jævnlige Forsøg paa ud fra det som ubetinget anerkendte at deducere Følgeslutninger, som nærmere beset aldeles ikke ere blotte logiske Slutninger, men kun komme i Stand ved en skjult Appel til Erfaringen. Men alle Bebrejdelser, som Opdagelsen af sligt kan give Anledning til, kan kun ramme Metodens Anvendelse; thi principielt maa det fastholdes, at alt hvad der logisk kan deduceres ud fra de som ubetinget rigtige anerkendte Forudsætninger, er ligesaa rigtigt som disse selv.

Spørgsmaalet bliver, gives der saadanne ubetingede Kendsgærninger, ud fra hvilke en Deduktion kan føre til frugtbare Slutninger, eller er det, Mennesket stanser ved som ubetinget, saa tomt, at kun Erfaringen kan føre ham til en virkelig Viden. Erfaringen selv er den store Betingelse, som begrunder de allerfleste af Menneskets Forestillinger; kun saadanne Forestillinger, som ikke dukke frem ad Erfaringens Vej, ere i Virkeligheden ubetingede. Derfor vil den spekulative Mani altid forsøge paa at deducere selve den konkrete Verden ud fra en Tankenødvendighed. Men da al Tankenødvendighed kun er af formel Art, saa beror Muligheden af, at et saadant Forsøg kan lykkes, derpaa, at Aanden besidder konkrete Forestillinger, ved hvis Kombination den kan faa det logiske Fremskridt i Gang. Saadanne konkrete Forestillinger ville ikke selv kunne begrundes, da Begrundelsen blot bestaar i den formelle Sammenkæden. Beviset for, at saadanne Forestillinger ere medfødte og ikke erhvervede gennem Erfaring, kan kun føres ved at godtgøre, at de ikke kunne være øste af Erfaringen; men da deres Værdi som spekulative Udgangspunkter kun beror paa, at den empiriske Verden kan deduceres ud fra dem, saa kan et saadant Bevis ikke føres; thi enten maa de da kunne eftervises i Erfaringen, eller ogsaa ville de blive forkastede som tomme Fantasier. Det spekulative Element vil derfor kun kunne gøre sig gældende paa det rent formelle Omraade, og selv paa dette Omraade vil dets Betydning være begrænset.

Hvad der gælder om det konkrete Vidensindhold, nemlig at det for at have nogen Værdi maa kunne eftervises i Erfaringen, gælder nemlig ogsaa om de formale Vilkaar, under hvilke det sammenfattes som Genstand for en Viden. Ogsaa disse maa kunne eftervises i Erfaringen, saa vi ikke kunne vide noget om, om de ikke ere vundne ved en Iagttagelse af Virkeligheden. Derimod kan Overbevisningen om, at disse formale Regler ville vedblive at gælde i Fremtiden, ikke vindes ad Erfaringens Vej. Dette bliver altsaa det

eneste Punkt, hvor Spekulationen beholder Ret, og hvor en blot Tankenødvendighed bliver det, vi bygge paa. Umuligheden af at tænke sig en Tid, da de formale Regler, som nu binde vor Tænken, endnu ikke galdt, eller en Tid, da de ikke længere gælde, er ikke en Umulighed for vor Fantasi til at fremtrylle en saadan Tilstand for vort indre Blik; det er en Umulighed for vor Tænken til i Kraft af de gældende formale Regler at forbinde Forestillingen om en saadan Tid med den, vi kende, paa en tilfredsstillende Maade. Dertil kommer saa endvidere, at vi ikke nøjes med at udtale, at det er os logisk umuligt at tænke en saadan Tanke, men føje den Erklæring til, at vi ikke ville finde os i et saadant Brud paa det logiske. Denne Erklæring henholder sig blot til den Magt, den logiske Tænken udøver over os, og denne Magt kan ikke deduceres ud af dens eget Begreb. Det er en ren faktisk, empirisk Omstændighed, som maa belyses ved sin Sammenhæng med andre empiriske Forhold saasom vor Selvopholdelsesdrift.

Den empiriske Metode bliver saaledes den, vi maa slaa vor Lid til, naar vi ønske at opnaa en virkelig Viden. Men det kunde synes, som om den netop overfor de Problemer, Etiken rummer, lader os utilfredsstillede i en væsenlig Henseende. Vi have set, at det ikke direkte kan være Etikens Opgave at begrunde det sædeliges Krav paa at være højeste Formaal; kun da kan Spørgsmaalet om, hvorvidt der kan gives andre højeste Formaal end sædelige, undersøges indenfor Etiken, naar dette Spørgsmaal formes derhen, hvorvidt alt, hvad der stiller sig som højeste Formaal, alene ved den Omstændighed antager Karakteren af et sædeligt Formaal. Som Hovedopgave blev derfor nævnt Undersøgelsen af hvad der kan vække Følelsen af sædelig Tilfredshed. Men dette synes at være en anden Opgave end den, som det falder Mennesket naturligt at tænke sig som indeholdt i Begrebet Etik. Thi Etiken forekommer det almindelige Menneske at være en Redegørelse, ikke for hvad der er, men for hvad der skal være. Hvis dette er en berettiget Fordring til Etiken, saa synes den mest omfattende empiriske Undersøgelse af hvad der har været anset for sædeligt, ikke at kunne føre til Maalet; thi hvorfra henter jeg da Garantien for, at det ikke muligvis er urigtigt, at Mennesker har anset alt dette for sædeligt? Vi staa her ved et Punkt, som mere end noget andet har foraarsaget den etiske Forskning Bryderier, og bestandig paa ny har givet den ufrugtbare spekulative Metode Vaaben i Hænde.

Det, der her har gjort en Forstaaelse saa vanskelig, er den ovenfor fremhævede Uklarhed, at det drejer sig om at eftervise det sædeliges sædelige Berettigelse. Thi saasnart man lægger denne Forestilling tilside, bliver det ikke vanskeligt at opnaa Enighed, da det normative i saa Fald bliver en blot Anvendelse af den rent explikative Erkendelse, vi ad empirisk Vej kunne erhverve. At Etiken gaar ud paa at opstille Normer, er en Paastand, som, selv efter at man har fjærnet den omtalte Misforstaaelse, rummer en dobbelt Mening. Ved Normen kan man nemlig enten forstaa det abstrakte Skema for det

sædelige, eller den ideale Orden, hvori intet indgaar, som ikke stemmer med hint abstrakte Skema. Den første Norm er Indbegrebet af de Principer, ved Hjælp af hvilke en given konkret Gruppe af Forhold kritiseres; den sidste Norm er det af Fantasien skabte Billede af konkrete Livsforhold, som stemmer med disse Principer. Men begge disse Normer vinde vi netop ved den empiriske Redegørelse for, hvad der kan staa som sædeligt for et Menneske. Det er jo al Erkendelses Opgave at samle og klassificere; for de mangfoldige Enkeltheder skabes fælles Rammer, idet de sideordnes som Artsbestemmelser under fælles Slægter; den Ramme, som omfatter dem alle, giver os det, der kaldes Principerne, det, der maa genfindes i alle de konkrete Tilfælde, simpelthen fordi det har været tilstede i alle de undersøgte Tilfælde. Vilde man nu antage, at alle Livsformer, der have staaet som sædelige for en eller anden Tids Mennesker, maa være sædelig set lige berettigede, naar Normen for det sædelige vindes alene ved Abstraktion fra de enkelte som sædelige vurderede Livsforhold, saa vilde man gøre sig skyldig i den Fejl, at sætte Menneskets subjektive Tilstand i Stedet for den objektive Virkelighed. En Handling, som vækker disse bestemte Menneskers sædelige Billigelse, er ikke blot af den Grund en virkelig sædelig Handling; det bliver den først, naar det kan eftervises, at den ikke alene ud fra det tilfældige Standpunkt, hvorpaa vedkommende Personer staa, falder sammen med de sædelige Principer, men at den, ligegyldig fra hvilken Side den ses, fremviser en Kontur, som stemmer overens med disse. Saaledes kan en Ting forekomme os skøn, naar vi se den fra en bestemt Side, medens den kan vise os et grimt Udseende, naar vi vende den om. Virkelig skøn bliver en Ting først, naar den er skøn under alle Synspunkter, hvorfra den kan ses.

Medens Mennesket under Opstillingen af de sædelige Principer kan tro at være gaaet tilværks uafhængig af Erfaringen, fordi han jo netop kritiserer hver enkelt Erfaring ved Hjælp af sine Principer, saa vil han ved Udmalingen af en ideal sædelig Verden i Reglen bestræbe sig for at benytte den givne Verden som Grundlag. Men Faren for faktisk at fjærne sig fra den virkelige Verden er dog ulige større under den siste Konstruktion end under den første. Thi saalænge det drejer sig om Principerne, støtter han sig instinktmæssig paa det almindelig antagne; men saa snart det kommer til at udmale Idealet, ledes han af sine tilfældige subjektive Stemninger og af sin tilfældige Viden om, hvad der ligger indenfor Mulighedens Grænser, saa at den stedfundne Udmaling enten taber al Betydning, eller kan blive skæbnsvanger ved at give ham en skæv Opfattelse af den givne Virkelighed, og om han besidder Indflydelse over andre, ogsaa forhindre disse i at komme til Rette med den. Her maa Etiken derfor, hvis den overhovedet vil anerkende det at udmale Idealet som en Opgave, der ligger indenfor dens Ramme i egenlig Forstand, og ikke hellere overlade dette til Mennesket i dets praktiske Livsstillinger, bestandig jævnsides med, at den stiller Idealet frem, gøre nøje Rede for, hvor Bristen findes

i det for Haanden værende virkelige, og hvorledes og hvorvidt denne under for Haanden værende Omstændigheder kan ventes virkelig afhjulpen. Det er i det hele en mislig Ting at ville gøre et større Arbejde, end man formaar; og maa vi indrømme, at vi kun indenfor ganske overordenlig snævre Rammer kunne danne os en Forestilling om de Vilkaar, under hvilke Livet om ganske faa Slægtled vil leves, saa synes det næsten formasteligt at tænke paa at udmale et sædeligt Ideal. At dvæle ved Tanken om det absolute udvider Sindet og gør ofte Viljen kraftigere; men hvem kan maale, om det, der her vindes, opvejer den Skade, som Drømme om et Ideal, der ikke kan realiseres i denne Verden, afstedkomme, idet de bringe Individet til at forsmaa den lille Gærning, som han kan udføre, for at drømme om den store, han ikke magter.

En Sammenligning mellem Etiken og Logiken vil frembyde en Del Interesse og hjælpe til at klare Forstaaelsen af Etikens Metode paa Grund af den Ensartethed, der finder Sted med Hensyn til deres Opgaver, og den Fuldkommenhed, hvormed Logiken har løst sine. Det volder ingen videre Vanskeligheder, om man kalder Logiken Læren om, hvorledes der skal tænkes. Dette Ord: skal!, der volder Etiken saa mange Kvaler, har Logiken udmærket forstaaet at finde sig til Rette med, idet den ikke har lagt videre Vægt paa den Befaling til Mennesket, som indeholdes deri, at han skal tænke logisk, men umiddelbart bygget paa den Fortrøstning, at alle normale Mennesker ville foretrække logisk for ulogisk Tænkning. Desto større Vægt har den lagt paa den logiske Nødvendighed, som ligger i Ordet skal, en Nødvendighed, der som al logisk Nødvendighed blot bestaar i Forbindelsen mellem Betingelsen og Følgen. Logiken kræver ikke, at logisk Tænkning skal finde Sted, men kun, at Tænkningen skal eller maa følge visse bestemte Regler, naar den skal være logisk tilfredsstillende. Logiken kunde saaledes opfattes som Læren om, under hvilke Betingelser det har vist sig, at Mennesket kan faa Følelsen af logisk Tilfredshed, ganske som Etiken er Læren om de Vilkaar, under hvilke Mennesket kan faa Følelsen af sædelig Tilfredshed. Som disse to ville alle normative Videnskaber kunne opfattes som Afsnit af Psykologien, da de netop ere normative, fordi de fremstille Betingelserne for en Vurdering, hvilken Akt jo er en psykologisk Tildragelse.

Logiken falder i to skarpt adskilte Afsnit, der dog i Fremstillingerne af Logiken sædvanlig lades upaaagtede. Det ene Afsnit er Læren om de logiske Grundsætninger; det andet Afsnit omfatter Læren om de med disse Grundsætninger stemmende Tankeformer og Operationer. Sædvanlig behandles Læren om Begreb og Dom før Grundsætningerne; men om end praktisk uden skadelig Følge, saa er dette dog metodisk urigtigt, da Rigtigheden af, hvad der siges om Begreb og Dom, forudsætter Grundsætningernes Gyldighed. Disse ere nemlig slet ikke andet end de abstrakte Skemaer for alle Tankeforbindelser og Tankebestemmelser, som i os frembringe Følelsen af logisk Tilfredshed. Ere disse ab-

strakte Skemaer vundne, da kan man gaa over til at bestemme de specielle Tankeformer, som ere i Overensstemmelse med dem.

Om det end kan synes, som om det ikke er paa nogen videnskabelig Maade, man vinder de logiske Grundsætninger, idet dette synes at ske ved simpelthen at lægge Fingeren paa dem og sige: disse ere Kendetegnene paa det logisk tilfredsstillende, saa er det dog en ganske almindelig Induktion, der her er gaaet for sig. Identitetsprincippet er det Skema, under hvilket alle Tankeforbindelser, som have tilfredsstillt logisk, enten virkelig eller indbildt have indordnet sig. Den saaledes vundne Indsigt benyttes derpaa som Grundlag for den Forventning, vi gøre os om, hvad der i Fremtiden vil staa for os som logisk tilfredsstillende; og da det dernæst har vist sig, at vi ved logisk Tænkning lade vore Forestillinger forholde sig som Tingene, saa bliver den ledende for vore Forsøg paa at orientere os yderligere i Verden. At Paastanden $A = A$ vækker vor logiske Tilfredshed, det vil sige, at vi føle Lyst ved at opdage Overensstemmelse mellem vor Forestilling og den Forestilling, vort Udsagn om den vækker i os, er en psykologisk Kendsgærning, som vi ikke kunne forstaa uden under den Forudsætning, at Tingene ere overensstemmende med sig selv. Hvis Tingene idelig var sig selv ulige, vilde Iagttagelsen af en Overensstemmelse mellem Forestilling og Udsagn sikkert ikke forekomme os at have Interesse, ja maaske endog vække logisk Misfornøjelse. Disse siste Reflexioner vedkomme dog ikke Logiken, men kun den Følelsesværdi, Vurderingen af, at der er Overensstemmelse mellem Forestilling og Udsagn, besidder. Logiken nøjes med den Kendsgærning, at denne Vurdering er lystgivende. Logiken gaar ikke ud paa at vække Menneskets Lyst til logisk Tænkning, men alene paa at udvikle hans Evne til at følge denne Lyst, om han har den.

Er det logiske Princip vundet, saa er Spørgsmaalet om Kriteriet paa den logiske Tænkning løst, og Logiken som saadan dermed afsluttet. Men til denne — vi kunne kalde den — teoretiske Logik slutter sig nøje den abstrakt anvendte Logik, som gaar ud paa at undersøge, hvilke af de psykologiske forefundne Tankeformer der kan tilfredsstille os logisk. Udgangspunktet tages her i de Tankeformer, der faktisk tilfredsstille os, og disse gøres os blot mere gennemsigtige, end de ere, saa længe vi bruge dem rent instinktmæssig. Logiken kan ikke deducere de logiske Tankeformer ud fra Identitetsprincippet; det hele, den kan gøre, er for vore faktisk givne psykologiske Tankeformer at danne saadanne abstrakte skematiske Udtryk, at en Vurdering af dem ved Hjælp af Identitetsprincippet ikke længere møder nogen Vanskelighed. Jeg kalder dette Afsnit af Logiken, der behandler Begreb, Dom og Slutning, den abstrakt anvendte Logik til Forskæl fra den konkret anvendte, som behandler de forskellige specielle Metoder, hver enkelt Videnskab efter sin Opgaves særlige Natur anvender. Denne sidste har ingen anden Forskæl fra den første, end at den behandler Tankeformer, som ikke komme til Anvendelse ved al Tænken. Alene derfor ligger den Logiken som afsluttet selvstændig Videnskab noget fjærnere, og det beror

paa Omstændighederne, om man vil fremstille den i Sammenhæng med den øvrige Logik eller som en Række adskilte metodologiske Undersøgelser ved hver enkelt speciel Videnskab for sig.

Som Forskællen mellem Logik og Etik kunne vi kun fremhæve den eminente Simpeltid i Logikens teoretiske Afsnit. Lige saa let Logiken har ved at finde sine Principer, lige saa besværligt falder det Etiken. Ligheden mellem dem er, at ligesom Logiken arbejder med Modsætningen mellem logisk Lyst og logisk Ulyst, uden at indlade sig paa at udmaale den logiske Lysts Størrelse i Forhold til anden Lyst, saaledes arbejder Etiken med Modsætningen mellem sædelig Lyst og sædelig Ulyst, men har intet at gøre med at fremhæve den sædelige Lysts Værdi i Forhold til anden Lyst.

At det falder Etiken saa besværligt at finde de sædelige Grundsætninger, ligger ikke alene deri, at den har med langt konkretere Forhold at gøre end Logiken. Det ligger for største Delen deri, at medens den logiske Tilfredshed vaagner ved at iagttage en Overensstemmelse mellem Forestillingen og et Udsagn om den, saa vaagner den sædelige Tilfredshed ved givne Forholds Indvirkning paa Sindet. Ifald det kunde lade sig gøre at sige, at den sædelige Tilfredshed vaagner ved Iagttagelsen af givne Forholds Overensstemmelse med et sædeligt Ideal, saa vilde Etiken og Logiken staa fuldstændig parallele med Hensyn til deres Opgaver; men dette lader sig ikke gøre. Logiken faar sin Maalestok, det faste Led i Sammenligningen, som skal foretages, udefra i en given Anskuelse eller Forestilling, og det gælder blot at iagttage, om den Forestilling, Udsagnet vækker, stemmer med dette givne eller ikke. Men den etiske Vurdering har intet saadant givet at støtte sig til; den vender sig netop kritisk mod selve det Ideal, hvorpaa de enkelte sædelige Forhold vurderes. Den logiske Grundsætning er som Princip for Vurderingen af det logisk tilfredsstillende mindre en Maalestok end Angivelsen af en Metode, ved hvilken vi kunne prøve, om en given Tænkeform er logisk berettiget, idet vi reducere den til et gennemsigtigt Udsagn om en given Forestilling. Det vil sige, Logiken har med saa stor Lethed kunnet finde det logiske Princip, Overensstemmelse mellem Udsagn og Forestilling, fordi den direkte kunde iagttage den Metode, som Menneskene instinktmæssig benytte, naar de ville undersøge en given Tankeforbindelses Vægt. Men en saadan Metode er det netop saa vanskeligt at faa Øje paa, hvor det ikke drejer sig om en Overensstemmelse mellem det subjektive (Udsagnet) og det objektive (Forestillingen), men simpelthen om det givnes direkte Virkning paa Sindet, saaledes som Tilfældet er ved den sædelige Vurdering. Og hvori dette givne bestaar, er i hvert enkelt Tilfælde ubestemt, netop det, der skal bestemmes.

Som den vigtigste Omstændighed, der her kan fremkalde Usikkerhed, maa Subjektets egen tilfældige Tilstand nævnes. Ved den logiske Vurdering spiller denne ingen Rolle, saa at jeg tør paastaa, at hvor jeg tydelig kan se en Overensstemmelse mellem en given

klart bestemt Forestilling og et gennemsigtigt Udsagn, der vil ogsaa alle andre kunne opdage den. Dette følger ligefrem af, at de enkelte Menneskers Sansbilleder ere ens. Naar jeg siger, dette Hus har tre Etager, da bifalder jeg mit Udsagn, ifald jeg ved at se paa Huset virkelig bemærker Forestillingen om et treetages Hus dukke frem. Men med mit Udsagn forbinder jeg tillige den skjulte Mening, at alle andre ogsaa ville finde Huset treetages; det vil sige, jeg tillægger mit Udsagn en objektiv Værdi. At jeg kan gøre dette, er jo imidlertid ingenlunde umiddelbart indlysende, da Fornemmelsen blot udtrykker Forholdet mellem den Tilstand, hvori Sansorganerne befinde sig forud for Sanseindtrykket, og den Tilstand, hvori de bringes ved Paavirkningen. I Fornemmelsen have vi saaledes kun med Kvotienter at gøre, og naar vi bestandig mene fra Forandringen i denne Kvotient at kunne slutte os til Forandringen i Divisor, den objektive Paavirkning, saa lader dette sig kun gøre under den Forudsætning, at Dividenden, Organernes Tilstand forud for Sansningen, har en konstant Normalværdi. For Logiken bliver det af Vigtighed, at vi kunne gøre denne Forudsætning gældende. Thi naar vi have set, at Kilden til den logiske Tilfredshedsfølelse er Iagttagelsen af en Overensstemmelse mellem Udsagnet og den Forestilling, der tales om, saa er det netop Overbevisningen om, at Forestillingen udtrykker Virkeligheden, der giver denne Tilfredshedsfølelse dens Værdi; vi føle os utilfredse med en Tankeforbindelse, som ikke staar i Forhold til Virkeligheden, selv om den i og for sig selv er aldrig saa logisk tilfredsstillende; og dette ligger ogsaa i selve Sagens Natur, da enhver Tankeforbindelse har sit Udspring i Domme, og disse ved deres Form ponere eller skildre en Væren; naar derfor Begyndelsespaastandene ere illusoriske, da er her en logisk Brist tilstede. Logiken har derfor Ret til at ombytte den nu saa tidt nævnte Formulering af sit Kriterium: Overensstemmelse mellem Udsagn og Forestilling, med denne: Overensstemmelse mellem Udsagn og Virkelighed.

Det er dette, Etiken ikke uden videre kan gøre, men det, den maa kunne gøre, hvis den skal løse sin Opgave. Naar Mennesket kalder noget for sædeligt, da gør han dette, fordi det faktisk paa ham gør Indtryk af være sædeligt, ligesom han kalder en Tankeforbindelse logisk, naar den faktisk vækker hans logiske Tilfredshed. Men ligesom Logikeren kun er tilfreds, naar han er overbevist om, at alle andre ville finde den nævnte Tankeforbindelse logisk, saaledes bliver Etikeren ogsaa først da tilfreds med sit Udsagn, naar han er overbevist om, at alle andre ville finde det samme sædeligt. Men hvorledes kan han opnaa at give sit Udsagn denne objektive Karakter, der for Logikeren ligger lige for Haanden? Naar vi sige: dette Æble er velmagende, saa mene vi dermed først, at vi selv synes, det smager godt, og dernæst maaske ogsaa, at vi have gjort den Erfaring, at Folk i Almindelighed synes om denne Slags Æbler. Men denne sidste Tilnærmelse til at lægge en objektiv Karakter ind i Udsagnet, bliver det aldrig Alvor med, fordi vi have lært, at det afhænger af saamange subjektive Omstændigheder, vi ikke kunne gøre Rede for, om

Æblet vil findes velmagende eller ikke. Det er utvivlsomt, at vore sædelige Vurderinger kræve en objektiv Gyldighed; men Spørgsmaalet er jo netop, om dette Krav, som alene hæres oppe af den store Interesse, vi nære for det sædelige, er berettiget, om vi virkelig besidde en normal Sindsmodtagelighed overfor sædelige Forhold, ligesom vi besidde en normal Sansemodtagelighed overfor Anskuelser. Fra Forandringer i vore Vurderinger af det behagelige og nyttige kunne vi ikke slutte til, at Tingene have forandret sig; det kan være, at det er Tingene, der ere blevne anderledes; men det kan ogsaa være, at det kun er os selv, der have undergaaet en Forandring, eller baade Tingene og vi kunne være blevne ændrede. Vore sædelige Vurderinger synes ved første Øjekast at staa i Klasse med disse Nyttelvurderinger, saa at deres Krav paa Objektivitet stiller sig som uberettiget. Hvor meget vi end kunne samstemme med Steinthal i hans Betoning af Forskællen mellem de patologiske (subjektive) Følelser, der vurdere det behagelige og nyttige, og de ideale (objektive) Følelser, der vurdere det skønne og gode, saa kunne vi dog ikke stærkt nok betone, at det ikke er nok, at disse Følelser faktisk kræve Objektivitet; det maa godtgøres, at vi virkelig kunne regne paa, at Menneskenes Sind under Vurderingen af det skønne og gode enten af sig selv har, eller med nogen Umage kan bringes til at antage en Normalværdi, saa vi af Forandringer i vore æstetiske og etiske Følelser kunne slutte, at Tingene have forandret sig, enten direkte eller indirekte ved at stilles i nye objektive Relationer.

Men her synes vi at stilles i en vanskelig Position. Om et Kriterium paa det gode kan der ikke være Tale, med mindre Menneskets Sind har den omtalte Normalværdi; men om en saadan Normalværdi er tilstede, maa paa dette som paa andre Omraader afgøres ved, om det viser sig, at Menneskene gennemgaaende ere enige i deres Vurderinger, altsaa: Normalværdiens Existens kan kun paavises ved at paavise, at der findes et Kriterium; thi dette Kriterium er jo intet andet end det fælles i alle sædelige Vurderinger. Hvorledes denne Vanskelighed skal kunne overvindes, er det os umuligt paa Forhaand at udtale nogen bestemt Mening om; vi se os foreløbig blot paa ny kastede tilbage til den ligefremme Undersøgelse af, hvad Mennesker faktisk finde sædeligt; men denne Undersøgelse have vi nu lært, maa have Opmærksomheden henvendt paa den Sindsstemning, under hvilken Individet fælder sin sædelige Dom, og først i anden Række paa de objektive Forhold, han bedømmer. Denne Opgave, at gøre Rede for den Sindsstemning, hvorunder den sædelige Vurdering finder Sted, kender Logiken intet tilsvarende til, fordi det der simpelt hen er givet, at det kommer an paa at lade Anskue- og Skælnæevnen virke uforstyrret af al Følelse. Først naar Etiken har paavist, at den sædelige Vurdering kræver en ganske bestemt Sindsstemning som Baggrund, først saa har den vundet det Udgangspunkt, Logiken besidder fra første Færd, og først da kan den gaa tilværks paa en tilsvarende Maade som Logiken. Dens Princip — svarende til Identitetsprincippet — vil da vindes paa en lignende simpel Maade og være lige saa tomt som dette; det vil sige, det

kan ikke bruges som Udgangspunkt for Deduktioner, men kun som Rettesnor for Kritiken. Og som Logiken dernæst delte sig i en abstrakt og en konkret anvendt Logik, vil ogsaa Etiken baade faa til Opgave at kritisere de Former, hvori alt sædeligt Liv udfolder sig, og de specielle Former, det under forskællige, snevrere bestemte Omstændigheder antager.

Man kunde her let tro, at den første af de Opgaver, vi saaledes anwise Etiken, falder sammen med dem, den saakaldte subjektive Etik vælger, medens de andre Opgaver væsenlig bliver den objektive Etiks. Dette er dog en Vildfarelse; Adskillelsen mellem subjektiv og objektiv Etik beror paa helt andre Inddelingsgrunde, og kan kun bringes til Anvendelse overfor de sistnævnte Opgaver. Etiken bliver objektiv eller subjektiv alt eftersom det er objektive eller subjektive Tildragelser, den med sit Kriterium i Haanden vender sig kritisk vurderende imod. Den store Værdi, som man undertiden tillægger denne Inddeling af Etiken, forekommer mig imidlertid, selv bortset fra at den kun kan berøre den anvendte Etik, at bero paa, at man har gjort ensidige Betragtninger gældende. Mennesket vender sig sædelig vurderende mod Personer og mod Handlinger; men den sædelige Vurdering har selvfølgelig en anden Karakter, naar den vendes mod Personer, end naar den vendes mod Handlinger. Kun i første Tilfælde kan der blive Tale om at give Vurderingen Udtryk i Ros og Dadel; det er meningsløst at tale om at rose en Handling; vi kunne kun rose Personen for Handlingen. Vi tale ogsaa kun om sædelig godt eller ondt i objektiv Forstand, forsaavidt det bringes tilstede ved en Handling; i andre Tilfælde er det gode og slette kun andre Udtryk for nyttigt og behageligt og deres Modsætninger; men deri ligger en skjult Tilkendegivelse af, at det bestandig er den handlende Person, der er Genstand for den sædelige Vurdering. Spørgsmaalet er, om denne Vurderings Udfald betinges af det, han bringer tilveje ved sin Handling, eller af det, der i hans Indre bestemte hans Vilje. Muligheden for at skille disse to Ting fra hinanden ligger alene deri, at der faktisk kan forekomme en Uoverensstemmelse mellem Motivet og Handlingen; men som Regel er der netop en Overensstemmelse, saaledes at Tilstedeværelsen af bestemte Motiver maa anses som den sikreste Garanti for, at de tilsvarende Handlinger komme i Stand paa en varig Maade. Interessen for Motiverne er principielt baaret af Interessen for Handlingen; men da alene Motiverne oplyse os om Handlingens Aarsager i den handlende Person, saa samler Vurderingen af Personen sig naturlig om Vurderingen af Motiverne. Men et Motiv er blot den forud for Handlingen gaaende Forestilling om Handlingen; og saaledes vil det være et og det samme objektive Princip, der leder Vurderingen. I Virkeligheden beror altsaa Adskillelsen mellem subjektiv og objektiv Etik paa noget ganske andet end det, der angives som Skillemærket; og hvad dette er, er ikke vanskeligt at se. Den objektive Etik søger Kriteriet paa de Handlinger, i Kraft af hvilke vi finde en Person sædelig eller ikke; den subjektive Etik bygger paa en uklar Maade paa den Kendsgærning, at den sædelige

Vurdering kun rettes mod Personer som handlende eller rettere som villende Væsner. Inddelingen i objektiv og subjektiv Etik er da som saadan ganske værdiløs; thi den Omstændighed, at den sædelige Vurdering kun rettes mod en villende Person, kan ikke afgive noget Kriterium, hvorved der kan skælnes mellem det sædelig tilfredsstillende og sædelig utilfredsstillende. Derimod er Begrænsningen til Motiverne, d. v. s. til den Del af Handlingen, som Personen har villet, en selvfølgelig Ting, naar man dvæler ved den Kendsgærning, at den sædelige Vurdering som Ros og Dadel kun kan træffe Personer.

Vi kunne da nu bestemt formulere de Opgaver, Etiken skal løse. Som vi ovenfor angav dem, lød de sammenfattede: En Redegørelse for det, der formaar at frembringe Følelsen af sædelig Tilfredshed. Deri laa to Opgaver, for det første at bestemme Kriteriet paa, hvornaar en Handling og en Person kan kaldes god; og for det andet at undersøge, om den sædelige Lyst er knyttet til alt, hvad der kan staa som højeste Formaal, eller om den kræver et specielt højeste Formaal. Den sidste af disse Opgaver bestemte vi som Anvendelsen af Kriteriet i et enkelt Tilfælde; den rummer, hvad vi kunne kalde Forpligtelsens Problem, nemlig i dets videste Udstrækning som Redegørelsen for det sædelige Kravs Berettigelse som saadant overfor andre Krav, en Formulering, vi, som ovenfor fremstillet, anse for i streng Forstand meningsløs, men af historiske Grunde maa bibeholde. Den første af de nævnte Opgaver falder, som nu paavist, i følgende Underafdelinger, idet vi se, at den sædelige Vurdering vender sig mod Personer og bedømmer dem paa Grundlag af de Handlinger, vi ifølge deres Motiver kunne tilskrive dem. Først undersøges under hvilken Sindsstemning den sædelige Vurdering indfinder sig, og dernæst opstilles det almene Kendetegn paa de Handlinger (Motiver), som paa den Person, der befinder sig i denne normale Sindsstemning, maa gøre Indtryk af at være sædelig tilfredsstillende. Dette er den teoretiske Etik. I den anvendte Etik vil da dette Kriterium blive anvendt til at kritisere vore gængse sædelige Forestillinger, saavel de, der strække sig ud over alt sædeligt Liv, som de speciellere. Efter streng Metode hører ogsaa den som Forpligtelsens Problem betegnede Opgave med ind under den anvendte Etik; men da der overhovedet ikke kan være Tale om at forsøge en Anvendelse af det fundne Kriterium paa det konkrete Menneskelivs Former, før vi ere blevne grundig færdige med Fantomet om, hvorvidt vi skulle være sædelige eller ikke, og da vi af historiske Grunde have besluttet at medoptage dette i sig selv enten ganske meningsløse eller Etiken uvedkommende Spørgsmaal under den nævnte Rubrik, saa ville vi behandle Forpligtelsens Problem under den teoretiske Etik. Det kan derfor ikke undgaas, at vi komme til at foregribe et og andet af det, som først den anvendte Etik tilfulde kan behandle. Paa de følgende Blade ville vi da gøre et Forsøg paa at vinde et fast Udgangspunkt for Behandlingen af alle de Problemer, den anvendte Etik beskæftiger sig med, og det bliver saaledes kun den teoretiske Etik, vi faa at frem-

stille. Ved senere Lejlighed haabe vi at kunne komme til at udvikle, hvorledes den anvendte Etik efter vor Mening vil kunne bygges op paa dette Grundlag.

Samvittigheden.

Vi fremhævede som den store Vanskelighed, der hæmmer den metodisk rigtige Erkendelse af det sædelige, at det ikke er muligt i det, Fortiden har anset for at være sædeligt, at søge Kendetegnet for det, der **skal** anses for at være sædeligt. Om end vi ere tilbøjelige til at antage, at Fortiden i de store Hovedtræk har set rigtig i sine etiske Værdibestemmelser, og ikke kunne hengive os til den Forestilling, at det sande etiske Ideal ligger i en diametral modsat Retning af den, i hvilken Fortiden har søgt det, saa se vi dog alfor ofte de moralske Vurderinger skifte, til at vi kunne slaa os til Ro med nogen enkelt af de forefundne Vurderinger som umiddelbart indlysende rigtig. Faren for, at samtlige moralske Domme, Menneskene hidtil have fældet og stadig endnu fælde, ere blotte subjektive Stemningstilkendegivelser, vedbliver at være til Stede, indtil man har fundet et fast Udgangspunkt for al sædelig Vurdering, saa den enkelte sædelige Doms Tilbørlighed (Rigtighed) kan maales ved en blot Eftervisning af dens Overensstemmelse med det givne Udgangspunkt. Først saaledes kan Moralen faa, hvad den forlanger, et System af almengyldige Sætninger og Leveregler, objektive Domme og ikke subjektive Meninger, der kunne skifte fra Individ til Individ. Som et saadant fast Udgangspunkt kan ingen enkelt moralsk Læresætning, intet moralsk Ideal tjene, fordi enhver saadan Læresætning, ethvert saadant Ideal selv kan blive gjort til Genstand for Tvivl, d. v. s. selv maa forlange at faa sin Retmæssighed godtgjort. Vi have derfor i forrige Afsnit søgt at gøre gældende, at Undersøgelsen maa rettes ikke mod hvad der hidtil har været anset for sædeligt, men mod den subjektive Baggrund, paa hvilken en Vurdering af Handlinger og Motiver fortoner sig paa den ejendommelige Maade, som giver den Karakteren af en sædelig Vurdering. Det er denne subjektive Baggrund, eller som vi have kaldt den: denne normale Sindsstemning, som lærer os at skælne mellem godt og ondt og driver os til at vælge det gode og forkaste det onde; og det er den, som giver os det, vi kalde Samvittighed.

a) Kritik af tidligere Forsøg paa at forklare Samvittighedens Oprindelse.

Naar vi opdage, at visse Handlinger synes os gode og andre slette, saa kunne vi forsøge paa at komme til en Erkendelse af det gode og det slette ved at samle de fælles

Træk, som udmærke enhver af disse to Klasser Vurderinger; disse fælles Træk ville da angive, i hvilken Retning en given Kreds af Motiver maa virke, for at den skal give os en god Samvittighed, fremkalde i os Følelsen af moralsk Billigelse og Tilfredshed. Men hvor naturlig og ligefrem end en saadan Fremgangsmaade kan synes at være, saa kommer den dog faktisk ikke et Skridt ud over den ovenfor paa pegede Vanskelighed. Den bliver metodisk indenfor Kredsen af det, som Mennesker hidtil have anset for at være moralsk rigtigt, og finder intet Middel til at undersøge og godtgøre Retmæssigheden af disse Meninger. En Undersøgelse af denne Art kan aabne vort Blik for visse store fælles Træk i al tidligere Moralvurderen, og den kan lære os at bedømme, om denne eller hin enkelte Vurderen er i Konsekvens med disse fælles Træk, eller om den maaske ved en nøjagtigere Betragtning aabenbarer en hidtil skjult Strid med disse. Men noget Bevis for, at selve de fundne fælles Træk ere rigtige, kan ad denne Vej ikke skaffes. Det er imidlertid paa denne Vej, at man hidtil, saa vidt jeg kan se, har bevæget sig; og hvor enige vi end alle kunne være om, at disse eller hine Træk maa findes i al Handlen, som skal vinde vor moralske Godkendelse, og hvor usandsynligt det end forekommer os, at hele Fortiden skulde have taget radikalt fejl, saa maa vi dog hævde, at det er en urigtig Antagelse at tro at have bevist Rigtigheden af sit moralske Vurderingsprincip ved at paavise, at det er det, som den faktiske Moralvurderen bevidst eller ubevidst har ladet sig lede af. En Paa-visning af denne metodiske Grundfejl i de foreliggende Forsøg paa at skabe en videnskabelig Etik er, hvad vi her ønske at give.

Hver Gang vi give efter for en Tilskyndelse, faa vi en Følelse af Lyst, ligesaavel som det umiddelbart volder os Ulyst at sætte os imod vore Tilskyndelser. Naar to Tilskyndelser kæmpe med hinanden, da vil vi ikke kunne give os den ene i Vold, uden at der opstaar en større eller mindre Ulyst ved Følelsen af det Træk, som den anden Tilskyndelse kan vedblive at udøve paa os. Det kunde nu synes, som om Samvittigheden naturligt kunde opfattes som Udslaget af denne ved Tilskyndelsernes Kamp fremkaldte Lyst eller Ulystfølelse, saa jeg har en god Samvittighed, naar jeg ikke i mit Sind finder nogen Tilskyndelse, der besidder en under de for Haanden værende Omstændigheder nævneværdig Magt til at drage mig i en anden Retning end den, jeg slaar ind paa, om end der kan være ikke saa liden Lyst til at gaa i en anden Retning; hvorimod den onde Samvittighed skyldes tilsidesatte Tilskyndelser, hæmmet Lyst, som er stærk nok til at hævne sig for Tilsidesættelsen. Hvis denne Sætning imidlertid skal være noget mere end den blotte Tautologi, at jeg har en god Samvittighed, naar jeg med god Samvittighed kan følge mine Drifter, saa er den falsk. Den vilde i saa Fald sige, at enhver Tilskyndelse, der var stærk nok til at overvælde andre, kunde give en ren Samvittighed; men om vi skulle føle vor Samvittighed tilfredsstillet, beror ikke paa Styrken af den Tilskyndelse, vi følge, men paa dens Ret til at have Herredømmet i vort Sind over alle andre Tilskyndelser.

Man kunde nu forsøge at komme til en Bestemmelse og Maalen af denne Ret ved at føre Vurderingen ud over det enkelte Øjeblik. Vi erfare jævnlig, at Tilskyndelser, som have fæstet dyb Rod i vor Natur, saa de under Livets normale Forhold udøve en afgørende og som oftest ubestridt Indflydelse paa os, i enkelte Øjeblikke kunne overvældes af en pludselig opsvulmende Tilskyndelse, en Flodbølge, der forsvinder lige saa hurtigt, som den opstod. Naar noget saadant er sket, da vil den varige overvældede Tilskyndelse hævne sig, naar atter Sindet kommer til Ro, eller Bevidstheden om, at det er det flygtige, der overvælder det varigere, vil i selve Tildragelsens Øjeblik om end uden egenlig Magt over Sindet saa dog fornemmes som en manende Røst, der ikke kan gives andet Navn end Samvittighed. Saaledes opfattede Darwin Sagen. Lad os tænke os, siger han, en Trækfuglemoder, som hen paa Høsten har Kuld i Reden. Dag for Dag vaagner Vandredriften stærkere i hende og driver hende bort, medens Moderkærlighedeus Instinkt holder hende tilbage. Længe kunne disse to mægtige Tilskyndelser kæmpe med hinanden; men en skønne Dag, naar Reden og Ungerne ere hende ude af Syne, faar Vandredriften Overhaand, og hun flyver bort, efterladende sine Unger til en forsmædelig Død. Naar hun har naaet de sydligere Lande stiller Vandredriften af, og hun drages tilbage under sine Moderinstinkters normale Herredømme. Antage vi nu, at Fuglen havde en Aand, der i Kraft af sin Energi og Livlighed bestandig førte svundne Begivenheder tilbage i Bevidstheden, da vilde denne Trækfuglemoder sikkert føle en levende Ulyst og Smærte, naar Billedet af hendes forladte og døende Unger atter drog forbi hendes indre Blik, efter at Vandredriften var ophørt. Denne Ulyst, mener Darwin, maatte vi da kalde Samvittighedsnag.

Det er vanskeligt at faa rigtig Hold paa hele denne Tankegang og altsaa ogsaa vanskeligt at kritisere den. Alt afhænger nemlig af, hvad det er for en levende Ulyst og Smærte, Darwin tænker sig vaagne hos Trækfuglemoderen. Der er jo ikke Tvivl om, at en menneskelig Moder vilde kunne føle Samvittighedsnag ved Tanken om at have forladt sine Børn; men Spørgsmaalet er tillige netop, om dette Samvittighedsnag vaagner alene ved den Ulyst, som Mindet om de forladte Børn vækker, eller om der ikke hertil skal komme særlige Omstændigheder. Som blot Ulyst ved Forestillingen om de forladte Børn kan Følelsen aabenbart kun karakteriseres som Bedrøvelse; derimod kunde maaske Forestillingen om, at deres Elendighed skyldes hendes egen Handling, umiddelbart paatrykke denne Bedrøvelse Karakteren af Samvittighedsnag, idet den rejser en Bebrejdelse mod hende selv, et Ønske om at have handlet anderledes. Det er nu sikkert nok, at hos os er der en let og næsten umærkelig Overgang fra Bedrøvelse over andres Ulykke forbundet med Forestillingen om, at man selv har fremkaldt den, til Samvittighedsnaget, men derfor behøver denne Overgang jo ikke altid at have været saa umiddelbar. Det bestikkende i Darwins Exempel er, at han har valgt det saaledes, at vi ved at tænke os i Trækfuglemoderens Sted vilde føle Samvittighedsnag; men da Grunden hertil ifølge Darwin skal

være den, at det drejer sig om et varigt Instinkt, som er blevet trængt tilbage, saa ligger deri den Paastand skjult, at ethvert varigt Instinkt, der trænges tilbage, vil fremkalde Samvittighedsnag. Men at dette ikke er Tilfældet, lærer den daglige Erfaring. Den gerrige kan i et ubevogtet Øjeblik lade sig overrumple og lokke til at gøre en Udgift, som han bag efter bittert fortryder; men ingen kan kalde denne Følelse for Samvittighedsnag. Deraf følger, at denne ejendommelige Følelse ikke kan skyldes den Omstændighed alene, at det er et varigt Instinkt, der er trængt tilbage. Det kunde i det højeste siges, at det er de varige, ømme, altruistiske Instinkter, der ikke kunne trænges tilbage uden at fremkalde Samvittighedsnag, og herimod have vi for saa vidt intet at indvende, som det virkelig viser sig, at Menneskets Samvittighed overalt i Kultursamfundet vender sig vurderende imod hans Altruisme. Men dels er det ikke nok at iagttage denne Forbindelse; vi ønske netop at forklare den, at paavise Grunden til, at det just bliver de altruistiske Drifter, Samvittigheden værdsætter; og dels maa vi bemærke, at det synes os at være at vende Sagen paa Hovedet, naar man vil forklare Samvittighedsnaget, som Ulysten over, at de varige altruistiske Drifter ere blevne trængte tilbage. Samvittigheden forlanger ganske vist, at disse Drifter, som den billiger, skulle udøve et varigt Herredømme over os; men kan Samvittigheden ikke netop stille denne Fordring i den skarpeste Form, hvor hine Drifter ere mindst varige? At Samvittigheden selv maa have Herredømme i os for at kunne paavirke os, følger af sig selv; men at Altruismen bliver en Samvittighedssag, ligger ikke umiddelbart i, at den er vor dybeste Drift, men i at den paa en eller anden Maade er blevet forbundet med Samvittigheden; og først denne Forbindelse frembringer hos os det Ønske, at den havde et varigt Herredømme over os. Grunden til denne Forbindelse mellem Samvittigheden og Altruismen antage vi apriori ligger deri, at Altruismen er bedre skikket end andre Drifter til at faa et varigt Herredømme over os. Men med en saadan almindelig Erklæring er der ingen Erkendelse vundet, og mere end en saadan byder Darwin os ikke.

Man har dernæst fæstet sit Blik paa den bydende Maade, hvorpaa Samvittigheden giver sine Ønsker tilkende, og da forsøgt at finde dens Oprindelse ved at opfatte den som et Ekko af den Dommer, som Mennesket fra Begyndelsen af finder udenfor sig i de andre Mennesker. Naar min Samvittighed siger mig, at jeg skal være ærlig i Spil, saa er dette en Fordring, som ogsaa min Medspillers Egoisme stiller til mig. Men da det jo er en simpel Tautologi at sige, at alt, hvad min Samvittighed siger mig jeg skal gøre eller undlade, er det samme, som mine rettænkende Medmennesker forlange jeg skal gøre eller undlade, saa er det ikke sikkert, der er vundet noget ved denne Fremhæven af min Nabos Fordring til mig. Problemet bliver jo dette, hvorledes jeg lærer at skæln mellem mine Medmenneskers berettigede og uberettigede Fordringer. Samvittigheden kan utvivlsomt føre et Menneske til at billige Handlinger, som selv hans nærmeste og tillige

største Delen af de Mennesker, hvis Dom han faar Lejlighed til at lære at kende, for-dømme. Mennesket faar maaske sine første moralske Forestillinger ved et Laan fra sine Omgivelser; men det er ikke blot sine øjeblikkelige Tilskyndelser, han vurderer ved Hjælp af disse moralske Forestillinger; han vurderer og korrigerer jo ogsaa bestandig disse selv. Det er klart, at kan man vise, hvorledes Mennesket føres til Anerkendelsen af det berettigede i sine Medmenneskers Krav, saa har man paavist Samvittighedens Genesis; men hele Tonen ligger her paa Berettigelsen, og da det simple Faktum, at en anden stiller et Krav til mig, endnu ikke gør det berettiget i mine Øjne, saa maa Opgaven blive at paa-vise de særlige Omstændigheder, som maa komme til, for at et saadant Krav kan blive et Samvittighedskrav.

Man har med dette for Øje søgt forskællige Udveje. Nogle bygge paa en sæd-vanemæssig Frygt, andre paa en Følelse af Autoritet, og atter andre paa en Slags logisk Sans. Alle disse Forsøg gaa ud fra det simple Udgangspunkt, at Mennesket, overladt til sig selv, i Naturtilstanden, vender sig mod alt, hvad der truer hans Sikkerhed, og søger med Magt at tilbagevise ethvert Forsøg paa at hindre ham i Opnaaelsen af hans Ønsker. Det er den stærke, der sejrer over den svage og igennem Frygten paalægger ham sin Vilje som en Lov for hans Optræden. Vi vende os til Littré som den, der har gjort det interessanteste Forsøg paa ad denne Vej at forklare Samvittighedens Oprindelse.

Oprindelig, siger Littré, existerede der ikke Forbrydelse og Straf, men kun Krænkelse og Hævn. I det primitive Samfund har den, der træder en anden for nær, kun denne andens Hævn at frygte, og hvis denne er magtesløs, har han overhovedet intet at frygte for; om Kriminalitet er der ikke Tale. Den Hævnfølelse, som vaagner i et Menneske, naar han forulæmpes af en anden, skaffer sig i det primitive Samfund en saa stor Til-fredsstillelse, som den formaar, d. v. s. den forulæmpede kender intet andet Maal for sin Hævn end sin egen Magt og Vilje. Men det primitive Samfundsliv er ikke tjent med idelig at gennemføres af voldsomme Stridigheder mellem de enkelte Samfundsmedlemmer; under saadanne Forhold ville Stammerne idelig splittes i fjendtlige Grupper, og deres Evne til at holde ydre Fjender borte aftager meget hurtig i Forhold til som Enigheden og Sammenholdet taber sig. Man møder overalt i det primitive Samfund en større Omhygge-lighed for at undgaa Strid i Stammen selv, end man apriori skulde være tilbøjelig til at forudsætte; og naar der alligevel opstaar Strid mellem de enkelte, og denne paa Grund af Sammenholdet mellem Frænder og Klansfæller truer med at antage større Dimensioner, saa forsøges der gjerne en Mægling, i al Fald i de Stammer, hvor Trykket udefra er stort nok til at gøre en Udskillelse fra Stammen eller en Sprængning af denne ensbetydende med at blive et værgeløst Bytte for ydre Fjender. Paa denne Maade gaar det til, at Stammen selv, enten Høvdingen eller Forsamlingen af Stammens Mænd, tager Sagen i sin Haand og søger at stifte Forlig mellem de stridende ved saa godt, det lader sig gøre, at

tilfredsstillende begge Parter eller fjærne Stridens Aarsag. Har en Mand stjaalet den andens Vaaben, hans Faar eller Kone, saa tvinger man ham til at tilbagelevere det stjaalne; dermed betragtes Sagen som endt, og den bestjaalne og Tyven leve fremdeles i god Forstaaelse med hinanden, uden at det falder den ene ind at fælde nogen moralsk Dom over den anden, eller denne at føle sin Samvittighed besværet. Er det umuligt at finde det stjaalne, maa Tyven give Erstatning; har han stjaalet en Ko, maa han give en Ko i Stedet for. Poena, siger Littré, betyder Straf, men det kommer af det græske Ord *ποινή*, der hos Homer kun betyder Erstatning. Man er i dette Forhold kommet et Skridt ud over den simple Hævn og den simple Restitution; og det er efter Littré's Mening Menneskets logiske Sans, der lader ham indrømme Berettigelsen af Erstatningen. Som det for vor logiske Tænkning staar som det uimodsigelige Begyndelsespunkt, at $A = A$, saaledes staar det ogsaa for vor Bevidsthed som rigtigt, at den, der har taget en Ko, giver en Ko. Denne Bevidsthed fører nu efterhaanden til Forestillingen om Skyld og Brøde. Der gives nemlig Tilfælde, hvor en virkelig Erstatning ikke er mulig. Naaren Mand har slaaet en anden ihjæl, kan han ikke erstatte ham det røvede, og heller ikke den myrdedes Slægt kan faa igen en virkelig Erstatning for, hvad den har mistet. Men den nævnte logiske Sans fører Mennesket til at fastsætte, at der skal gives Liv for Liv, Øje for Øje og Tand for Tand: jus talionis. Det inkommensurable mellem det Øje, den ene mister, og det, der slaas ud paa Gærningsmanden, fører til en Omforming af Begrebet Erstatning til Begrebet Soning; det er ikke det materielle Tab, der afhjælpes, men den forurettedes Hævnfølelse, der tilfredsstilles. Naar dette Punkt er naaet, er det moralske Stade indtaget, og Skyldsbevidstheden blevet til.

Svagheden i denne Forklaring af Samvittigheden er det ikke vanskeligt at opdage. Det Spørgsmaal, om hvilket Littré har ladet sit Ræsonnement bevæge sig, er i Virkeligheden blot dette, hvorledes Mennesket efterhaanden kommer til at fastsætte Størrelsen af den Straf, en Forbrydelse skal medføre; derimod glver han intet Svar paa, hvorledes man kan komme til selve Forestillingen om en Handlings Strafværdighed. Jeg tror, at man vil give Littré Ret i, at det er en logisk Sans, der aabenbarer sig deri, at Mennesket kræver lige for lige og begynder sin Strafferet som jus talionis. Hvad A gør ved B, det kan B gøre ved A igen, det gaar lige op; men strækker B sin Hævn ud over Grænserne af det, A først gjorde, da kan A for dette overskydende kræve Erstatning for sig med samme Ret, som B før krævede det for sig. Men at det er rigtigt at kræve Erstatning, det kan ikke forklares derved; Principet lige for lige er kun et Princip for Erstatningens Udmaalning og ikke for selve Erstatningskravets Berettigelse. Naar en Mand er bleven bestjaalet for en Ko, da siger vor logiske Sans os, at det at faa en Ko igen er en Erstatning for at have mistet en; men hvilken logisk Sans i Verden skulde vel kunne sige os, at det at have stjaalet en Ko er det samme som at burde give en Ko i Stedet. Littré har ladet

sit Blik forvirre af, at Menneskene i Livet beständig forudsætte Erstatningskravets Berettigelse, og naar de tale om, hvad de have Ret til at fordre, kun tænke paa Udmaalingen af deres Kravs Størrelse. Mennesket forudsætter netop som umiddelbart givet det, vi her søge at erkende. Vi maa hævde, at det er umuligt for en Dommer at dømme Tyven pligtig til at udlevere det stjaalne, naar han ikke paa Forhaand anser Tyveri for noget forkasteligt. Tænke vi os med Litré den oprindelige Dommer som en blot Mægler imellem Partierne, da kunne vi meget vel forestille os, at han ligesaa meget bestræber sig for at faa den bestjaalne til at opgive sine Krav som for at faa Tyven til at give Erstatning; og en saadan Mægling vil kunne fortsættes i en Evindelighed uden nogensinde at føre til Bevidstheden om Ret og Uret. Bestaar Mæglingen derimod fra Begyndelsen af kun deri, at man forsøger paa at faa den ene Part til at nøjes med en rimelig Hævn eller Erstatning, da er Hævnfølelsens og Erstatningskravets Retmæssighed paa Forhaand antaget.

Der maa da forsøges en anden Udvej, og fra Hume og Adam Smith til Spencer er det den samme Tankegang, som udformes, nemlig at Forestillingen om Ret og Uret, Fortjeneste og Skyld, moralsk og umoralsk udvikler sig i Mennesket ved Sympatiens Hjælp. Ved Fremstillingen og Kritiken af de herhen hørende Anskuelser bliver det desværre ikke altid muligt at finde en tilfredsstillende klar og koncis Form, fordi Begrebet Sympati hos alle disse Forfattere — om end ikke i lige Grad — er løst og svømmende, idet det glider sammen med Begrebet Altruisme. Ved Altruisme forstaar jeg en Drift til at gavne andre, hvilket altsaa forudsætter, at Mennesket kan føle Glæde ved at fremme andres Vel; ved Sympati forstaar jeg derimod den Evne, Mennesket har til at føle Lyst eller Ulyst ved at iagttage, at andre føle Lyst eller Ulyst, eller ved at iagttage, at de befinde sig i Situationer, i hvilke man selv vilde føle Lyst eller Ulyst, uden at det er nødvendigt, at de andre selv virkelig have disse Følelser. Forvirringen af de to Begrebers Grænser hidrører fra den efter min Mening ganske fejlagtige Anskuelse, at vore altruistiske Drifter bæres af vor sympatiske Evne, saa at vor Evne til at føle den samme Ulyst, vi se en anden lide, eller i hans Situation vilde lide, umiddelbart skulde fremkalde en Trang til at afhjælpe den andens Lidelse. Jeg kan i denne Sammenhæng ikke fordybe mig i dette Emne, men haaber ret snart at faa Lejlighed til at fremstille mine Anskuelser derom paa en udførlig Maade. Her kan jeg blot bemærke, at det synes mig ganske absurd at ville forklare f. Ex. Moderens Iver i at forsvare sin Unge ved en Sympati med Ungens Smærte og Frygt under Angrebet; thi hvis de samme Følelser opstod i Moderen, som aabenbart ere tilstede i Ungen, vilde hun løbe sin Vej; og hvis det skulde være Synet af den Situation, hvori Ungen befinder sig, som fremkaldte de samme Følelser hos Moderen, som om det var hende selv, der blev angrebet, saa maa vi dertil svare, at Moderen for største Delen netop kun viser sig saa modig, fordi det er Ungen, der angribes, og at hun overfor Angreb paa

sig selv ofte viser alt andet end Mod. Kommer hertil endvidere, at Erfaringen lærer, at Sympatien først ret rører sig der, hvor Altruismen allerede har faaet Fodfæste, saa synes snarere denne at bane Vejen for hin, end omvendt. Dog maa vi lade dette staa ved sit Værd og kun være opmærksomme paa, at der ingen skarp Grænse sættes mellem de nævnte Begreber hos de Forfattere, vi her faa at gøre med, samtidig med at vi selv — saa godt det under disse Omstændigheder lader sig gøre — dele Undersøgelsen i to Af-snit, saa vi først undersøge, om den moralske Vurdering udspringer i et Sind, hvor den sympatiske Evne er virksom, og dernæst, om den kan skyldes de altruistiske Drifters Herredømme. Da Hume overvejende betragter Sympatien i den Begrebsformulering, vi vedkende os, ville vi først vende os til ham; da Spencer derimod nærmere lader Sympatien blive identisk med Altruismen, bliver han den naturlige Repræsentant for den sidstnævnte af de to Anskuelser.

De ømme Drifter, siger Hume, ere de første samfundsskabende Magter; de Følelser som føre Kønnene sammen, og som binde Forældre og Børn til hinanden, aabne først Individerne Lejlighed til at erfare Samfundslivets Nytte. Efterhaanden vil da alt, hvad der truer dette Samfunds Bestaaen, vække Ulyst, alt hvad der fremmer det, derimod vække Lyst. Ligesom vi elske enhver, der fremmer vort Vel, og afskye enhver, der gør os For-træd, saaledes ville vi da ogsaa lære at elske eller afskye den, der fremmer eller truer det Samfundsliv, til hvilket vi efterhaanden have lært at føle os knyttede. Som Kærlighed og Had i det hele taget, saaledes vil ogsaa den moralske Hengivenhed eller dens Modsæt-ning, saasomt de opstaa, vende sig mod Personen, og det kan derfor alene være Motiverne, der vurderes. Naar vi forlange, at et Menneske i en given Situation skal handle saa eller saa, saa mene vi dermed blot, at vi vilde dadle ham, hvis han skulde vise sig ikke at være behersket af de og de Motiver; Handlingen har kun Værdi som Tegn paa Karakteren, d. v. s. som Angivelse af hvad vi i Almindelighed kunne vente os af den paagældende Person. Hvorledes bliver nu denne Vurdering en moralsk Vurdering? Den Kærlighed eller det Had, jeg kan føle for den, hvis Handlinger ere direkte vendte imod mig selv, bæres af Egennyttens og ere endnu ikke moralske Vurderinger af Personen; og lige saa vel kan paa fuldstændig egoistisk Vis min Interesse for Samfundslivet bevæge mig til at paalægge mig selv saadanne Baand, som de andres Egoisme kræver for at bevare et godt Samfundsforhold til mig. Men i Kampens Hede sker det let, at jeg overser en Handlings Rækkevidde for Samfundsvellet og mister Maalestocken for min Optræden, saa jeg baade fristes til at gøre Uret og til at udstrække min Hævn for en lidt Uret ud over tilbørlige Grænser. En anden Magt træder da her i Virksomhed, hvorved min Handlemaade afpasses efter Hensynet til Almenvellet, og mine Følelser faa paatrykt sig Karakteren af at være moralske. Alt, siger Hume, hvad der ud fra en almen Betragtning vækker Lyst i menneskelig Handlen, kaldes jo for Dyd, alt hvad der paa samme Maade vækker Ulyst, kaldes jo for

Last; og den Magt, som sætter mig i Stand til at gøre en saadan almen Betragtning gældende, og som derved fører mig og mit Følelsesliv med alle dets Vurderinger ind i den moralske Sfære, er — ifølge Hume — Sympatien.

Ved Hjælp af Sympatien bliver det Mennesket muligt at vende sig mod den, der gør en anden Uret, paa samme Maade som om han angreb en selv. Og føle vi os selv som den, der har gjort Uret, da undlade vi ikke at vende os fordømmende imod os selv i Kraft af Sympatien med deres Følelser, som led Uret. At der her ind under Sympatien glider en altruistisk Bestemmelse, notere vi foreløbig blot, og spørge først om disse to Ting: for det første, af hvilken Art er den almene Betragtning, som Sympatien sætter os i Stand til at anstille; og for det andet, om Dyd og Last virkelig kun er det i den menneskelige Handlen, som ud fra en saadan almen Betragtning vækker Lyst og Ulyst.

Umiddelbart set kan Sympatien ikke bevirke en Forandring i vore Følelsers Karakter. Den ved Sympati vakte Følelse er en Reflex af en førstehaands Følelse, og den kan derfor i og for sig ikke være forskellig fra denne, undtagen for saa vidt at den som Reflex er svagere end den originale Følelse selv. Men idet denne Reflex træffer sammen med en allerede eksisterende original Følelse af samme Art, eller idet den fører min Følelse ud paa et større Omraade, end denne af sig selv kunde brede sig over, saa foregaar der en Generaliseren af den originale Følelse; jeg bliver nu i Stand til at føle overfor enhver Forbryder, hvad jeg oprindeligt følte overfor den, der forsaa sig mod mig selv. Nogen kvalitativ Forandring af Følelsen kan der kun fremkomme, for saa vidt en saadan Generalisation medfører det. Dernæst vil den ved Sympati vakte Følelse, foruden at være en svagere Reflex af den tilsvarende originale Følelse, ledsages af en mer eller mindre tydelig Bevidsthed om dens sympatiske Kilde. Deraf følger en ikke uvigtig Forandring i den almene Betragtning af Forbryderen, hvortil Sympatien aabner mig Adgang. Det er nemlig ikke blot alle Forbrydere, mig selv eventuelt iberegnet, som nu blive Genstand for min Uvilje; denne Uvilje ledsages nu tillige af Forestillingen om, at alle andre nære den samme Følelse. Der skaffes en Overensstemmelse tilveje mellem mine og andres Følelser, og det er Iagttagelsen af denne Overensstemmelse, som — især efter Adam Smiths Mening — medfører, at min Billigelse og Misbilligelse faar den nye Karakter af moralsk Vurdering.

Der er altsaa i Sympatiens Virksomhed givet en Generalisation af vore egne Følelser overfor Forbryderen, hvorved det bliver gjort os umuligt at fremfantasere for os et eller andet Tilfælde, hvor vi overfor en Person, der handler paa denne bestemte Maade, kunde føle paa en anden Maade. Iagttagelsen af denne Umulighed bliver det, som skulde paatrykke Følelsen det moralske Stempel. Men om end al Moral kræver Almengyldighed, saa kan den her erhvervede Almengyldighed ikke tilfredsstillende os. Hvis absolut alle Mennesker handlede og dømte ens, vilde man sikkert lige saa lidt kunne tænke sig nogen

anden Handlemaade, som man nu er ude af Stand til at forestille sig Menneskene anskue Tingene i andet end Rumsformer; men i saa Fald vilde der ingen Moral være, da det kun er Modsætningen mellem godt og ondt, der bringer moralsk Vurdering til at have nogen Interesse. Hvis der ingen var, som gjorde Uret, vilde der heller ikke være nogen, som led Uret. Selv om nu Sympatien kan bevirke, at jeg kan føle Ulyst ved at lade min Tanke dvæle ved den, der lider Overlast, saa staar det dog for en stor Del i min egen Magt, hvor levende denne Forestilling skal blive; og der staar mig altid det Valg aabent at sympatisere med den forurettede eller med den, som gør Uret uden at besværes af nogen Samvittighed. Sympatien er i begge Tilfælde af samme Art, og kan derfor ikke i Kraft af sin egen Natur bestemme Valget. Det, der bestemmer mit Valg til Gunst for den lidende Part, skal da være min Interesse for det, der fremmer Samfundsvellet, alias min Altruisme. Men hvis saa er, da maa denne min Interesse paa Forhaand staa for mig som moralsk; den Omstændighed alene, at jeg overfører denne min Interesse til alle andre, saa jeg kun tager Hensyn til deres Dom, der dele eller antages at dele den samme Interesse, kan ikke give Følelsen en Vægt af en saa helt ny Art som den, Samvittigheden giver den. At jeg finder det moralsk at fordømme Forbryderen, er maaske fra Begyndelsen af begrundet i, at andre moralske Mennesker fordømme ham; men hvorledes jeg lærer at skælné mellem moralske Mennesker, hvis Dom bliver retledende for mig, og umoralske Mennesker, hvis Dom jeg overser, er da Spørgsmaalet, som skal besvares, og som en blot Opdagelse af, at de dele en eller anden af mine Meninger (Interessen for Samfundsvellet) ikke kan indeholde Svaret paa.

Falder saaledes Muligheden for blot ved Sympatien at forklare Samvittigheden, saa maa vi endvidere bemærke, at Sympatien er overflødig som Medium for at udstrække min Dom om de Forseelser, som begaas imod mig selv, til alle Forseelser, ligegyldig mod hvem de saa end begaas. Hvad Sympatien her skulde bevirke er, at Interessen for de Personer, det i Øjeblikket drejer sig om, stilles i Baggrunden, saa vi blot bedømme Situationen, d. v. s. tænke paa Personer overhovedet. Jo mere Forestillingen om de bestemte konkrete Personer, der ere paa Tale, breder sig, desto vanskeligere bliver det at fælde en upartisk Dom; men jo mere den konkrete Karakter af Forestillingen taber sig, desto vanskeligere bliver det for Sympatien at gøre sig gældende. Sympatien afhænger af Forestillingens Magt til at frembringe samme Virkning som Sagen selv; men denne Magt taber sig meget hurtigt med dens Livlighed og konkrete Karakter. Simplest synes det at være at søge Forklaringen paa, at vi dømme om Handlinger mod andre, som vi dømme om Handlinger mod os selv, deri, at vi give saavel disse Handlinger, som vore Følelser Navn. Naar vi nu genkende en Handling, hæfte vi Navnet til den, ligegyldig om det er os selv eller andre, det gælder, og dette Navn drager da Navnet paa Følelsen og ved

Øvelse Følelsen selv med sig. Denne Øvelse bliver da et nyt Problem. Og her viser Erfaringen, at den bæres af Samvittigheden, men altsaa ikke selv kan forklare denne.

Endnu kun en enkelt Bemærkning have vi her at gøre. Den Følelse, som stiger op i mig, naar der gøres Uret imod mig selv, er den samme som den, der kommer frem, naar jeg harmes over Uret mod andre, og for saa vidt kunde der altsaa her være Tale om en sympatisk Reflex; kun er det lige saa muligt at forklare den ved det fælles Navn paa Uretten i de to Tilfælde. Bliver der Tale om at forbinde denne Følelse af Harme paa den andens Vegne med et Ønske om at staa ham bi, da ere vi ude over Sympatien og inde i Altruismen, der ytrer sig i Beklagelse, Medlidenhed og virksom Bistand. Men vende vi os til den Følelse, som rører sig i os, naar det er os selv, der have gjort noget galt, saa vil en blot nogenlunde opmærksom Iagttagelse sige os, at denne Følelse kun i de sjældneste Tilfælde kan betragtes som en sympatisk Reflex af de andres Følelser overfor Forbryderen. Selv hvor jeg bruger Udtryk som: jeg kunde hade mig selv, slaa, sparke, mishandle mig selv, selv der bliver det mere end tvivlsomt, om det er en lignende Følelse, som naar jeg kunde slaa eller sparke en anden. Hvor meget jeg saa end holder Dom over mig selv, saa vil den Følelse, som griber mig i et saadant Tilfælde, ikke være en Reflex af den, der besjæler mine Dommere. Jeg føler mig ikke som Dommer, men som dømt; det er derfor unaturligt at sige, at det er Sympati med mine Dommere, som raader; naturligst er det at opfatte Sagen saaledes, at det er min Viden om, at jeg vil blive fordømt, der lader de samme Følelser vaagne i mig, som om Dommen allerede var fældet.

Vi vende os dernæst til det næste Forsøg, Forsøget paa at forklare Samvittigheden ud fra de altruistiske Drifters Herredømme over os. Overfor Darwin gjorde vi gældende, at en Drifts Styrke eller Varighed alene ikke er nok til at forklare den moralske Værdsætten, som vi i Samvittigheden gøre den til Genstand for. Spørgsmaalet bliver her, om der i Beskaffenheden af selve Altruismen er Elementer skjult, som i sig forklare, at Vurderingen af den faar den ejendommelige Karakter, vi kalde moralsk. Det er Spencer, der staar som Repræsentant for Forsøgene paa at bygge en Etik paa de altruistiske Drifter som Grundlag.

Man kan i Spencers Tankegang skælne mellem tre Hovedpunkter. For det første deler han med Darwin den Overbevisning, at det kun er til de varige Drifter i os, Samvittigheden kan være knyttet, en Paastand, der, som tidligere sagt, er en ren og skær Tautologi, naar den tages efter sin blotte Ordlyd. For det andet søger han at paavise, at Altruismen maa være den dybest-rodfæstede og varigste Drift i os eller i al Fald blive det, efterhaanden som Udviklingen skrider frem. Og for det tredie søger han at gøre Rede for, hvorledes vor Værdsætten af Altruismen faar den ejendommelige Karakter, vi betegne som moralsk Vurderen. Det kan saaledes ikke andet end indrømmes, at vi efter

Skemaet at dømme kunne vente at finde Svar paa alle de Spørgsmaal, Etiken kan stille med Hensyn til sit Kriterium; det eneste, der kan vække nogen Betænkelighed er, at det, der er det sidste Punkt hos Spencer, er det, vi have ment at maatte henstille som det første og vigtigste.

Den stigende Udvikling saavel af Menneskets Intelligens som af hans Følelser, mener Spencer, fører bestandig den enkelte til at foretrække Tilfredsstillelsen af fjærne Ønsker fremfor Tilfredsstillelsen af nære og umiddelbare. Efter at have gennemført Fremstillingen heraf gør Spencer derpaa med en resolut, men temmelig vilkaarlig Vending Front imod selve det moralske Problem. Vi ere nu, siger han, forberedte til at se, at de Regler for Handling, som særlig kaldes for moralske, ere forskellige fra de Regler, af hvilke de udvikle sig, og med hvilke de længe sammenblandes; de henholde sig nemlig ikke til Handlingens ydre, men til dens immanente Følger. Den virkelige moralske Afsky for Mord f. Ex. bestaar ikke i, at man frygter for at blive hængt, eller for at komme i Helvede, eller for at blive hadet af andre; men den bestaar simpelthen i, at man afholdes fra Mordet ved at forestille sig det onde, man vil tilføje sit Offer. Billedet af hans Dødskamp, hans Lidelser, hans afbrudte Løbebane o. s. v. stanser den allerede opløftede Haand. Det er her Sympatien og de altruistiske Drifter i egenlig Forstand, Spencer tager sin Tilflugt til; dog er det ikke hans Mening, at det er dem, der konstituere den særlige Følelse, vi kalde den moralske Følelse, Samvittighed; naar han kalder dem moralske Følelser, betyder dette kun, at de ere de eneste, vi kunne billige moralsk. Grunden til, at dette er saa, bliver det da Spencers sidste Opgave at paavise.

Hvorfra, spørger han, kommer den Følelse af Pligt, som er forskellig fra de enkelte Følelser, der tilskynde os til Maadehold, Forudseenhed, Venlighed, Retfærdighed, Sanddrøhed o. s. v.? Der er i denne Følelse to Karaktertræk, idet den for det første er en Følelse af Forpligtelse i Almindelighed, af i ethvert Tilfælde at skulle gøre sin Pligt; og for det andet rummer den en Følelse af Tvang, der giver sig tilkende i Pligtbudets Form: du skal! Hvad den første af disse Særegenheder angaar, saa kan den, ifølge Spencer, ikke afgive nogen videre Vanskelighed. Paa alle Omraader danne vi abstrakte Forestillinger af de konkrete givne Anskuelser. Mange gule Genstande, som frembyde sig for vor Anskuen, sætte os i Stand til at fæste vor Opmærksomhed paa den for alle fælles Egenskab, det gule, og deraf at danne en abstrakt Forestilling, der synes at have en vis Selvstændighed, om end vi aldrig i Livet kunne møde eller i Fantasien fremtrylle Billedet af noget gult, uden at dette bliver Billedet af en enkelt gul Genstand. Ganske paa samme Maade skal der da ogsaa kunne fremkomme abstrakte Følelser, idet den fælles Karakter i en Mængde forskellige Følelser kan fængsle Opmærksomheden saa stærkt, at de særlige Omstændigheder træde tilbage i Skygge, og vi tro at have en abstrakt Følelse. Har nu Mennesket i Udviklingens Løb lært i stadig stigende Grad at realisere de mere

sammensatte og middelbare Formaal fremfor de usammensatte og umiddelbare, da ville de Følelser og Instinkter, som føre ham dertil, derved komme til at staa for Bevidstheden som udrustede med en større Autoritet end de Følelser, som knytte sig til de lavere Formaal. Denne Følelse af overlegen Autoritet, som saaledes genfindes i alle højere Følelser, er da omsider blevet udskilt som en egen relativ selvstændig Følelse af Autoritet; og det er denne Følelse, som udgør det ene Element i Samvittigheden.

Paa dette Punkt maa vi gøre Indsigelse. Ikke alene er en abstrakt Følelse en meningsløs Kategori, der i ethvert Tilfælde maa omskrives til Følelsen ved en abstrakt Forestilling; ogsaa Begrebet Autoritet tages i denne Sammenhæng af Spencer paa en Maade, som vækker Betæneligheder. Den Autoritet, som de «højere» Følelser og Instinkter besidder forud for de «lavere», kan enten bestaa i deres større Styrke eller i den Bevidsthed, som ledsager dem, at de i Reglen have haft Herredømme over Individet, og at han har fortrudt det, hver Gang han har handlet imod dem. Men denne Autoritet er ikke mere end den, vi saa Darwin bygge paa; selve Fortrydelsen over at have handlet imod disse Instinkter, selve Glæden over at have handlet i Overensstemmelse med dem kan ad denne Vej i det højeste værdsættes paa den Maade, at man har bragt i Erfaring, at saadan Fortrydelse og saadan Glæde styrker de paagældende Instinkters Herredømme over os. En særlig Karakter faar denne Autoritet ikke.

Maaske kan den da opnaa en saadan ny Ejendommelighed ved at forbindes med det, Spencer nævner som det andet Element i Samvittigheden, nemlig Tvangselementet. Det er i Tilslutning til Bain, at Spencer søger Forklaringen paa dette ved at vise hen til, at Autoriteten oprindelig kun kender den ene Form, Frygt for Straf. Oprindelig maa den, der ønsker at give sin Befalinger nogen Autoritet, belægge dem med Trusel om Straf, i Fald de ikke efterkommes. Senere hen, siger Bain, træder der et blidere Element til Frygten, naar de ømme Drifter have faaet større Raaderum, idet man nu føler det som en pinlig Ting at gøre den imod, man har kær. Befalingen adlydes, ikke fordi man frygter for Straffen, heller ikke fordi man selv føler nogen Afsky for den paagældende Handlemaade, men alene fordi man ikke nænner at gøre den befalende imod. Det er først under den modne Udvikling, at det sidste Skridt gøres, saa man nu dømmer om godt og ondt paa egen Haand. Det er denne sidste Form af Samvittigheden, som træder frem hos Spencer i den nys nævnte abstrakte Følelse af Autoritet. Den naturlige Frygt, siger han, faar Karakteren af moralsk Frygt, idet den kommer til at rumme det Autoritetsmoment, som er fælles for alle Følelser, der føre os til at foretrække fjærne og middelbare for nære og umiddelbare Formaal. Straffen repræsenterer altid en fjærner Følge af Handlingen end Tilfredsstillelsen af det Begær, der frister os. Vel opstaar Frygten som Frygt for Straffen, men ved Association forbliver den i Sjælen, efter at man har lært at afsky Handlingens immanente Følger i Stedet for dens udvortes; og det er denne associative Frygt,

vi føle som «moral compulsion». Dette Element, erklærer Spencer, kan enhver se maa ifølge sin egen Natur være bestemt til at forsvinde, efterhaanden som Moralisationen skrider frem; og det viser sig jo ogsaa paa alle Omraader, at Indøvelsen af en Pligt gør den fra en byrdefuld til en kær Pligt. Det kan være, at en Mand begynder med at bekæmpe sine slette Tilbøjeligheder, der ville forlede ham f. Ex. til Uredelighed; men den retskafne Mand fører ingen saadan Kamp, han holder sit Ord og opfylder sine Forpligtelser uden nogen Følelse af Tvang, ifølge en saa godt som instinktmæssig Tilskyndelse, som en selvfølgelig Ting.

Der er i Virkeligheden ikke sagt noget nyt med denne sidste Udtalelse; den viser os kun Ensidigheden i Spencers Standpunkt paa en uventet klar Maade. At den Tvang, vi maa paalægge os for at handle moralsk, vil blive mindre, efterhaanden som vi blive mere moralske, er en tautologisk Sætning. Jo mere Arbejde Samvittigheden faar med at holde et Menneskes Livsvandel paa ret Køl, desto mindre moralsk forekommer han os i Virkeligheden at være. Men her viser det sig netop, at det, hvorpaa Spencer har sin Opmærksomhed rettet, er Beskaffenheden af de Motiver, som skal lede Mennesket, naar han ved at betragte sin Handlemaade skal faa Følelsen af sædelig Tilfredshed. Af Beskaffenheden af disse Motiver kan det da lade sig gøre at udlede Kriteriet for de Handlinger, som skulle kunne tilfredsstille os sædeligt. Men det er her kun Forbindelsen mellem Motiv og Handling, mellem det subjektive og objektive, som udnyttes; og om Kriteriet for Motiverne bliver der kun Tale for saa vidt et saadant kan indeholdes i Henvisningen til de middelbare Formaals Overvægt over de umiddelbare og de immanente Følgers Overvægt over de udvortes. Men til Vurderingen af dem bliver Samvittigheden bestandig nødvendig; kun som Motiv til Handlingen er den idealt set unødvendig, ja skadelig som Tegn paa Instinkternes ufuldstændige Udvikling. Instinktet, selv det fuldkomneste, er blindt; Mennesket kan derfor aldrig vandre trygt ved dets Haand alene. I de stille Timer maa han bestandig besinde sig paa sin Handlemaade og underkaste den en Vurdering, der saa, alt efter Omstændighederne, vil efterlade en Følelse af sædelig Tilfredshed eller Utilfredshed hos ham. Det er denne Følelse, hvis Oprindelse vi søge, fordi vi alene da kunne faa Kriteriet for de sædelige Motiver; men det er ikke den Følelse, som Spencer og Bain har paavist Oprindelsen til, og den Fejl, de begaa, er netop, at de skildre Samvittigheden i dens Egenskab af Motiv til Handlingen og ikke alene som Dommer over Motiverne. Frygt for Straf, Hengivenhed for den befalende o. s. v. kunne være stærke Motiver til Handling, men hvorledes skulde de vel kunne ligge til Grund for Bedømmelsen af Motiverne paa en saadan Maade, som Samvittigheden kræver? De ere jo Motiver, som i Udviklingens Løb hvert til sin Tid have vist sig at have Magt over andre Motiver; men derved kunne de blot blive tjenlige til at vurdere disse af dem beherskede Motivs indbyrdes Forhold, aldrig derimod til at vurdere deres eget Herredømme som vurderende Magt. Problemet

om Samvittighedens Ret have vi karakteriseret som et meningsløst Problem, fordi der intet kan vindes ved at give Samvittighedsgrunde for Samvittigheden. Bestaar nu Samvittigheden her i Frygt for Straf, der i Altruisme, saa maa ogsaa i vedkommende Tilfælde Spørgsmaalet om disse Følelsers Berettigelse falde bort som meningsløst; men det er jo netop denne Berettigelse, som Samvittigheden lærer os, at Tilskyndelserne besidde, og som Etiken gaar ud paa at erkende. Det er jo saa langt fra den voxende Altruisme, der sætter os i Stand til at bedømme Frygten for Straf som et ufuldkomment Motiv, at netop Indsigten i, at dette Motiv er ufuldkomment, bliver en Spore til at fremelske de altruistiske Motiver som bedre i Stand til at tilfredsstille os sædeligt. Det er ikke vor Altruisme, der støtter vor Samvittighed i dens Vurderen af vore forskellige Tilskyndelser; det er tværtimod Samvittigheden, der fremmer Altruismens Væxt i os og sætter den i Stand til at blive Maalestok for alle andre Tilskyndelser i os; men dette kan kun ske, naar Samvittigheden har sin Kilde for sig selv.

b) Æresfølelsen og Samvittigheden.

Grundfejlen i alle de forskellige Forsøg paa at forklare Samvittigheden, d. v. s. paa at vinde et fast Udgangspunkt for den sædelige Vurderen, kunne vi altsaa bestemme som den, at man har overset, at Samvittigheden selv i denne Sammenhæng, hvor det gælder at faa bestemt de Karaktermærker, ved Hjælp af hvilke det sædelige kan skælnes fra det usædelige, ikke maa betragtes som et Motiv til Handling, et Motiv mellem andre, men som Dommer over Motiverne. Ethvert Motiv virker som saadant ved sin Magt; men overfor Samvittigheden maa det hævde sig ved sin Ret, og ingensomhelst nok saa overlegen Magt kan her give det Skygge af Ret. Det eneste, der kan give et Motiv Ret, er, at det kan opfattes som en Samvittighedsfordring. Saasnart et Motiv har fremstillet sig som en Samvittighedsfordring, har det erhvervet Ret til at herske. Vi faa her Ordet Ret i to Betydninger, og det er ikke muligt at komme til nogen Klarhed i Opfattelsen, før disse to Betydninger ere blevne adskilte fra hinanden. Den ene Gang betyder Ordet Ret den Ret til at herske, som det sædelige kræver for sig; alt, hvad der kan staa som en Samvittighedsfordring, har Ret til at forlange at virke bestemmende paa vor Vilje. Det er Samvittigheden som en mægtig psykologisk Bevægkraft, der i Kraft af sin Magt tiltager sig Ret; d. v. s. Samvittigheden er som Motiv til vore Handlinger blot den Egenskab i det sædelige Menneske, som ikke tillader ham at betvivle, at alt, hvad der taler i Sædelighedens Navn, har Ret til at forlange Lydighed. Men i denne Betydning af Ordet Ret have vi i denne Sammenhæng intet med det at gøre; det er denne Betydning, vi komme til at beskæftige os med under Forhandlingen om Forpligtelsens Problem: hvorfor skal det sædelige Krav adlydes? og derom vil det næste Afsnit dreje sig. Her have vi kun at gøre med en

ganske anden Betydning af Ordet Ret, idet det for Motivet kommer til at gælde om, hvorvidt det kan godtgøre sin Ret til at træde frem som et sædeligt Motiv, d. v. s. om vi modsigelsesfrit kunne indrangere det under Kategorien: det sædelige. Saasnt et Motiv faktisk gør Indtryk paa os af at være et sædeligt Motiv, optræder det som en sædelig Magtværdi, og det kræver som saadan Herredømme over os. Men den Omstændighed, at et Motiv faktisk synes os sædeligt, og saaledes umiddelbart viser sig i Stand til at skaffe os Følelsen af sædelig Tilfredshed, er os endnu ikke nok. Naar vi erklære, at vi ikke kunne bruge Fortidens faktiske Moralvurderinger som umiddelbart indlysende rigtige Rettesnore for vore egne, ligger dette deri, at vi dels paa mange Punkter have kunnet paavise Modsigelser i de enkelte Vurderinger indbyrdes, dels overfor de Vurderinger, som vi endnu selv ere tilbøjelige til at være enige med Fortiden om, ikke uden videre kunne være sikre paa, at der ikke et eller andet Sted kan skjule sig en Modsigelse, som vi blot endnu ikke have haft Held til at opdage og belyse. Ret faar et Motiv altsaa, idet det modsigelsesfrit kan indordnes under Gruppen af sædelige Motiver; men for at en saadan Vurdering skal kunne foretages, maa vi være i Besiddelse af Kendemærket paa det sædelige; og det er det, vi her bestræbe os for at finde. For at finde det kan det ikke hjælpe at undersøge, hvad Mennesker tidligere have anset for at være sædeligt; vi maa undersøge, under hvilken Sindsstemning en Vurdering antager Karakteren af en sædelig Vurdering. Saasnt denne er fundet, saa vil Spørgsmaalet om den enkelte Vurderings Retmæssighed blive et Spørgsmaal om, hvorvidt den virkelig, naar alle de Forestillinger, der spille med ind i den, tages med i Betragtning, opfylder Vilkaarene for i et Sind, der er behersket af den nævnte Normal-Sindsstemning, at vække Følelsen af Tilfredshed eller ikke.

For at finde denne Normal-Sindsstemning maa vi hævde Nødvendigheden af at føre Undersøgelsen ind paa en historisk Basis. Hvad Fortiden har følt sig sædelig tilfredsstillet med, er os teoretisk set ligegyldigt, fordi vi ingen Garanti have for, at den ikke har taget Fejl i sine Vurderinger. Men at de psykiske Kræfter, som maa sættes i Virksomhed, for at en Vurdering skal faa Karakteren af en sædelig Vurdering, til alle Tider maa have været de samme, er en Ting, vi maa gaa ud fra, ganske paa samme Maade som vi forudsætte, at Naturkræfterne bestandig ere de samme, hvor vexlende end de Tilstande ere, som de i deres Samspil frembringe. Naar vi spørge efter den nævnte Normal-Sindsstemning, spørge vi ikke efter en Norm for, hvilken Sindsstemning der skal være tilstede; vi søge blot at erkende, hvad det er for en Sindsstemning, paa hvilken en Vurdering faktisk viser sig at fortone som en sædelig Vurdering. Og for disse Undersøgelser bliver det historiske Materiale uundværligt, fordi en Betragtning, som indskrænker sig til os selv og vore Naboer, der leve under saa langt fremskredne Samfundsforhold, næppe vil kunne trænge til Bunds i det Væv af Følelses- og Forestillingsfortætninger, som det netop er et af Samfundsudviklingens Goder at frembringe. Der er

i mindre fremskredne Folkestammers Liv en langt større Simpelt, saa det ofte der bliver muligt med utvivlsom Sikkerhed at gennemskue Sammenhængen i Tildragelser, om hvilke vi overfor vore egne Forhold kun kunne danne os usikre og taagede Forestillinger. Og kunne vi saa forfølge Fænomenet fra disse dets tidligste Former, indtil vi finde det i den Skikkelse, det har i vort eget daglige Liv, saa have vi vundet Midlet til at erkende, hvad det er for Kræfter, det i denne sin sidste Form skylder sin Tilblivelse.

Paa Forhaand kunne vi om Samvittigheden, saaledes som den rører sig i os i det daglige Liv, ikke sige andet, end at den er en Magt, som giver sine Domme Udtryk i en særlig Art Billigelse eller Misbilligelse, vi kalde sædelig Billigelse og Misbilligelse, og som træder frem under en ensartet Form som rettet mod en villende Person paa Grundlag af Objektet for hans Villen. Samvittigheden viser sig som en Rosen og en Dadlen, og paa dette Træk maa vi derfor fortrinsvis have vor Opmærksomhed rettet, naar vi ville lære den Normal-Sindsstemning at kende, der maa være tilstede, for at vore Vurderinger skulle faa Karakteren af sædelige Vurderinger.

I og for sig synes der ikke at være meget vundet ved at gøre opmærksom paa, at den moralske Vurdering viser sig under Form af Ros og Dadel. Paa alle Omraader, hvor det drejer sig om at værdsætte, er det nemlig disse Former, Vurderingen iklæder sig. Alt hvad Mennesker foretage sig, stiler mod et eller andet Formaal, og en Anerkendelse af, at dette Formaal er blevet realiseret, i al Fald saa vidt de ydre Omstændigheder tillod det, opfatter Mennesket som en Ros, hvorimod de se en Dadel i enhver Tilkendegivelse af, at Forsøget er mislykket. Det volder ingen Vanskelighed, at selve det Formaal, man havde sat sig, ogsaa kan vinde Tilslutning eller ikke, og saaledes Rosen eller Dadlen rettes ikke mod ens Forsøg paa at realisere Formaalet, men mod selve den Omstændighed, at man havde dette Formaal. Men er det end saaledes en selvfølgelig Ting, at den moralske Vurdering maa have de Karaktertræk, uden hvilke overhovedet ingensomhelst Vurdering kan findes, saa tro vi dog at vinde et Skridt frem ved at fremhæve dette. Medens de tidligere Forklaringer strandede ved fortrinsvis at forsøge paa at forklare, hvorfor disse eller hine Handlinger billiges eller fordømmes, med andre Ord paa at finde Kriteriet, saa samle vi nu netop Undersøgelsen om Samvittigheden som moralsk Dommer, saa vi faa at gøre Rede for de Omstændigheder, under hvilke en Vurdering netop maa antage Karakteren af en moralsk Vurdering til Forskæl fra f. Ex. en æstetisk eller logisk. At vi ville kunne finde en fyldestgørende Forklaring, hvis det kan lykkes os at belyse den Mekanisme, hvormed den moralske som al anden Vurdering arbejder, og dernæst at forklare Betydningen af, at denne Vurdering rettes saa mod disse, saa mod hine Forhold, derpaa kunne vi ikke tvivle. Thi den moralske Vurdering er jo bestemt ved disse to Forhold, at den er en Vurdering, og at den vender sig imod en Person, saaledes som denne bestemmes ved sine Handlinger og Handlingsmotiver.

Vi maa altsaa først se at faa oplyst, hvad det er for Kræfter i Mennesket, Ros og Dadel paa alle Omraader skyldte deres Virksomhed. Men for at opnaa dette, maa vi betragte dem i Sammenhæng med Beundring og Foragt, af hvilke de kun ere særlige Afarter. Ligheden mellem de to nævnte Former for Tilkendegivelsen af en Vurdering, viser sig deri, at de hos den, der er Genstand for Vurderingen, vække ensartede Følelser, nemlig Stolthedens og Ydmygelsens. Denne Baggrund kan selvfølgelig Vurderingen af døde Genstande aldrig faa; og vi skulle se, at Kendetegnet, der skiller den sædelige Vurdering fra æstetisk og logisk Vurdering, hvilke sidste jo angaa døde Genstande, netop forklares ved den Indflydelse, som denne Baggrund udøver paa vore Forestillinger. Allerede Dyrene ere tilgængelige for disse Følelser, og der er ingen Tvivl om, at de voxer frem af Magt- og Afmagt-Følelsen. Magtfølelsen udvikler sig af den Lystfølelse, som ledsager enhver uhæmmet, fritstrømmende Virksomhed; Afmagtfølelsen grunder sig paa den Ulyst, som opstaar ved hæmmet Virksomhed; disse Følelser bevare derfor ogsaa i hele deres Udviklingsrække et Følelsesudtryk, som vidner om deres Oprindelse. Muskelspændinger (i Arm, Haand, Hals, Underkæbe), som ledsage enhver Udvikling af Kraft, træde ogsaa frem, naar vi gennemstrømmes af Magtfølelse; vi føle ligesom en Genstand for vor Haand, vigende, synkende sammen for det Tryk, vi lægge paa den. Under Afmagtfølelsen er det os selv, der knuges sammen og blive smaa. Allerede meget tidlig faa disse Følelser den Karakter, vi betegne med Ordene Stolthed og Ydmygelse, idet Udfoldelse af Kraft indbringer Beundring eller Ros, Aabenbarelse af Afmagt derimod vækker vore Omgivelsers Foragt eller Dadel.

Mennesket kan kun beundre saadanne Egenskaber hos den anden, som han selv ikke besidder i en saa stor Udstrækning. Endvidere kan Beundring strængt taget kun føles overfor en Udfoldelse af Magt og Evne. Naar vi tale om, at vi beundre et Kunstværk, en usædvanlig stor Bygning, et skønt Landskab, Farveprægten i en Regnbue o. s. v., saa beror dette paa en Tildigten af Personlighed i Forholdet. I og for sig forstaa vi ved Udtrykket Beundring i saadanne Tilfælde jævnlig kun en Angivelse af, at den Lystfølelse, vi faa ved at betragte Tingene, er usædvanlig stor og intensiv, saa vi altsaa blot betone, at denne Genstand overgaar andre af samme Slags; undertiden kan det ogsaa være, at vi selv føle os ligesom overvældede, Følelsesvirkningen er saa stærk, at den tager Vejret fra os. Det typiske Billede, hvorunder vi forestille os en Genstand for Beundring, bliver derfor Billedet af en Kæmper, som trykker sin Modstander i Støvet og rejser sig sejerstolt over ham; men denne Kæmper maa tillige ogsaa kunne overvælde os selv, samtidig med at vi vide, at han ikke vil vende sin Magt imod os. Hvis han er vor Fjende eller vor Medbejler, da vækker han Had, Frygt og Misundelse hos os, men ikke Beundring; og hvis han kun overgaar sin Modstander, men ikke antages at overgaa ogsaa os selv, da høster han hos os kun Ros, men ikke Beundring. Da saaledes Beundringen forudsætter en i det mindste dunkel Følelse af sin egen Underlegenhed, saa synes den umiddelbart nærmest at

maatte fremkalde en Ulystfølelse; og det gør den, som vi sagde, ogsaa, saasomt vi i den anden se en eventuel og altsaa heldigere Medbejler. Og sikkert vilde denne Ulystfølelse ved den andens Overlegenhed bestandig gøre sig gældende, hvis der ikke dels fandtes Veje, ad hvilke en Reflex af den Straaleglorie, som omgiver den beundrede, faldt tilbage paa den beundrende selv, dels fandtes Midler, som ganske udslykkede ethvert Ønske om at udmærke sig i den samme Retning, eller rettere tog Braadden af Bevidstheden om ikke at kunne præstere noget lignende. Begge Dele virke saavel i det primitive Samfund som i Kultursamfundet; men i hint er det første virksomst, i dette derimod det sidste. I primitive Samfund er der ingen stor Forskæl paa den Gærning, de enkelte have at udføre; alle ere for saa vidt Konkurrenter. Men denne Konkurrence træder dog kun i sjældnere Tilfælde frem; thi i den daglige Gærning gaar den ene som Regel ikke den anden i Vejen i det primitive Samfund; der er Plads nok for dem alle. Hvis der ikke var et saadant meget bredt neutralt Bælte, vilde Samfundsdannelsen være meget vanskelig om ikke umulig. Den, der i Mod, Styrke, Snildhed, Udholdenhed overgaar alle andre, kommer derfor ikke til at staa som den farlige Konkurrent, men som den, der i særlig Grad formaar at holde de fælles Fjender paa Afstand; han bliver den beundrede Høvding, og hans Navns Glans falder tilbage paa hans Stamme, som igennem ham særlig bliver i Stand til at holde Fjenderne i Respekt. Særdeles hyppig bliver i primitivt Liv Stammerne af deres Naboer kaldte efter deres mest fremtrædende Medlem. Ved at se op til denne Mand føler man ingen Ydmygelse, da ingen af ens Omgivelser ser ned paa en, fordi man er hin underlegen; derimod vil man føle sig stolt ved at fange hans Blik, ved at opdage blot det mindste Tegn paa, at man staa anderledes for ham end de andre omkring en. Lykkes det ikke at gøre sig bemærket af ham, saa man for ham glider sammen med Mængden, medens derimod ens Sidemand faar et Nik, et Ord fra ham, saa sker det let, at ens Beundring forsvinder, og at ens Beskyldning for Hovmod bærer Vidnesbyrd om, at man føler sig trykket af sin Lidenhed.

I vore Samfund er der en saa stor Arbejdets Deling, at ingen tænker paa at regne en Mand det til Føringelse, at han ikke formaar at præstere noget dygtigt i alle Retninger. Derfor kan den, der ikke alfor meget er behersket af Forfængelighedens Dæmon, uden Spor af Skinsyge være Vidne til de Laurbær, en anden vinder paa Omraader, hvor hans egen Gærning ikke ligger. Men bestandig træffe vi paa Folk, som ivrigt bestræbe sig for at opfange en Straale af den Glans, som omgiver et berømt Navn; de føle sig større ved at vide eller ved at kunne fortælle, at de staa den berømte nærmere, end det store Publikum gør.

Følelsen af Stolthed ved at være Genstand for Ros beror paa denne Følelse af at være hævet op over sine Jævninge gennem Forholdet til en anden Person, som de alle se op til. Denne Følelse faar derfor overfor disse Jævninge Karakteren af Følelsen af at

have besejret dem i Konkurrencen. Der kommer derved let en Hovmodsdjævel op i den, som roses, og Rosen, som ydes ham, bliver en Ydmygelse for de andre. Den beundrede derimod føler sig vel ogsaa stolt, men hans Stolthed beror ikke paa Følelsen af Overlegenhed over dem, som beundre ham. Den Modstander (virkelig eller fingeret), han føler sig overlegen ved at have besejret, kan i Følge det, vi sagde om Beundringen, ikke findes mellem dem, hvis Beundring han høster. At han vedblivende sætter Pris paa Beundringen, ligger ganske vist i, at den varsler ham, at han fremtidig lettere vil kunne realisere sine Ønsker indenfor denne Kreds; men jo mere Bevidstheden herom breder sig, desto uklarere bliver ogsaa Tilstanden, indtil den slaar over i utvetydigt Hovmod. Grænserne mellem Stolthed og Hovmod overskrides særdeles let; men fordi de kun ere skrøbelige, ere de ikke af den Grund mindre karakteristiske og tydelige at iagttage.

Foragtfølelsen knytter sig utvivlsomt paa den inderligste Maade til Magtfølelsen, til Forestillingen om den overvældede Modstand. Den ejendommelige Karakter, denne Følelse har, forekommer mig at skrive sig fra en stadig Skiften i det Forestillingsindhold, som ledsager Følelsen. Jeg betoner den andens Afmagt, og gør ham derved til Midtpunkt for min Opmærksomhed som Forestillingsgenstand; men samtidig illustrerer jeg hans Afmagt ved at overse ham fuldstændig, ikke skænke ham en Tanke. Er det en Modstander, jeg har overvældet og bøjet i Knæ ved min overlegne Styrke, da kan jeg ikke føle Foragt for ham, med mindre den Anstrængelse, det koster mig at holde ham nede, ikke træder frem som nogen nævneværdig Anstrængelse. Er det en Person, jeg overser, da bliver dette kun Udtryk for min Foragt, naar jeg hele Tiden, medens jeg overser ham, er mig hans Nærværelse bevidst. Vender jeg mig med Foragt fra ham, da knuser jeg ham først med mit Blik eller Smil, der lader ham forstaa, hvor dybt nede han staar i Forhold til mig. Bestandig drejer det sig under Foragtfølelsen om at fastholde det Øjeblik, da den foragtede fra at være noget sank sammen til et intet overfor min overlegne Magt. Men dette Øjeblik lader sig kun paa kunstig Maade forevige; enten udmaler Fantasien sig bestandig paa ny et saadant Øjebliks Tildragelse, eller man frembringer den reale Situation paa ny ved at tilføje den paagældende alskens Haan, behandle ham grusomt o. s. v.; thi derved tænker man sig ham opflammet til en Modstand, som er ganske forgæves, og som han maaske ikke engang drister sig til virkelig at forsøge. Bain har Ret i at søge Hovedkilden til Grusomheden i Magtfølelsen. Det er næppe en direkte Nyden af den andens Lidelse, som fremkalder de mange Grusomheder, Mennesker begaa. Ved at tilføje den anden en overvættets Lidelse er man sig bevidst, at var han fri og mægtig nok, vilde han fare op i truende Vrede og bringe ens Liv i Fare paa den alvorligste Maade. Nu er han hverken fri eller mægtig, og man kan le ad hans Raseri. At det er Nydelsen af denne Sikkerhed og Overmagt, der ligger bag Grusomheden, synes mig at indlyse af den Omstændighed, at Bødlen skuffes, naar hans Offer taalmodig finder sig i Lidelsen; de blotte

Tegn paa Lidelse ere ham ikke nok, hvad dog maatte være Tilfældet, hvis det var Lidelsen, han nød. Under særlige Omstændigheder vil det at røbe Tegn paa Lidelse være det samme som at tilkendegive, at man ikke kan udholde Lidelsen, saa Lidelsestegnet opfattes som Tegn paa Fejghed og derigennem vækker Bødlens Jubel.

Den, der dadler en anden, vil ligeledes have en Følelse af at være den stærke, og derpaa beror den Lyst, der er Mennesker saa indgroet, til at gøre sig til andres Dommer. Men der er dog nogen Forskæl paa den Maade, hvorpaa Magtfølelsen gør sig gældende under Foragten og under Dadlen. Den, der er Genstand for Dadlen, betragtes ikke som ens egen overvældede Modstander; man staar selv hors de concours og konstaterer blot paa en mer eller mindre lidenskabelig Maade den andens Afmagt, det være sig i denne eller hin Henseende. Den Vrede, som jævnlig bruser op i den dadlende, og som giver sig Udtryk i Trusler, Advarsler og maaske endog foranlediger, at han lægger voldelig Haand paa den stakkels Synder, har intet med Dadlen som saadan at gøre; den skyldes bestandig en Forestilling om, at den anden paa en eller anden Maade har traadt en selv eller den Myndighed, man repræsenterer, for nær. Vreden og dens Udslag er blot et mer eller mindre kompliceret Udtryk for Selvhævdelsen eller Selyopholdelsesdriften.

At være Genstand for Foragt eller Dadel er at være dømt afmægtig. Den Ulyst, som ledsager al Lammelse af Virksomhed, breder sig her ud over et usædvanligt Omraade og kan derfor voxe til en overvættets Styrke. Det er ikke den legemlige Smærte, som den ydmygede jævnlig faar at føle, der forekommer ham saa uudholdelig; det er Ydmygelsen selv, han krymper sig under, Fornemmelsen af sin Afmagt, han føler saa smærteligt. Den i Parringskampen overvundne Fiskehan mister sine straalende Farver og bliver graa og uanselig; Mennesket gør sig lille, skulker bort, synker sammen i Krop og i Sind; hans Muskler slappes, og hans Energi er borte.

Som Beundring og Stolthed forudsætte, at der mellem de paagældende bestaar et eller andet Samlivsforhold, saaledes kræver Foragten og Ydmygelsen noget lignende. Man kan ikke føle Foragt for en Ven, uden at han ophører at være en Ven; man kan paa den anden Side taale megen Haan af sin Fjende uden at føle sig ydmyget. Saaledes se vi den fangne vilde Kriger, som staar bunden til Offerpælen som en Skive for sine Fjenders Mishandling og Haan, hæve sig over Ydmygelsen ved Hjælp af sin Fantasi. Den fangne spotter sine Overvindere; han minder dem om, hvor mange af deres Venner han har dræbt, og hvormange døde de endnu ville faa at begræde som Sonoffer for ham selv; de kunne pine ham, men de ere afmægtige overfor ham; de skulle ikke faa se en fejt Mand dø. Ved sin Død har han Magt til at volde dem uafvendelig Fordærv; denne Tanke holder hans Hoved højt, ligesom Tanken om at skulle dø uhævnnet er den vilde saa skrækkelig, netop fordi den rummer Forestillingen om uoprettelig Afmagt. Bag de hylende Fjender ser den fangne Kriger sin Stamme med løftede Tomahavker, tørstende efter en allerede

sikker Hævn; og han ser dem vende Blikket beundrende mod ham for den Standhaftighed, hvormed han bærer sine Lidelser. Saalænge Mennesket endnu i Virkeligheden eller i Fantasien finder et Støttepunkt, hvorimod han kan stemme sine Fødder og rette sin allerede under Byrden krummede Ryg, saalænge føler han sig ikke afmægtig og ydmyget. Og dette Punkt er for den vilde Mand i eminent Forstand hans Stamme; glipper det, glipper alt.

Vi kunne derfor sammenfatte det her skildrede i følgende Sætning: Den vilde Mands Stolthed og Ydmygelse knytter sig til Billedet af den Holdning, hans egen Stamme indtager overfor ham. Med Billedet af denne Stamme er hans Bevidsthed fyldt gennem det daglige Livs Oplevelser; den er hans Verden, og af hans Stilling i den bestemmes hans Følelser. Det er indenfor den herved angivne Ramme, at vi skulle se Samvittigheden opstaa og udvikle sig.

I det primitive Samfund, have vi ovenfor omtalt, eksisterer der efter manges Mening kun Forulampelse og Hævn. Den ene afholder sig fra at yppe Strid med den anden af Frygt for hans og hans Venners Hævn, og sker det, at den ene træder den anden for nær, da drager det kun Ufred, men ingen moralsk Vurdering efter sig. Kravet lyder fra den ene til den anden, du skal lade mig beholde min Ejendom og mit Liv i Fred; men dette Krav grunder paa Magten og ikke paa Retten. Denne Skildring af det primitive Liv er ikke ganske nøjagtig; den passer nemlig kun paa hele det Omraade af Samfundslivet, som direkte ligger mellem denne og hin enkelte Person; det, som i vore Samfund kan falde ind under en Retstrætte, og hvor Striden kan finde sin Afgørelse ved en Kendelse af en mere eller mindre kvalificeret Domstol. Derimod passer den givne Skildring paa ingen Maade for alt, hvad der falder ind under det, man meget ubestemt kalder den offentlige Mening, og som ikke er andet end Samfundets som en Helhed udtalte Mening. Fra første Færd er det naturligvis kun faa Lejligheder, ved hvilke Samfundet optræder som en Helhed, fordi denne Optræden beror paa, at hver enkelt besjæles af samme Tanke og Følelse. Fremskridtet i Samfundsudviklingen bestaar netop for en stor Del deri, at der skabes et Organ, hvorigennem Samfundsmagten kan træde virksomt op, uden at de enkeltes Følelser direkte behøve at tages i Beslag. At Dannelsen af et saadant Organ for Samfundsmagten paa den anden Side medfører Muligheden for, at der kan komme et Modsætningsforhold frem mellem dette og den i et enkelt Øjeblik raadende offentlige Mening, er en Ting, som ikke er uden Betydning for Samvittighedens videre Udvikling i Mennesket.

Som Exempler paa, at den offentlige Mening i primitive Samfund træder virksomt op, nævne vi den Hyldest, som bringes den Kriger, der overgaar alle de andre, og den Foragt, som træffer den fejge, der vender Ryg i Kampen. Ligeledes er selv i de laveste Samfund, vi kende, den offentlige Mening parat til at fordømme den, der er lunken i at

kræve Blodhævn, den, der dræber en Klansbroder, og den, der begaar Blodskam, om end denne sidste dog somme Steder ikke paaagtes. Ved disse forskellige Tilfælde er der en saa kendelig Modsætning i den Maade, hvorpaa Beundringen og Rosen, Foragten og Dadlen viser sig, at vi maa skænke dem vor udelte Opmærksomhed.

Den tapre Krieger, som i Kraft af sin Personlighed bliver sin Stammes beundrede Fører, vil være stolt, men vi finde os ikke i Stand til at tale om, at han har en god Samvittighed. Ligesaa kunne vi ikke overtale os til at kalde den Ydmygelsesfølelse, som gennemstrømmer den fejge, foragtede Mand, for ond Samvittighed. Derimod betænke vi os ikke paa at kalde Blodhævnen for en Pligt, Drab paa Klansfæller og Blodskam for Forbrydelser, og antyde ved at bruge disse Betegnelser, at der er Samvittighed med i Spillet. Det er i og for sig paafaldende, at det kan staa som foragteligt ikke at kæmpe modig mod Fjenderne og som foragteligt ikke at kræve Blodhævn, og at saa den fejge Krieger og den lunkne Blodhævner dog med Hensyn til Samvittigheden skulle staa for os paa en saa forskellig Maade. For at klare Grunden, især for at se, om det skulde bero paa en tilfældig subjektiv «Fornemmelse», at vi sætte denne Forskæl, ville vi først undersøge Tilfældet med Blodhævnen.

Der kan ikke være nogen Tvivl om, at den oprindelige Grund til at vende sig mod dem, som angribe og maaske fælde ens Kammerater, er, at dette Angreb ogsaa truer ens egen Sikkerhed. Men at den primitive Mand ikke føler Hvile i sin Sjæl, før han har taget Hævn over en maaske for Aar og Dag siden dræbt Kammerat, det kan kun meget indirekte forklares ad denne Vej. Den Stamme, som finder sig i, at dens Medlemmer ustraffet dræbes, vil ganske vist snart igen blive angrebet; men om end dette er den ubevidste Grund til hele Udviklingen af de krigerske Færdigheder, som skattes saa højt under de primitive Vilkaar, saa er det dog mere personlige Grunde, og ikke en høj Grad af Hævnærrighed, som bliver den bevidste Bærer for Blodhævnen. Forestillingen om, at den døde ikke finder Hvile, før han er hævnnet, og at han indtil da vil hjem søge en i Søvn som en Mare, kan være særdeles virksom til at tilskynde til Blodhævn; men den kan ikke være den oprindelige Grund, da den blot er Vidnesbyrd om, hvor stærkt Blodhævnskravet allerede er i Stammen. Vi have set den fangne Krieger holde Modet oppe ved Tanken om at blive hævnnet; men en saadan Tanke kan han kun have, naar han ved, at det er Skik at hævne de dræbte Kammerater. Den døde stiller ikke andre Krav til de efterlevende end dem, disse allerede af sig selv ere stemte for at opfylde. Grunden til, at den vilde Mand saa ivrig søger Blodhævnen, finde vi i Stammens Dom over den lunkne Blodhævner. Den Vrede, som naturlig vaagner i den, der ser sin Flok angrebet, fordi dette Angreb ligesaavel kunde have ramt ham selv som den, der tilfældigvis blev Ofret, denne Vrede stiller let af, naar der ikke strax er Lejlighed til at fare løs paa en Fjende. Men Stammen staar noget anderledes til Sagen. Det er kun i de sjældneste og

mest graverende Tilfælde, at hele Stammen føler sig truet ved et indenfor dens Enemærker stedfundet Drab; i Reglen er det en Sag, som specielt vedrører en enkelt Underafdeling af Stammen, en Husstand eller en Klan, og da særlig dennes ledende Mand. Stammen ser derfor objektivt paa Tildragelsen, og hvor den ikke opdager nogen Hævngærrighed hos den, hvem Drabet nærmest maatte berøre, der dømmer den rask og umiddelbart, at denne Mand er en Person, hvem man ustraffet kan træde for nær; og lige saa rask, som den har sin Dom færdig, lige saa rask lægger den den ogsaa for Dagen. Den lunkne Blodhævner ser sig ved et naturligt Udslag af de Følelser og Forestillinger, som bestemme Mennesket under primitive Vilkaar, pludselig som Genstand for almindelig Foragt. Hans Moder forbander at have født ham, hans Venner forlade ham, hans Koner haane ham og adlyde ham ikke længere, og snart søge de sig andre Mænd; for Børnene i Stammen bliver han en Skive for Spot o. s. v. Dette bliver det altsaa, som vi have Lov til at lægge ind i Ordene, naar vi sige, at Blodhævnen staar som en Pligt for den primitive Mand; det betyder, at vi se, at han uvægerlig bliver Genstand for Foragt, hvis han viser Lunkenhed i at søge blodig Hævn for sin dræbte Broder; og derfor antage vi, at han i sin Viden om at ville blive foragtet finder en Magt, der kan drive ham frem, selv om han maaske ellers hellere lod Sagen bero. Og dernæst maa vi ikke overse, at det, der er Tale om, er Blodhævn, og denne betyder en Æresoprejsning for den Krænkelser, som der indeholdes i at være blevet gjort til Genstand for Angreb. Den, der frygtes tilstrækkelig, angribes ikke; Angrebet er altsaa en Æreskrænkelser.

Den fejge Mand, som flygter i Kampen, gøres ogsaa til Genstand for Foragt. Mellem ham og den lunkne Blodhævner er der kun den Forskæl, at hin sætter sin Ære overstyr ved at flygte for Fjenden, denne derimod sætter sin overstyr ved ikke at kræve Oprijsning for en Forhaanelse. Hvis vi skulle kunne forsvare at lade Blodhævnen være en Samvittighedssag, medens den blotte Mangel paa Mands Mod og Hjærte ikke fremkalder Samvittighedsnag, saa maa det være denne Forskæl, som forklarer det. Men om dette lader sig gøre, kunne vi ikke afgøre alene ved Hjælp af disse to Tilfælde. Vi maa se, om overalt Samvittigheden først rører sig, hvor der bliver Tale om Vilje til at hævde sin Ære, og om den i det Tilfælde ogsaa uvægerlig indfinder sig. Med andre Ord: vi maa kunne paavise, at det fra Begyndelsen af ikke er den onde Handling og den, der gør ondt, som underkastes en moralsk Vurdering, men at det er den, som undlader at hævne sig for det onde, han lider, der oprindelig bliver Vurderingens Genstand. Og dernæst maa vi kunne vise, hvorledes efterhaanden Vurderingen vender sig mod Forbryderen, eller om det muligvis endnu bestandig skulde være saa, at det strængt taget ikke er Retskrænkelser, som er en Forbrydelse, men derimod Forsømmelsen af Retshævdelsen, som er det. Men da det forekommer mange at følge af sig selv, at hvad der betragtes som en grov Forbrydelse, ogsaa paa en særlig alvorlig Maade kræver sin Straf, maa vi være meget

varsomme med at vende dette Forhold om, saa vi sige, at hvad der paa en særlig alvorlig Maade kræver Hævn, først derved stemples som en Forbrydelse. Længe have vi næret Tvivl om, hvorvidt der i Forbrydelsens Begreb ligger noget, som kunde gøre det til en selvfølgelig Ting, at den skulde straffes, med mindre man først paa en skjult Maade definerede den som det strafbare; en endelig Løsning paa vore Tvivl mene vi først nu at have fundet, da Erfaringen har lært os, at i det primitive Samfund indfinder sig først en Æresfordring til Personen at kræve Hævn for visse imod ham rettede Handlinger, og først senere stemples disse Handlinger selv som Forbrydelser. Om Forholdet mellem Forbrydelse og Straf faa vi siden hen Lejlighed til at sige et Par Ord.

Vi vende os nu først til Klansdrabet og Blodskammen, der, som vi sagde, allerede meget tidlig staa som Forbrydelser, der ikke finde Tilgivelse. Vi have andensteds søgt at forklare Oprindelsen til Forbud mod Blodskam ud fra den Betragtning, at Forbindelsen mellem beslægtede indeholdt en Retskrænkelse, og saa længe Vilkaarene for denne Retskrænkelse ikke ere til Stede, saa længe er der heller ikke noget, som hedder Blodskam. Til de Betragtninger, som vi dengang anstillede om dette Emne, kunne vi nu her føje følgende.

Mod den, der træder en Mand for nær, er det dennes Ære om at gøre at hævde sig, og fra sine Klansfæller kan han i Reglen paaregne Bistand, ikke paa Grund af nogen Tilbøjelighed eller personlig Frygt, men paa Grund af, at det er en Æressag at hævde Klanens Anseelse. Det er alene denne Solidaritet, som bevirker, at hele Klanen rejser sig mod den, der bortfører en Kone af sin egen Klan; det er Raseriet over den der indeholdte Krænkelse, som bærer Forbudet; vi finde ingensteds Forbudet udvikle sig først, og Raseriet senere indfinde sig i Henhold til en Forestilling om, at dette Forbud var blevet overtraadt. Den, der begaar Blodskam, er stillet paa samme Maade som den, der fælder en Klansbroder. Som overalt fremkalder ogsaa her Angrebet Modværge; men i dette Tilfælde har den angribende Part ingen til at hævne sig, og Raseriet, som vender sig imod ham, tør derfor skyde alle Baand af sig; og dernæst er den Tort, Klanen vilde lide ved at lade sig ustraffet fornærme af en enkelt, mange Gange større end den, der overgaar den ved at angribes af en, som har sine egne Venner i Ryggen.

Endvidere faar Klansbaandet i Tidens Løb et religiøst Præg, og Blodskammen indeholder, som vi ligeledes tidligere have paavist, Elementer, der kunne bevirke, at man tror, den nedkalder Gudernes Hævn over hele Stammen. Derved kommer man til overfor de nævnte Handlinger at stille sig som overfor Forseelser mod Guderne i det hele. Overalt bliver Forhaanelsen af det guddommelige stemplet som den højeste Forbrydelse, et Menneske kan begaa; men Grunden hertil forekommer mig ogsaa utvivlsomt at være den, at Tilintetgørelsen af den skyldige først stiller sig som den højeste Pligt. Naar Gudens Ære trædes for nær, saa tænke Menneskene sig ham reagere, som de selv vilde gøre

det. Som det er den angrebne Stamme, Klan eller Slægt om at gøre, at den Gruppe, hvortil Angriberen hørte, faar Svien at føle, medens det ikke forekommer dem fornødent, at det bliver netop den angribende Person, det gaar ud over, saaledes retter ogsaa Guden sin Hævn mod Gruppen og ikke mod Fornærmeren i egen Person. Gudsbespottelse truer altsaa alle i Gruppen med Fordærv, og Frygten herfor gør det til en Nødvendighed at forsonse Guden. Dette opnaar man overfor Guden paa samme Maade som overfor Mennesker ved at vise sin Underdanighed og sin Beundring, der i dette Tilfælde ikke kan lægge sig for Dagen paa nogen kraftigere Maade end ved under Haan og Spot at knuse den, der traadte Guden for nær. Det kommer ikke blot an paa at dræbe Forhaaneren, men paa at godtgøre hans fuldstændige Intethed; hans Gods skal spredes for alle Vinde, hans Navn ikke nævnes, hans Spor paa Jorden skal udslettes, og alt dette skal ske som den selvforstaaede Følge af hans Optræden mod Guden. Saaledes stiler alt paa at fremkalde den højeste Følelse af Afmagt hos den skyldige, men ikke derimod oprindelig paa Vanære. Hos de straffende er det paa den anden Side ikke deres Foragt for Spotteren, der skal finde sit Udtryk, som det er deres Hengivenhed for Guden, der skal dokumenteres; Straffen skal ikke godtgøre deres egen Magt, men Gudens Magt. Situationen burde saaledes i Grunden være den, at det var Guden selv i egen Person, som satte sin Fod paa Æreskænderens Nakke, medens de gudfrygtige, opfyldte af Beundring, tiljubede ham deres Bifald. Man ved, at netop dette have Menneskene ogsaa bestandig søgt at fremstille i det Ceremoniel, hvormed saadanne Exekutioner foretoges.

Forholdet er da her meget sammensat. Gudsbespottelsens Afskylighed beror for det første paa Forestillingen om, at det lidet vilde stemme med Gudens Ære at lade sligt gaa ustraffet hen. Og dernæst gennemstrømmes Stammen i sin Helhed af den samme Stolthed ved at tænke Gud ikke bifaldende til den, som hver enkelt føler ved at blive hædret af Høvdingen, den berømte Mand. Det er Bevidstheden om at ville blive dadlet af Guden, hvis man undlod at tage sig hans Sag nær, som gør den religiøse Intolerance til en Pligt og derigennem hæfter Forbrydelsens Stempel paa Gudsbespottelsen.

Da vi i de her skildrede Tilfælde have haft med saadanne Sager at gøre, hvor hele Gruppen optræder som en Helhed, saa følger det af sig selv, at de to Begreber: Pligt til at hævde sin krænkede Ære ved at tage Hævn til Straf, og Forbrydelse, saa vidt dække hinanden, at vi ikke paa afgørende Maade kunne paavise, hvilket af dem der bærer det andet. De indfinde sig tilsyneladende samtidig, fordi der, da hele Gruppen er med i Aktionen, ikke findes nogen, for hvem Hævnen stod som en Pligt, samtidig med at det, for hvilket Hævnen kræves, ikke fremkaldte nogen moralsk Vurdering, men betragtedes med ligegyldigt Blik. Anderledes gaar det, naar vi vende os til Tilfælde, hvor kun den eller de enkelte er fornærmet, og Stammen eller Gruppen som Helhed derfor ikke har noget at hævne.

Uret og Æreskrænkelse, siger Wilda (Strafrecht 775), falde paa en vis Maade sammen. Vi underskrive ganske denne Sætning, idet vi give den den nærmere Bestemmelse, at Æreskrænkelsen bliver Uret, fordi Æreshævdelsen staar som en Pligt, det vilde gøre en Mand foragtet at forsømme. Vi se i det primitive Samfund, hvorledes Stridighederne imellem de enkelte ikke interessere Samfundet i det hele, før de, ved at Venner og Slægt paa begge Sider tage Del i dem, brede sig saa stærkt, at Stammens Bestaaen kan synes truet. Hvor Følelsen af Stammebaandets Nytte bliver nogenledes befæstet, vil der da opstaa et almindeligt Ønske om paa mindelig Maade at bilægge disse Stridigheder; og andet er den oprindelige Rettergang ikke end Mæglingsforsøgets skiftende Gang. Lykkes dette Forsøg, nu vel saa er dermed Sagen endt; lykkes det ikke, saa gaar Striden sin Gang. Der er her aldeles ikke Tale om nogen moralsk Vurdering af de forskellige Handlemaader, og Forliget viser netop derigennem sin Forskæl fra en Dom, at begge Parter gaa med lige uplettet Ære bort fra Tingstedet. Men hele Forhandlingen bærer ikke alene Vidnesbyrd om, at man ikke nærer nogen moralsk Afsky for den, der traadte en anden for nær; den vidner tillige om, at det fra alle Sider er in confesso, at den fornærmede er i sin Ret, ja er moralsk forpligtet ved sin Ære til at kræve Oprensning. Kun under et enkelt Vilkaar synes Gærningsmanden meget tidlig at være Genstand for almindelig Uvilje. Det vil ved den primitive Rettergang ikke dreje sig om at finde Gærningsmanden, men kun om at stifte Forlig; thi den, der skjuler sin Gærning, enten det nu er et Drab eller et Rov, bliver alene derved hver Mands Niding. Ved dette Forhold maa vi, inden vi gaa videre, dvæle et Øjeblik.

Det hemmelige Drab og det hemmelige Angreb paa fremmed Mands Ejendom kan ikke saa let afværges, og det frygtes derfor mere end den aabenlyse Gærning. Men det er ikke denne større Frygt, der stempler dem som saa alvorlige Forbrydelser. Hvad der skiller et Mord fra et Drab, et Tyveri fra et Rov, er ikke den Hemmelighedsfuldhed, hvormed Anslaget bringes til Udførelse, men den Hemmelighedsfuldhed, hvormed Gærningsmanden bag efter søger at omgive sig. Dette har allerede Wilda paa en fortræffelig Maade paa vist. Men saaledes bliver det ikke vel muligt at betragte Sagen anderledes, end at det er den Fejghed, som aabenbarer sig i denne Skulken fra sin egen Gærning, som gør ham til en Genstand for almindelig Foragt, hvem enhver kan behandle, som han vil. Men hvorfor bliver han hver Mands Niding? Vi kunne uden videre forstaa, at ligesom det kan blive en Mands Pligt at kræve Hævn, fordi han ellers vilde ophøre at blive respekteret, saaledes kan det ogsaa blive en Mands Pligt at lyse sin Gærning paa sig, fordi han ellers vil stemple sig som en fejsk Mand. Sandsynligvis har det primitive Samfunds Forestillinger om Nidingen ikke strakt sig videre end til denne Foragt, ligesom den lunkne Blodhævner jo blot maa lide under Foragten, men forøvrigt ikke straffes. For os, der betragte disse saa fjerne Tildragelser, er det ganske vist ofte vanskeligt at skælne mellem det blotte

Udslag af Foragt og egenlig Straf, fordi Forskællen ikke ret synes at kunne defineres anderledes end, at Foragten Udslag bæres alene af den ved Betragtningen af Personens Opførsel naturlig vakte Følelse af Foragt, medens Straffen bæres af den straffende Persons Forestilling om sin Forpligtelse til at tilføje den anden en Lidelse. Stammen har ingen Forpligtelse til at haane den lunkne Blodhævner; her er blot Tale om Foragt; men Blodhævneren har en Forpligtelse til at straffe Drabsmanden, Stammen har en Forpligtelse til at straffe Gudsbespotteren. Paa tilsvarende Maade bliver den fejge Morder og Tyv først da mere end en Genstand for almindelig Foragt, nemlig hver Mands Niding, naar der gør sig en almindelig Følelse af Forpligtelse gældende til at lade ham lide. Følgende Omstændigheder kunne have været virksomme til at hidføre dette. Før det første er Nidingen, hvad den lunkne Blodhævner ikke er, men hvad Gudsbespotteren paa sin Vis er, en Person, som har en Hævn at frygte, og denne vil sikkert falde over hans Hoved, saa snart han bliver opdaget. Under normale Forhold vilde dette bringe hans egen Klan i Harnisk; men Foragten for den fejge Mand bevirker da, at denne ikke længere vil vedkende sig ham. Ifølge de Forestillinger, som beherske det primitive Liv, vilde en rolig Overladen ham til sin Skæbne imidlertid faa Udseendet af Frygt for at staa ham bi; og det bliver derfor nødvendigt paa en eller anden højtidelig Møde at sønderrive Klansbaandet med ham. Dette er ikke nødvendigt overfor den lunkne Blodhævner eller overfor den fejge Karl, som løber for Fjenden; thi ingen af disse trues af nogen Hævn udefra; det er heller ikke nødvendigt, hvor det drejer sig om Klansdrab, Blodskam eller Gudsbespottelse, fordi det her er Klanen selv, som kræver Hævnen over den skyldige. Medens de sidstnævnte Handlinger blive Forbrydelser, fordi det er Klanens Æressag at knuse Gærningsmanden, saa bliver Nidingen stemplet saa haardt, fordi det er Klanens Æressag at støde ham ud fra sin Midte. Saaledes se vi Nidingen jages bort som Skovgangsmand, forsynet af sine tidligere Fæller med det allernødtørftigste til Livets Ophold en stakket Tid, men fulgt i Hælene af deres lydelige Nidingsraab; eller Klanen søger sin Ære fyldestgjort ved at udlevere den skyldige til dem, der have Hævn at kræve. Vi fejle næppe ved at sige, at det er denne af Klanen som en Æressag foretagne Sønderrivelse af Klansbaandet, som først stempler Nidingsværket som Forbrydelse.

Hvor det ikke drejer sig om Nidingsværk, vil den primitive Rettergang, alt under Anerkendelse af, at der er Oprejsning at fordre, forsøge paa at stifte Forlig. Principet er det samme, enten det er Drab, Rov, eller en anden Voldshandling, der er forøvet; men vanskeligst bliver naturligvis Mæglingen, hvor den forurettede er mest opsat paa at kræve frit Løb for sin Hævn, som hvor det gælder et Drab. Det drejer sig om at finde en Udvej, saa at Drabsmanden og hans Slægt indrømme, at den Foragt for den dræbte og hans Slægt, der laa i deres Gærning, ikke havde nogen reel Grund, men at denne Slægt vel er i Stand til at indgyde Frygt og holde sine Modstandere i Respekt; og paa

den anden Side maa Forliget være saaledes beskaffent, at Drabsmanden og hans Slægt ikke faa nogen krænket Ære at hævne. At betale Bøde er overalt den Udvej, Menneskene her have fundet. At der gives Soning maa være den krænkede Oprejsning; at Blodhævnskravet frafaldes, maa være Gærningsmanden en Satisfaktion. Men netop denne Indrømmelse fra den forulæmpedes Side blev det saa ofte vanskeligt at opnaa; thi han syntes at have svigtet sin Ære, naar han ikke fuldstændig ydmygede sin Fjende. Det er en bekendt Sag, hvor ofte den dræbtes Slægt vægrede sig ved at tage Bøde; Faderen vilde ikke bære sin Søn i sit Bælte, og Sønnen ikke sin Fader. Vi se da ogsaa, at den skyldige ofte, foruden at betale Bøden, maatte afgive en højtidelig Erklæring om, at han fandt Forliget hæderligt for den anden, og at han selv vilde have ladet sig nøje med et saadant Forlig, hvis det havde været ham, der i en lignende Sag havde haft Hævn at kræve. Men man behøver heller ikke at lede efter Exempler paa, at selv en saaledes afgjort Trætte ikke dermed var ude af Verden. Som overalt fortrinsvis Kvinderne fremtræde som Bærere af Stammernes Traditioner, saaledes var det ogsaa i saadanne Tilfælde særlig dem, Hustru og Moder, der hidsede deres Mænd og Sønner til at søge en bedre Fyldestgørelse end den, de havde opnaaet paa Tinge.

I Tidens Løb blev ikke alene Bødernes Størrelse ved de forskellige Anledninger fastere bestemt; den Samfundsinteresse, som hidførte den almindelige Mægling, fremkaldte ogsaa et Forlangende om, at denne Mægling skulde lykkes, d. v. s. at den, som havde begaaet Gærningen skulde give Bøden, og at den, der havde Hævn at kræve, skulde lade sig nøje med disse Bøder og ikke egensindig true Samfundsfreden ved at strække sin Hævnørrighed ud over de Grænser, hvor Samfundet mente, at han havde naaet Fyldestgørelse for den lidte Æreskrænkelse. Jo sædvanligere det blev, at man lod sig nøje med Bøder, desto større var den Særstilling, som den gjorde Paastand paa, der ikke vilde stille sig tilfreds hermed. Den Uvilje, som et saadant stridbart Sind ogsaa af andre Grunde kunde vække, fik da en Baggrund af krænket Æresfølelse, idet den, der nægtede at tage mod Bøder, hævdede sig over de andre, da han ved sin Vægning stemplede deres Færd som mindre agtværdig. I den Brydningens Tid, hvor Samfundsmagten begyndte at konsolidere sig overfor den enkelte, støder man idelig paa Vidnesbyrd om denne Tankegang. Det ansaas f. Ex. for billigt, at der for den, der havde nydt større Anseelse end andre, krævedes større Bøder, eller at man i saadanne Tilfælde nægtede at tage Bod og fastholdt det gamle Blodhævnskrav. Endnu langt ned i Tiden gør denne Tagen Hensyn til den paa-gældendes Stand sig gældende, idet en Forbrydelse mod den højbaarne sones strængere, en Forseelse af ham derimod mildere. Naar dette for vor Bevidsthed staar som en skrigende Uretfærdighed, saa ligger dette i, at vi ikke maale en Mands Agtværdighed paa Glansen af hans sociale Magtstilling. Men i Tider, hvor den personlige Ære faldt nøje sammen med Magten til at hævde sin Stilling, der maatte det ogsaa anses som en større

Insult at krænke den mægtige end den allerede svage; og den Æresoprejsning, som den mægtige gav, var alene af den Grund, at en mægtigere gav den, større end den, man kunde opnaa af en Ligemand eller Undermand. Saalænge Staten i det væsentlige var et Fællesskab mellem Individerne, kunde denne Betragtning opretholdes; men saasnart Statsmagten steg frem som noget, i Forhold til hvilket alle blev smaa, da undergravedes denne Betragtning, og — om det end varede længe — maatte den tilsidst forsvinde. Vel maa vi kalde det en Ufuldkommenhed, at Loven skælnede mellem Individerne efter deres sociale Stilling; men vi maa dog holde det for et stort Fremskridt, at der var en Lov, som alle skulde rette sig efter.

Og navnlig med Hensyn til den Retning, som nu den moralske Vurdering tog, træder dette Fremskridt frem. Man indrømmede fra Begyndelsen af, at det var en Æressag for den fornærmede at kræve Hævn, men man havde ikke nogen modsvarende Forestilling om; at det var Fornærmerens Pligt at give Soning. Denne Forestilling maatte imidlertid begynde at danne sig, saasnart en Mægling blev forsøgt, da dennes Udgangspunkt maatte være den fornærmedes Hævnet; og snart maatte Forlangendet om, at Fornærmeren i fornødent Fald skulde tvinges til at give Soningen, befæste sig, hvis overhovedet ordnede Tilstande skulde blive mulige. Det fattedes selvfølgelig jævnlig paa Midler til at tvinge den genstridige; Klans- og Familiebaandene vare altfor mægtige, til at den enkelte ikke kunde regne paa Bistand, naar han i overmodig Trods, stolende paa sin Slægts Vælde, nægtede at ydmyge sig ved at give den anden Æresoprejsning. Men paa dem, hvem Mæglingen havde ligget paa Sinde, maatte denne Nægtelse gøre Indtrykket af en Æreskrænkelse, og det blev dem en Æressag at tvinge den genstridige. Ligeledes naar det var den fornærmede, der strakte sin Hævn for langt. At overholde Lydighed mod Loven blev paa denne Maade en Æressag for dem eller den, der i Tidens Løb blev Samfundsmagten, den oprindelige Mæglers, Repræsentant; og enhver Handling, der truede Samfundsfreden ved at give en anden en Æresfordring paa Hævn, stempleses derved som en Handling, der drog Foragt, Afmagt ned over den skyldiges Hoved, fordi han ved den kom ind under en Tvangsmagt, som han ikke evnede at gøre Modstand mod. Disse Handlinger, som direkte kun angaa ganske enkelte Personer, vare dermed blevne bragte til samme Standpunkt, som fra Begyndelsen af saadanne Handlinger stod paa, hvor hele Stammen var impliceret, saasom Blodskam o. dsl., og hvor, som vi sagde, det var umuligt at drage nogen Grænse mellem Pligten til at hævne og Forbrydelsen. Den samme Kongruens indfinder sig nu for de speciellere Handlinger ogsaa. Som Retskrænkelse bliver enhver Voldshandling en Forbrydelse, idet Forsømmelsen af Retshaandhævelsen sætter en Plet paa Stammens Ære. Idet hele Stammen deltager i eller samstemmer med Retshaandhævelsen, bliver det umuligt for den skyldige at finde eller i sin Fantasi fremtrylle noget Holdepunkt, der kunde hæve ham op over Foragten; og det er en saadan under Yd-

mygelsen sammensunken Bevidsthed, vi stemple som den forbryderiske. Dog maa vi atter her fremhæve, at dette kun er det ene Kendetegn; det andet Kendetegn, det, der gør, at vi tale om ond Samvittighed hos Tyven, men kun ugærne tale om den hos den simpelthen fejge foragtede, det er, at kun i første Tilfælde er det en Æressag for de andre at lade Ydmygelsen komme over Synderens Hoved.

Frygten medfører Forsøg paa at gøre Fjenden uskadelig; Foragten fremkalder en Lyst til at vise sin Magt ved at haane ham. — Det er Frygten for den Skade, Forbryderen kan gøre, der staar bag ved de Straffe, som gøre ham uskadelig; det er Foragten for ham, det at det er en Æressag for mig, senere for Staten, at vise hans Afmagt, der giver Straffen en Form, saa den bliver vanærende. Baade den fysiske Lidelse, en Forbryder paadrager sig, og den Vanære, der bliver ham tildel, kunne tillige tjene som afskrækkende for alle ligesindede, og denne Betragtningmaade gøres i Kraft af Selvopholdelsesdriften meget tidlig gældende i Samfundet ved Valget af Straffen. Saaledes valgtes Hængning tildels som en vanærende Straf, idet det døde Legeme derved blev udstillet til offentlig Beskuelse; for en Kvinde vilde paa Grund af den hendes Køn egne Blufærdighed en saadan Stille til Skue være en langt forsmædeligere Straf end for en Mand; hun blev derfor ikke hængt, men levende begravet. At forhøje Vanæren saa vel som Grusomheden af de idømte Straffe blev en Tid lang det virksomme Middel til at begrænse Antallet af Forbrydelser. Ved at forhøje Vanæren i Straffen vilde man forøge den moralske Afskylighed af Forbrydelsen; og om det end ikke altid lykkedes at faa den offentlige Mening til at følge Skridt med Straffens kvalificerede Karakter, saa fandt dette Misforhold dog kun Sted, hvor for stor Vilkaarlighed og for ensidige Interesser havde været bestemmende for Ønskeligheden af at hindre de paagældende Handlinger, saa at den Oprejsning, den straffende Part gennem Straffen skaffede sig, syntes uforholdsmæssig i Relation til den Insult, som Handlingen indeholdt (Jagtlovene).

Hvad vi mene at have lært, er da følgende. Saasnart Mennesket staar overfor en Fordring, som han ved, det vilde gøre ham til Genstand for Foragt at overhøre, saa opfatter han denne Fordring som en Samvittighedsfordring uden endnu at indlade sig paa at undersøge, om denne er retmæssig (rigtig) eller ej. God Samvittighed har han, naar han føler, at han har efterkommet denne Fordring og derved er blevet Genstand for Ros eller Beundring; ond Samvittighed derimod har han, naar det modsatte er Tilfældet. Som den Normal-Sindsstemning, vi søge, under hvilken den sædelige Vurdering indfinder sig, kunne vi altsaa nævne: Modtagelighed for Ros og Dadel, Beundring og Foragt, for saa vidt deres Tilstedeværelse eller Ikke-Tilstedeværelse hos den, der vurderer, selv er Basis for den Vurdering, han af andre gøres til Genstand for. En knappere Form for denne Definition har jeg ikke kunnet finde. At det er Viljen, d. v. s. Beskaffenheden af den handlende, saaledes som Motivernes Art fremstille ham, Samvittigheden vurderer, have

vi lige fra første Færd betonet som selvfølgelig; men ogsaa det sidste Led i Definitionen maa nødvendigvis med, da det ikke, som vi have set, er enhver Vurdering af en Person, der falder ind under det sædelige. Den fejge Person foragtes, den modige Person beundres; men der er ikke Tale om nogen umiddelbar sædelig Vurdering. Først hvor det staar som foragteligt ikke at opfyldes af Foragt under de og de Omstændigheder, bliver denne Foragt en sædelig Vurdering.

Men se vi nøjere paa denne mærkelige Fordobling, saa vil den dog alligevel vise sig at kunne reduceres til en simplere Form. Thi hvad ligger der i denne Bestemmelse, at Vurderingen ikke alene skal vendes mod Karakteren, men være den vurderende selv en Æressag, andet end dette, at alt, hvori en Karakter kan lægge sig for Dagen, underkastes Vurdering, og at ingen Karakter staar over Vurdering? Den Maade, hvorpaa Mennesker med Beundring og Foragt se paa hinanden, vidner saa godt som noget andet om deres Karakter. Dommeren maa approberes som en «retfærdig» Dommer; det er ikke, sædeligt set, nok, at han dømmer; hvor han er tilstrækkelig mægtig, kan han ganske vist sikre sin Doms Udførelse; men moralsk set maa han ikke alene have Magt, men ogsaa Ret. Hvor hele Stammens Foragt eller Beundring bliver en Mand tildel som et naturnødvendigt Udslag af hver enkelts umiddelbare Følelse, der har Dommen vist sig at mangle sin moralske Retfærdiggørelse; denne, saa vi, faar Dommen først, hvor Enkeltmand dømmer med hele Stammens Tilslutning, eller hvor Stammen dømmer under en guddommelig Magts Sanktion, eller hvor den dømmer under alles stiltiende eller aabenlyse Tilkendegivelse af, at det vilde være æreløst anderledes. Det er klart, at naar man forfølger denne Tanke, da føres man tilbage i en uendelig Række; thi hver Sanktion skal igen sanktioneres. Den primitive Mands Blik stanser ved Billedet af det, der omslutter hans daglige Liv som den yderste Ramme, Stammen eller Guddommen; men vort Blik svæver friere om og godkender ikke denne Begrænsning. Saaledes rejser sig da Problemet om, hvad vi forståa ved Samvittighedens Autoritet. Den Beundring og Foragt, som Stammen yder et Menneske, kan kun optræde som en ydre Autoritet, hvis Værdi vor Samvittighed ikke anerkender, idet den kræver en absolut, indre Autoritet. Hvorledes denne indre Autoritet danner sig, bliver derfor det sidste Spørgsmaal, vi faa at besvare. Lad os da først give en Skildring af, hvorledes Samvittigheden virker i det daglige Liv i vore Samfund.

Det vilde være urigtigt at karakterisere den dagligdags gode Samvittighed som en Følelse af at være Genstand for Beundring eller Ros; thi der er hverken Tale om, at vi anse os for at præstere mere end de andre, eller om, at vi føle os dem underlegne. Den Følelse, vi nære for den hæderlige Mand, give vi det særlige Navn Agtelse; den er hverken Beundring eller Ros, men saadan noget midt imellem; dens Karakter ville vi forsøge at præcisere i al Korthed. For det første bruges Ordet Agtelse ikke alene til at betegne vor Følelse overfor den redelige Vilje, men ogsaa overfor den, der lægger en vis Sum af

Dygtighed for Dagen. Hvormeget end vor moralske Vurdering bestræber sig for at vende sig mod Viljen alene, saa lykkes dette os dog kun helt overfor den forbryderiske Vilje, medens vi vanskelig kunne nære den samme Agtelse overfor den evneløse gode Vilje som overfor den evnerige. Mod Viljen rettes alle Følelser, der kræve Personen som deres egenlige Samlingspunkt; men Viljen staar kun som den egenlige Kærne i Personen med Interesse for os, fordi den bestemmer vore Forventninger om Personens fremtidige Handlinger. Idet man samler Forestillingen om Personen i Forestillingen om Viljen, vil man se, at der for ens Bevidsthed danner sig et Billede af hans Indre, hvor de intellektuelle og fysiske Færdigheder repræsenteres under Form af den større eller mindre Magt, Viljen besidder til at gennembryde den Skæl, der skiller den fra Omverdenen, og gennembryde den netop i den Retning, de herskende Følelser, Motiver, angive. Den gode, men evneløse Vilje fremkalder derfor hos os de samme Følelser som det hjælpeløse; det kan vække vor Æmhed, men aldrig vor Beundring, uden forsaavidt vi kunne vurdere Graden af den Anstrængelse, denne evneløse Vilje udfolder. Hvor hjælpeløs end den onde Vilje staar lænkebunden i sin Evneløshed, saa er der intet i den, der kan bøje vort Sind til den. Mod Viljen alene kan derfor den moralske Fordømmelse vende sig; men den som Beundring eller Agtelse fremtrædende Moralvurdering tager uvilkaarlig et om end betinget Hensyn til Evnerne, fra hvilket den først løses, idet den vurderende vilde bebrejde sig selv ethvert Forsøg paa at fravende den evneløse men gode Vilje sin Støtte og Pleje. Moralvurderingen ophører da at være agtelsesfuld, den bliver til Ros.

Dog kan undertiden selv her Agtelsen fastholdes, idet man reflekterer paa Viljens Magtfuldkommenhed til at opstille og fastholde gode Formaal, fremfor paa dens Evne til at realisere dem. Det viser sig nu her, at Agtelsen indeholder et Element af Beundring i en ret ejendommelig Forbindelse. Vi vide fra os selv, hvor svært det ofte falder Viljen at fastholde sine gode Forsætter. Denne Kamp holde vi saa vidt mulig skjult for andres Øjne, og deraf følger, at de andre jævnlig bedømme vor Vilje som stærkere overfor Fristelsen, end den virkelig er; Sejren koster den større Anstrængelse, end de andre formode. Det er dette «*videri non esse*», som bevirker, at naar vi se en anden ville saaledes, som vi under alle Omstændigheder selv vilde anse os for forpligtede til at ville, saa tilskrive vi ham uvilkaarlig en større Sikkerhed i Viljen end den, vi vide at vi selv besidde. Derfor bliver, hvad allerede Kant gjorde opmærksom paa, Agtelsen en Følelse, som vi ligesom kun modstræbende lade os afnøde; thi det Element af Beundring, som Agtelsen kommer til at indeholde, bærer Vidnesbyrd om, at den anden overgaar os, og da det drejer sig om ganske ordinære Forhold, under hvis Niveau vi ikke mene at kunne synke uden at paadrage os Foragt, saa bliver vor Agtelse jo Vidne om vor egen Svaghed, og derved en Kilde til Ulyst. Kun hvor den anden handler paa en Maade, som overgaar

det, vi alle skulle gøre, hvis vi ville undgaa Foragt, kun der kunne vi uden nogen Nedværdigelse for os selv give os vor Beundring i Vold.

Det er denne Forskæl mellem det agtværdige og beundringsværdige, som i Sproget giver sig Udtryk i de to Betegnelser Pligt og Dyd. Det er ikke muligt at gennemføre den Opfattelse, som jævnlig fremsættes, at Pligten omfatter alt det, hvortil man kan tvinges, medens Dyden derimod bestaar i det, som giver mere end dette lovbestemte Maal. Ved Tvangen hindres den ene Person fra at gøre Indgreb i den andens Retsgoder, men det kan ikke lade sig gøre at tvinge ham til at forøge den Sum af Goder, den anden er i Besiddelse af. Ved Tvangen fæstes Opmærksomheden paa Beskaffenheden af den ydre Handling, medens den indre Baggrund, af hvilken Handlingen udspringer, stiller sig som uvæsenlig. Det er imidlertid denne Baggrund, den moralske Bedømmelse vender sig imod, og ifald det var Tvangen, som bestemte det pligtmæssiges Omraade, kunde der her ikke være Tale om anden Baggrund end et lovlydigt Sind. Naar saaledes Loven tvinger en Mand til at forsørge sin Familie, da træder denne Forsørgerpligt ikke frem som en Fordring til at befordre disse andre Menneskers Velvære, men Forsørgelsen opfattes som et Retsgode, selve Familieforholdet medfører for Familiemedlemmerne. Men der er nu ingen Tvivl om, at den Familiefader, som kun af Lydighed mod Loven forsørger sin Familie, saa langt fra erhverver vor Agtelse, at vi tværtimod misbillige hans Karakter paa en særdeles alvorlig Maade. Vi forlange det som en Pligt af denne Mand, at han skal yde mere, end Loven byder, at han skal nære kærlige Følelser for sin Familie. Grunden til, at vi i Livet opstille denne Fordring, ligger i, at den Grænse, vi sætte for det pligtmæssige som det, der kan blive Genstand for vor Agtelse, bestemmes af, hvorledes vi selv (Gennemsnitsmennesket) i det givne Samfund handle, eller rettere af, hvad der i den offentlige Mening staar som det normale Menneskes Handlemaade. Hvad der staar under dette Maal, vækker Foragt, om det saa er nok saa lovlydigt; Lovlydighed er kun en af de Fordringer, vi stille til det normale agtværdige Menneske, men den rummer ikke dem alle. Hvad der derimod staar over dette Maal, vækker vor Beundring, og dette kaldes for Dyd. Af Beundringens Forudsætninger følger det, at den anden ikke maa lægge Bevidstheden om sin Dyd for Dagen; den, vi skulle beundre, maa ikke være vor sejerrige Medbejler; men som saadan vil den staa, der pukker paa sin Dyd. Desuden tør vi antage, at jo mere bramfrit Dyden øves, desto fastere grunder den i Personens Karakter, da den i saa Fald staar for ham selv som det selvfølgelig, det blot pligtmæssige; vi andre faa derved større Tryghed for, at han bestandig vil handle paa den nævnte Maade. Overfor de normale Mennesker kunne vi kun have en vis Gennemsnits Garanti for, at de ville blive Moralen tro; en Forøgelse af denne Garanti vil derfor som enhver anden Overskriden af det normale bringe os ind i Dydens Sfære. Dette er Grunden til, at man har ment at kunne bestemme Dyden som bestaaende i den varige Tendens til det gode i Modsætning

til Pligten som den enkelte øjeblikkelige Hengivelse. Men af det ovenfor fremførte vil det være klart, at denne Inddelingsgrund er utilstrækkelig.

Det vil nu ikke være vanskeligt at bestemme, hvorledes Samvittigheden, Dommen over os selv, optræder, da den helt igennem maa være bestemt af, hvad vi vide de andre kunne agte hos os. Til egenlig Stolthed kan den gode Samvittighed kun i enkelte Tilfælde hæve sig uden at undergrave sig selv; saaledes naar andre ubeføjet angribe ens gode Navn og Rygte, thi da bliver den gode Samvittighed Udtryk for en ganske bestemt Magtfølelse, nemlig ens Formaaenhed til at overse de skete Angreb og til Trods for dem staa uplettet i retskafne Medborgeres Øjne; i dette Tilfælde er Stoltheden da netop ikke rettet mod dem, hvis Agtelse man ser sig som Genstand for. Men til daglig kan den gode Samvittighed kun vise sig som en Tryghedsfølelse; man færdes med Tillid mellem sine Medborgere og kan lade alle de kameratlige Følelser af forskellig Art, som opstaa under Dagens Gærning, frit og uhindret Løb. Thi som Motiv til Handling er Samvittigheden Tegn paa en Ufuldkommenhed; kun som Dommer tør den træde frem som den Stolthedsfølelse, den er, enten dette nu er i Selvopgørets stille Time eller som Selvhævdelse overfor onde Tunger.

Vende vi os derpaa til Spørgsmaalet om den indre Autoritet i Modsætning til den ydre, saa se vi strax, at den indre Autoritet lige saa vel som den ydre maa være knyttet til den Dommer, vi have udenfor os i vore Medmennesker, og at Forskellen kun kan bestaa i den Maade, hvorpaa Forbindelsen knyttes. Om vi ved nærmere Overvejelse kunne føle os tilfredsstillede hermed, er en ganske anden Sag.

Den fangne Kriger, saa vi, kunde hæve sig over den Ydmygelse, hans Overvinderes Haan og Spot gøre ham til Genstand for. Det var Tanken om svundne Bedrifter og om den Hævn, hans Stammefæller ville tage, der tillod ham at føle sig som den truende og stærke overfor de haanende Fjender; det var Forestillingen om den egne Stammes Beundring, der tillod ham at bære Lidelserne paa den mest heroiske Maade, saa han saa paa sine Plageaander med den yderste Foragt. Den Foragt og Beundring, søgte vi at vise, som ikke bæres af Billedet af det, som fylder Individets daglige, normale Synskreds, formaar ikke at paavirke ham; om han skal føle sig ydmyget eller stolt, beror ikke paa, om andre have Lyst til at ydmyge eller hædre ham, men paa om de have Magt dertil; og det er denne Magt, som for Samvittigheden maa dokumentere sig som Ret, hvis den ikke tilslut skal ophøre. I det primitive Samfund er det kun Stammefællernes Masse, af hvis Mening den enkeltes Magt eller Afmagt i hvert Øjeblik afhænger; de enkelte Personers Optræden faa kun Betydning, for saa vidt den bæres af Stammens Tilslutning. Det er denne den stærkes fuldstændige Overseen af den svages Forsøg paa at fornærme eller fortrædige ham, der til sin Tid kan fremkalde Højmodighed, og denne Grundvold for Højmodigheden forklarer tillige, at den, mod hvem der vises Højmodighed, let kan opfatte

det som den dybeste Ydmygelse. Hver enkelt Bedømmelse, Personen møder, vurderes i det primitive Samfunds let gennemskuelige Forhold som retmæssige eller uretmæssige ved den Sanktion, som de ville høste hos Stammen som Masse. Og denne Sanktion er bestandig en Æressanktion.

Bevidstheden om, at modige Handlinger beundres, kan bevæge den, hvis Hjærte af Naturen er fejgt, til at udføre modige Handlinger. Og de andre Mennesker, som kun kunne se Handlingerne, men ikke Motiverne, slutte, at den, der handler modigt, ogsaa er modig. Men den handlende, der ved, at de andres Vurdering egenlig vender sig mod Motiverne, faar da kastet en Strid ind i sin Bevidsthed, naar hans Handling ikke virkelig er udsprunget af de Motiver, de andre øjensynlig tro at maatte underskyde den. Nogen synderlig Styrke kunne vi ikke fra Begyndelsen af tillægge Følelsen af denne Overensstemmelse eller Uoverensstemmelse; Mennesket gaar oprindeligt saa umiddelbart op i den faktiske Karakter, hans Forhold til Omgivelserne antager, at han næppe i nogen synderlig Grad lader sit Blik dvæle ved, hvad der foregaar i hans eget Indre. Og endnu den Dag i Dag ere sikkert overmaade mange, om ikke de fleste, paa samme Punkt i aandelig Udvikling. Det vilde være taabeligt at tale om, at Samvittigheden hos disse Mennesker er en indre Autoritet; den bestaar — hvis man saaledes endnu vil kalde den Samvittighed — i en ganske udvortes Afhængighed af den faktiske offentlige Mening; den enkelte Persons Dom over dem maales paa den offentlige Mening, men denne kritiseres ikke paa sin Tur. Ved offentlig Mening, maa man endvidere bemærke, kan der i vore Samfund ikke længere forstaas noget saa enkelt som i det primitive Samfund. Dette er en forholdsvis homogen Masse; de mangehaande Lag og Kredse, hvoraf Kultursamfundet bestaar, medføre, at den enkelte føler sig særlig knyttet til en eller anden af disse Afdelinger, det være sig den, han ved Fødsel eller Opdragelse og sin daglige Gærning tilhører, eller den, han ser op til som den mere glimrende, som naar en borgerlig ser op til Adelen og Hoffet, eller den, han vurderer som den mere værdifulde, som naar Demokraten begejstres for det brede Folk. Denne udvalgte Kreds repræsenterer da for ham den offentlige Mening.

For disse af den ydre offentlige Mening afhængige Mennesker og altsaa for Mennesket overhovedet paa lavere Kulturtrin vil det derfor være af den allerstørste Betydning, at Troen paa en Gud, hvis Øje naar ind til det skjuldeste i Menneskets Indre, bliver levende i dem. Umuligheden af ved et blot ydre Handlesæt at vinde denne Gud, tvinger dem til at forbedre deres Sindelag. Vi behøve ikke at bemærke, at dette Gudsforhold selv kan være mere eller mindre moralsk, eftersom det er Haabet om de Goder eller Frygten for de Ulykker, Gud kan sende, der lever i Bevidstheden, eller om det er Bebrøvelsen over at miste Guds Kærlighed eller Glæden over at vinde den, der leder ens Tanker. Følelsen af Værdighed, Stolthed, Højhed eller hvilket Navn man nu ynder at give Følelsen af at besidde Guds Kærlighed, saa vel som Følelsen af Foragtelighed, naar

man tror at have mistet den, vil her være afhængig af ens Motiver forbundet med Troen paa, at disse uvægerlig bestemme Forholdet til Gud paa den tilsvarende Maade. Gennem det første vil da hele Tilstanden være løftet et mægtigt Skridt op efter i sædelig Værdi; men gennem det sidste bevidner Mennesket endnu sin Afhængighed af den faktiske Følge af sin Handlemaade. Han er kun gjort uafhængig af Menneskers Dom; men den indre Autoritet er dog endnu ikke blevet uddannet.

Hvad der karakteriserer den indre Autoritet i Modsætning til den ydre, er ikke, at den er løst fra Afhængigheden af Forholdet til Omgivelserne, men at den er løst fra Afhængigheden af det rent faktiske Forhold til disse og erstatter det med et idealt Forhold, hvis Virkelighed sædelig set er ganske ligegyldigt. Den indre Sanktion er den modsigelsesfrie ydre Sanktions Afbillede. Sproget bruger her den Vending, at det ikke kommer an paa, om vi faa Beundring og Foragt, men om vi ere værdige dertil, have fortjent det. Vi have ovenfor paavist, at den, der er Genstand for Beundring eller Foragt, kun da derved faar en god eller ond Samvittighed, naar denne Beundring eller Foragt selv approberes, saa det bliver den vurderende en Æressag at underkaste den paagældende denne bestemte Vurdering. Denne højeste Approberen udgaar under primitive Vilkaar fra Stammen overfor den enkelte eller — lidt senere — fra Gud overfor Stammen. Samvittigheden er afhængig af, hvad Individet i Følge sin erhvervede Erfaring med umiddelbar Vished ved, at Stammen vil anse det som en Æressag for sig eller andre at dømme om ham. Men efterhaanden som Individet danner sig en mere eller mindre bestemt Anskuelse om, hvad det er, der bestemmer Stammens Dom under alle de skiftende Vilkaar, bliver han i Stand til at kritisere den Dom, som faktisk fældes ved en enkelt bestemt Lejlighed. Saa og saa dømmes der faktisk, men, siger han, saa og saa burde der i Konsekvens af Fortiden dømmes. Vi kunne derfor sige, at der bag Stammen, saaledes som den faktisk optræder, danner sig Billedet af Stammen, saaledes som den idealt set — d. v. s. hvis Nutid og Fremtid vare Fortiden lige — vilde (burde) optræde. Alene Billedet af denne ideale, modsigelsesfrie Optræden besidder tilstrækkelig Autoritet, og det er Individet i og for sig ganske ligegyldigt, om den faktiske Optræden stemmer med dette Billede eller ikke. Gudsforholdet er en Tilnærmelse til dette. Guds Kærlighed vinde vi, naar vi gøre det gode med et godt Sind, saaledes antage vi; det er vor Overbevisning, at vi af Gud faa, hvad vi fortjene; vi løbe an paa, at der her er et Punkt, hvor Ideal og Virkelighed falde sammen. Denne faste Forbindelse mellem Ideal og Virkelighed, mellem det ideale «burde» og det faktiske «Erhvervelsen» giver os en Fortrøstningsfuldhed, som kan have sin Betydning for vor Lyksalighed, men ikke spiller nogen Rolle for Bestemmelsen af Udfaldet af vor intellektuelle Bedømmelse af, hvad der vilde ske, ifald Ideal og Virkelighed faldt sammen. Og denne Vurdering er kun en Angivelse af, hvad der i Følge hele Kredsen af Menneskets Erfaringer vilde blive hans Lod, ifald alle hans Motiver, hele hans Indre og ikke

blot hans Handlinger laa aabne for hans Dommeres Øjne, og ifald disse dømte ham paa dette Grundlag, saaledes som denne Dom vilde falde ud uforblændet af Lidenskab og personlig Hengivenhed eller Uvilje. Gud er Inkarnationen af denne Dommer.

I Kraft af sin Samvittighed kan Mennesket hæve sig over sine Omgivers Dom, fordi Samvittigheden er bleven hans Modtagelighed for den Dom, de vilde fælde, ifald de vidste, hvad han ved. Der er ingen anden Grænse for, hvad Samvittigheden kan billige, end hvad Personen kan føle sig overbevist om vilde forskaffe ham hans Medmenneskers Agtelse, ifald de forstod ham helt igennem. Mere end dette betyder Modsætningen mellem den ydre og indre Autoritet ikke. Men for at vi skulle kunne slaa os fuldstændig til Ro med denne Erkendelse, maa vi have Svar paa det Spørgsmaal, hvorfor Samvittigheden kræver en indre i Stedet for en ydre Autoritet. At den gør det, er sikkert nok; men naar Samvittigheden kun er Modtagelighed for Agtelse og Foragt, saa skulde det synes, som om den snarere maatte paalægge Mennesket at gribe de Midler, som hans praktiske Forstand og Erfaring sætte ham i Stand til at indse vilde skaffe ham hans Medmenneskers faktiske Agtelse. At Mennesket forsmaaer den faktiske Agtelse, som han kan erhverve, for at gøre sig værdig til en Agtelse, som han faktisk ikke opnaar, synes ikke at kunne forstås ud fra det Standpunkt, vi have indtaget i denne Afhandling. Men den Agtelse, som et Menneske ved Kunstgreb og behændig Benyttelse af Øjeblikkets Forhold kan erhverve, kan han ikke nyde i fuldkommen Tryghed, naar han med sig selv ved, at den gives ham paa Grund af en Forblindelse, som hvert Øjeblik kan hæves. Det, han ved med sig selv, har virket i ham og bestemt hans Færd, maa for hans Blik staa som fuldkommen identisk med det, han mener at have erkendt som det, der afvinder andre Agtelse. Det, der altsaa driver Mennesket til i sin Samvittighed at bygge paa en indre Autoritet, er alene den Omstændighed, at hans praktiske Forstand og Erfaring siger ham, at en varig og solid Agtelse vinder man kun, naar ens Handlen virkelig er agtværdig, og ikke blot under specielle Forhold bringes til at tage sig agtværdig ud. Hvis en varig Agtelse ad anden Vej var at opnaa, vilde denne indre Autoritet næppe synes os værdifuld. Det moralske skiller sig ikke ud fra den virkelige Verden; Udgangspunktet er bestandig denne eksisterende Verden, hvor Mennesker leve sammen og drages til hinanden i ømme Forhold eller stødes fra hinanden i Uvilje. Erkendelsen viser os de Naturlove, hvorefter denne Attraktion eller Repulsion finder Sted; disse Love kunne lige saa lidt ændres som de fysiske Naturlove. Men Erkendelsen af dem sætter os i Stand til at kritisere Rigtigheden af de Forestillinger, hvorigennem Menneskene om os anskue dette dragende og frastødende. Denne Kritik siger dog umiddelbart kun, hvad Mennesket bør se i de og de bestemte Forhold, men ikke hvad han bør føle overfor dem; dertil kommer man kun, idet Forestillingerne have deres Følelsesværdi, som kun ændres, naar enten Erkendelsen ændrer Forestillingens Indhold, eller naar Menneskets eget Sind faar en anden Værdi. Saaledes kan Erkendelsen af, hvad

dette eller hint objektive er, kun da sætte os i Stand til at sige, hvad Mennesket bør føle overfor det, naar vi gaa ud fra, at han er i Besiddelse af et normalt Sindelag. Lige saa lidt som Sandheden af en matematisk Læresætning afhænger af, om vi kunne gøre dens Sandhed indlysende for en forstyrret, lige saa lidt afhænger Rigtigheden af Samvittighedens Udsagn af, om de kunne gøres indlysende for den moralsk abnorme. Hvad normal Anskueevne og normal Skælnæevne er for Intelligensen, det er normal Modtagelighed for Beundring og Agtelse og Foragt for den moralske Vurdering.

Vi kunne ikke slutte dette Afsnit uden at gøre en Bemærkning, som i sin Almindelighed strækker sig langt videre end det, vi her ere beskæftigede med. Naar Mennesket vurderer sig som agtværdig eller foragtelig, saa er det, som vi have set, kun den Agtelse og Foragt, der kommer fra Kredse, han interesserer sig for, som har nogen Værd i hans Øjne. Der er nu her ikke Tale om, at han ved Sympati deltager i disse andre Personers Følelse for ham selv; han føler sig ikke som udøvende Agtelse eller Foragt, men som Genstand for dem. Og det Billede, for foresvæver ham, er da heller ikke — hvad vi maatte vente, hvis Sympatien var virksom — Billedet af denne eller hin bestemte Person som besjælet af Agtelse eller Foragt, men derimod et kollektivt Billede af den Kreds af Personer, der er Tale om. Mennesket føler sig oprindeligt ikke knyttet til andre enkelte Personer, men til Gruppen; medens hans Følelser for Stammen kunne være særdeles udprægede, saa er han maaske ganske blottet for Følelser overfor den enkelte Kamerat. Ledet af Klansfølelsen kræver han Blodhævn for den, han kan se omkomme af Sult, uden at røre sig af Stedet for at hjælpe ham. Det er i det hele en ikke tilstrækkelig paaagtet Omstændighed, at de Følelser, som hos os synes at spille en saa stor Rolle for Udviklingen af alle personlige Relationer, baade hos Dyr og primitive Mennesker have en afgjort Retning mod noget, der for os staar som et Abstraktum, saa Betydningen af det andet Jeg, den anden Person bliver forsvindende. Da Stammebegrebet som Summen af Individerne staar for os som mere abstrakt end Begrebet af den anden enkelte, saa syntes man, at det selvfølgelig ogsaa maatte være senere erhvervet; men man overser, at Samlingen af Individerne er det oprindelige konkrete Billede, som Bevidstheden opfatter, naar Blikket kastes ud i Verden. Det gaar her som overalt, den nøje præcise Opfattelse af det konkrete kommer først efter lange Tidens Øvelse i Stand; Individet opfatter først Stammen og siden de enkelte Individder i denne. For Forstaaelsen af de sociale Instinkters og Altruismens Udvikling vil dette være af ikke liden Betydning; i denne Forbindelse kunne vi kun fremhæve, at det giver Menneskets moralske Vurderinger en vis Almengyldighed, en absolut Karakter fra første Færd. Som den Horisont, der breder sig for hans Blik, er absolut afsluttet, uden Huller, saaledes er ogsaa hans Vurdering absolut; og den er absolut, fordi den blot er det ligefremme Udtryk for, hvad der gælder for de enkelte i Kraft af deres Stilling indenfor Stammens Helhed. Den ringe Interesse for den

enkelte, Manglen paa Evne til at gøre ham til Genstand for en præcis Opfattelse, kaster fra første Færd et naturligt Upartiskhedens Skær over Vurderingen, som det kan være vanskeligt nok at fastholde under mere udviklede Forhold.

Det sædelige Kriterium.

Logiken opstiller som sit Kriterium Identitetsprincippet. Den opstiller det som umiddelbart indlysende, som en Tautologi. Saaledes vil ogsaa det sædelige Kriterium være os umiddelbart indlysende, nu da vi have set, hvori den sædelige Vurdering bestaar. Finder der kun sædelig Vurdering Sted, hvor Sindet er modtageligt for Agtelse og Foragt, saa kan Kriteriet kun være det agtværdige og foragtelige. Som Identitetsprincippet er dette ganske tomt; hint udsiger blot, at det at kalde A for A vækker Følelsen af logisk Tilfredshed; dette siger blot, at det at handle agtværdigt er sædeligt tilfredsstillende; hint siger os ikke, hvad A er, det maa Erfaringen yde; dette siger os ikke, hvad der er agtværdigt, det maa den nærmere Erfaring afgøre. Spørger man, om denne eller hin Handlemaade er moralsk, da maa man undersøge, om den rummer de psykologiske Betingelser for at vække Agtelse, saa vi modsigelsesfrit kunne give os hen til den sædelige Vurdering, den umiddelbart aftvinger os.

I de psykologiske Kendsgærninger søger saaledes Moralen sin Grund, og derfor vil dens Indhold kunne vente at staa lige saa urykkelig som selve de psykologiske Love. Men netop fordi vi saaledes knytte Moralen, som Læren om det, der skal være, til de psykologiske Kendsgærningers Verden, som det, der er, kan det maaske forekomme Hyperspekulationen, som om Grundlaget for Forpligtelsen blev højst utilfredsstillende. Det er derfor i denne Sammenhæng, vi ønske at tage Spørgsmaalet op om Forpligtelsens Grund, saaledes som vi i Begyndelsen have formuleret dette Problem. Hvis man indrømmer Rigtigheden af vor Paavisning af, at Samvittigheden kun rører sig der, hvor Sindet er modtageligt for den agtværdiges Agtelse og Foragt, saa bliver det meningsløst at spørge om Berettigelsen af den Magt, disse Følelser udøve over os, naar man ved Berettigelse forstaar moralsk Berettigelse. Det opstillede Kriterium er moralsk umiddelbart indlysende, thi vi kunne ikke give moralske Grunde for det moralskes moralske Berettigelse. Er det en psykologisk Kendsgærning, at Samvittigheden kun findes under de og de Vilkaar, saa er det sikkert, at hvor man fjærner Vilkaarene, fjærner man ogsaa Samvittigheden. Derimod maa vi indrømme Muligheden af, at der kunde anstilles saadanne Reflexioner, som belærte os om, at Menneskene hidtil have levet paa en stor Illusion, naar de have ladet Samvittig-

heden have saa stor en Magt over sig; eller at der i Menneskelivets tidligere Perioder vel havde været skællig Grund til at sætte denne Følelse saa højt, men at disse Grunde nu ikke længere ere tilstede, saa Mennesket nu gør bedst i at søge at ødelægge det Herredømme, Samvittigheden besidder eller menes at burde besidde over ham. En Følelse kan ikke ved sin blotte Styrke godtgøre sin Ret, d. v. s. at der mangler alle Grunde til at bestride dens Herredømme. Moralen maaler alle andre Følelsers Ret ved deres Forhold til Samvittigheden, men denne selv kan kun have sin Magt at støtte sig til. Dens moralske Ret er selvindlysende, ubestridelig; men kunde det ikke tænkes, at andre Grunde gjorde dens Herredømme vaklende? Spørgsmaalet bliver: er den moralske Tilfredshed den, som Mennesket har de fleste Grunde til at sætte højest, eller vilde han kunne erhverve sig en større Tilfredshed ved at give sig andre Følelser i Vold?

Fremdeles kunde man gøre den Formodning gældende, at naar det har vist sig, at Samvittigheden kun opstaar, hvor vi føle Modtagelighed for Agtelse og Foragt, saa kunde denne Forbindelse mellem disse to Ting skrive sig derfra, at vor Ømtalighed overfor Agtelse og Foragt for Tiden er den dybest virkende Faktor i vort sjælelige Liv. Skulde i Tidens Løb en anden Drivkraft overskygge denne, eller vinde vi den Indsigt, at vi have al Grund til at fremkalde en anden paa hins Bekostning, kunde det da ikke tænkes, at saa den Tilfredshed, vi vilde opnaa ved at følge denne nye Kraft, antog Karakteren af moralsk Tilfredshed, saa denne Karakter altsaa til syvende og sidst viste sig at afhænge ikke af Modtageligheden for Agtelse og Foragt, men af den dybeste Tilskyndelses Kontrol over de andre Tilskyndelser. Paa dette sidste kunne vi kun svare, at hvorledes Sagerne ville stille sig under Forhold, som ere ganske forskellige fra dem, vi hidtil kende, derom kunne vi aldeles intet vide. Det er sikkert nok, at Menneskenes Liv altid til syvende og sidst vil blive bestemt af deres dybeste Tilskyndelser, simpelthen fordi vi kun kalde den Tilskyndelse den dybeste, der til syvende og sidst bestemmer Menneskets Optræden. Netop derfor er det en i sig selv ganske tom og værdiløs Bestemmelse af Samvittigheden at knytte den til den varigste Tilskyndelse; thi det kommer netop an paa, hvad det er for en bestemt Tilskyndelse, der er den varigste. En ganske forskellig Moralkodex vil med Nødvendighed opstilles af dem, der antage forskellige Tilskyndelser som de dybest virkende. Det kan kun hidføre og har bestandig ogsaa hidført Forvirring at give sig saadanne tomme Fantasier i Vold. Brugen af det samme Ord «Samvittighed» til at betegne den Følelse, vi faa under Paavirkning af Agtelse og Foragt, og den, andre hypotetiske Væsner kunde faa under andre Forhold, vil bestandig forlede til at gøre den Antagelse, at de to ensbetegnede Følelser ogsaa ere identiske, saa man tror, at den «gode Samvittighed», hvormed det ene Væsen maatte kunne handle stik imod det, det andet Væsens «Samvittighed» befaler ham, er en Samvittighed af samme Sort som denne sidste. Vi mene, at det er nødvendigt ved Samvittighed kun at forstaa det, der hos de os bekendte

Mennesker fremtræder som saadan, og i saa Fald bliver det ganske vist muligt, at man kan finde Grunde, der kunde overtale os til at bryde Samvittighedens Magt; men Samvittighedsgrunde kan man ikke bringe tilveje, hverken for eller imod Samvittigheden. Paa en ganske uklar Svingen mellem disse to Tankeforbindelser, som vi kunne kalde det moralske og det psykologiske Argument for Samvittigheden, beror den Diskussion, som til Dato er blevet ført om Forpligtelsens Grund. En kort Rekapitulation af de forskellige Synspunkter, som her ere blevne gjorte gældende, vil derfor ikke være uden Interesse; kun vil det for vort Øjemed ikke blot være nok at se, hvorledes dette Svar faldt ud til de forskællige Tider, det vil meget mere komme an paa at forstaa, hvorfor det under Henblik til de Tidsforhold, hvorunder det gaves, maatte falde ud, som det gjorde.

I Middelalderen var Livet i Samfundene endnu i mange Henseender et primitivt Liv, hvor ingen var sikker for sin Nabo, længere end han personlig var i Stand til at sætte sig i Respekt hos ham. I Byerne, hvor det snævrere Samliv mellem saa mange Mennesker gjorde Trangen til personlig Sikkerhed mere umiddelbar, bragtes der først større Orden tilveje i Forholdene; men om noget egenligt Statsamfund var der ikke Tale. Der var Øvrigheder nok, men der var Mangel paa Øvrighed over Øvrigheden, saa de mange Magtcentra fik et betydeligt Vilkaarligheds Spillerum. Interessen for Statslivet er netop Interessen for den Garanti, Staten byder mod Øvrighedens som mod enhver andens Vilkaarlighed. Og som Byerne vare de første, der med stærk Haand gennemførte Ordenen indadtil, indenfor deres egne Volde, saaledes var det ogsaa først hos dem med deres store merkantile og økonomiske Interesser, at Kravet vaagnede paa at finde Orden saa langt, som disse Interesser bragte dem i Berøring med Verden udenfor deres Mure. Ingen følte Ulæmpen af de mange smaa, indbyrdes modstridende Myndigheder i højere Grad end Købmanden, og ad mange Omveje, igennem mange smaa Tilføb fik han da ogsaa til Slut en ensartet Orden bragt saa nogenlunde tilveje; Staten i moderne Forstand fremstod efterhaanden gennem Renaissancetidens Brydninger. I enhver Henseende udmærker denne Tidsalder sig ved Bestræbelsen efter at finde et Hvilepunkt for Autoriteten, begrænse Tøjlesløsheden og skabe Mennesker, som kunde leve sammen i Tryghed uden at frygte for ildesindede, lunefulde Overgreb. Ad to Veje gik denne Bestræbelse, saavel bevidst som ubevidst, frem mod dette Maal; dels stræbte man at uddanne en Samfundsmagt, der var stærk nok til at kue de tøjlesløse uden selv at være fristet til Tøjlesløshed; og dels stræbte man at uddanne en indre Magt, en Samvittighed, en Samfundsfølelse, der kunde bevæge Mennesket til af egen Drift at leve et samfundstjenligt Liv.

De to Veje, man saaledes slog ind paa, ere givne ifølge Sagens egen Natur; det er Rettens og Moralens Veje; Retten, der blot kræver Tilblivelsen af visse bestemte Handlinger, og Moralen, der holder sig Motivet for Øje og bedømmer Karakteren. Men fra begge Omraader træder der os en dobbelt Tankeretning imøde. Der gaves et Slags

Mennesker, som allerede følte sig gennemtrængte af den nye Tids Krav, og som i deres Samvittighed mente at finde en tilstrækkelig sikker Vejleder, hvad Vejen angik, de skulde vandre, og en tilstrækkelig kraftig Støtte, hvad det angik at holde sig paa Vejen. Og der gaves et andet Slags Mennesker, som ikke kunde se Vejen for sig, saa den blinde Samvittighed førte dem til en Slags Moralskepticisme, der gik ud paa, at Moralens Fordring paa et absolut forpligtende og et i og for sig godt ikke kan støttes paa den menneskelige Natur. De menneskelige Instinkter ere altfor variable til at kunne afgive nogen fast Basis; og at grunde Moralen paa Guds Vilje, paa Samvittigheden som Guds Røst i os, staar i Strid med Kravet paa et i og for sig godt. Denne Skepsis (Montaigne, Charron, Mothe-Vayer) voxer gennem hele det 16de Aarhundrede og ender med af selve Skepsis at paa-vise Nødvendigheden af at vende tilbage til at begrunde Moralen paa Guds Vilje (Pascal). Hvad der paa Moralfilosofiens Omraade viser sig som Skepticisme, viser sig paa Retslærens Omraade som en Vægning ved at grunde Naturretten paa Menneskets Tilbøjelighed. Ved Naturretten forstaar man det uforanderlige, evige i Retten i Modsætning til den positive Ret, der kan skifte efter Omstændighederne, en Viljesret, der afhænger af de kontraherende Parters Ønsker; Naturretten derimod maa ifølge Retfærdighedens Princip gælde til alle Tider og under alle Forhold. Melanchthon søgte i Modsætning til Middelalderen at grunde denne sidste ikke paa Gudsnaturen alene, men ogsaa paa Menneskenaturen, altsaa paa de permanente Tilbøjeligheder i Mennesket. Men som Renaissancens typiske Aand staar Macchiavelli, der tvivler paa disse permanente Tilbøjeligheder og bygger paa den Sætning, at Menneskene kun ved Magt kunne tvinges til at bøje sig ind under en Ordens-Tanke. En Samfundsreform maa gennemføres af en enkelt Mand, og Reformatoren maa først og fremmest søge at gøre sig til Herre i Staten.

Paa begge Omraader, saa vel Moralens som Rettens, er det en og samme Kontrovers, som er fremme, nemlig Forpligtelsens Grund. Paa den ene Side Kravet paa absolut Autoritet, absolut Sikkerhed i den endelige Afgørelse; paa den anden Side Mennesker, der ledes af mangehaande Drifter. I det voldsomme Røre, som betegner det 16de Aarhundrede, var det umuligt at komme til en nogenlunde afklaret Opfattelse; men efterhaanden som Samfundslivet faktisk konsolideredes, og Antallet af de Mennesker steg, som rent naturmæssigt og instinktivt bøjede sig under Samfundsordenen, afklaredes ogsaa den teoretiske Opfattelse, og man fandt sig til Ro i Anskuelser, som vel traadte frem i forskællig Form paa de to Omraader, men som dog fra begge Sider nærmede sig stærkt til hinanden. Den naive Tillid til Menneskets Natur befæster sig ved at vise hen til noget, som faktisk virker i os med Instinktets Umiddelbarhed og Magt, men uden som dette at være afhængigt af tilfældige Omstændigheder. Dette noget er Fornuften. Hele det 17de og den største Del af det 18de Aarhundrede er Intellektualismens Aarhundreder; Fornuften er det faste Punkt, hvortil man søger at føre alt tilbage. Men denne Fornuft vil vise sig at være en Kategori,

som maa behandles med stor Varsomhed. Den er for Moralfilosofen Udtrykket for det, der først giver de forhaandenværende Naturdrifter Berettigelse; og da den som saadan antyder en Tvivl om disses immanente Paalidelighed, rummer den en Indrømmelse til Skepticismen. For Juristen bliver Fornuften Betegnelsen for det, der logisk retfærdiggør, d. v. s. begrundet den Magt, en given Naturdrift faktisk udøver over os. Retningen fremtræder i Morallæren som ren Intellektualisme, og vi kunne følge dens Skæbne fra Spinoza til Clarke og Wollaston; den anden Form er Naturrettens, der opleder en Naturdrift, som i og for sig godtgør sit Herredømme over Mennesket, saa dette antages at være i Besiddelse af en Evne til at afgøre, hvad der er elementært ønskeligt, medens han først ved Fornuftvurderingens Hjælp bliver i Stand til at afgøre, hvad der bedst sikrer ham Tilfredsstillelsen af disse Ønsker. Skepticismen viser sig netop i denne sidste Begrænsning af Genstanden for den elementære Drift og holder sig jævnt stadig som Modsætningen mellem Egoismen (Hobbess) og Menneskets naturlige Sociabilitet (Grotius). Vi ville kaste et flygtigt Blik paa Spinoza og Hobbes som Repræsentanter for hver sin af disse Betragtningssmaader.

Spinoza er baade Metafysiker og Moralfilosof paa engang, ja hans «Ethica» er fortrinsvis metafysisk. Grunden til denne mærkelige Dobbeltthed ligger i, at hans Bestræbelse først og fremmest er rettet mod at finde den højeste Autoritet, der udelukker al Tilfældighed og Vilkaarlighed; men en saadan højeste Autoritet er tillige den sidste Grund. Vor Viden om den kausale Forbindelse mellem Tingene lægger sig for Dagen i de Naturlove, vi formulere; og paa samme Maade finder vor Viden om de Forhold, som bestemme vore Instinkter og Drifter, sit Udtryk i de etiske Love. Men Erkendelsen kan umulig løse sin Opgave og paavise den absolute Sammenhæng mellem Fænomenerne, naar denne Sammenhæng ikke er til Stede; derfor staar det paa Fornuftens Autoritet som selvindlysende, at Verden er en Enhed, et absolut sammenhængende Hele. Det sædelige er for Spinoza kun et Exempel paa denne Fornuftens Fordring paa det absolut sammenhængende; han vil i sin Etik løse Problemet om det absolut forpligtende, den sande Rettesnor for Handlingen, fordi han overhovedet vil løse Problemet om det absolut sammenhængende. Erkendelsen erhverves, efterhaanden som det lykkes at henhøre Fænomenernes brogede Mangfoldighed under det absolute, idet vi paavise deres Sammenhæng. Moralen bygges op, i Forhold til som vi formaa igennem vor Vilje at realisere det absolute i vort Liv, og vor Vilje kan derfor kun lade sig bestemme af vor Viden om dette absolute. Er denne Viden uklar og mangelfuld, da handle vi efter Instinkter; er den derimod klar og fyldestgørende, da handle vi moralsk paa Fornuftens Autoritet.

Den Mistillid til Menneskets naturlige Drifter, som udtaler sig herigennem, er ikke til at miskende, lige saa lidt som at der dog raader en ubegrænset Tillid til den menneskelige Natur selv. Thi det er kun ved at antage en uovervindelig Drift i Mennesket til at realisere Verdensordenen i sit Liv, at der overhovedet kan blive Tale om Moral. I Meta-

fysiken er Menneskets Trang til at finde Enhed i Verden det umiddelbare Bevis for, at denne Enhed findes; og den eneste Opgave er at undersøge, hvilke Fordringer Fornuften stiller til det, den skal kunne antage for en Enhed. Men den samme Magt, som tvinger os til at bøje os for det, som saaledes stiller sig for os som det sande, tvinger os ogsaa til at bøje vor Handlemaade saaledes, at den stemmer dermed; det sande er det gode. Forstanden eller Fornuften opfatte vi i vor Tid som den formale Evne, Mennesket besidder til at iagttage Ligheder og Forskælle; men selv vi kunne vanskelig drage nogen Grænse mellem denne Evne og den Egenskab ved vor Bevidsthed, at vi føle Lyst ved at dømme det som ligt eller forskælligt, der opfattes som ligt eller forskælligt. Det staar for os som et og det samme at se, at dette er ligt med hint, og at føle Nødvendigheden af at anerkende denne Lighed. I Spinozas Tid, da Følelseslivet i det hele ikke blev opfattet i sin skarpe Forskæl fra Tanke og Vilje, kunde denne Følelsside ved Fornuftvurderingen gøre sig langt stærkere gældende ved Fornuftbegrebets Fastsættelse, og en Sætning som den, at Fornuft og Vilje er et og det samme, derfor faa en Mening, som den vilde savne i vore Dage. Med Fornuften at vurdere en Handlemaade som stemmende med Verdensordenen, og at ville denne Handling kunde let komme til at staa som et og det samme. Hvis ingen Ulyst var større for Mennesket end den logiske Ulyst, da maatte vel ogsaa vi indrømme, at intet kunde bevæge Mennesket til at lyve, og derigennem vilde han være tvungen til at handle efter Konsekvensens Rettesnor. Men rigtignok maatte vi selv da sige, at det Udgangspunkt, hvorfra Handlingens Konsekvens skulde bedømmes, ikke kunde være Fornuften, men en eller anden Grundfølelse. Det er en saadan eneraadende Grundfølelse, som i Virkeligheden skjuler sig i det, Spinoza kalder Fornuft. Naar han, saaledes som senere Clarke og Wollaston udtrykke det paa deres Vis, mener, at en Handling kan billiges eller forkastes af Fornuften, idet en given rigtig Paastand lige saa vel kan modsiges af en Handling som af et Udsagn, saa er Meningen strængt taget kun den, at vi ikke kunne ønske det, som vor Skælnæevne siger os strider mod vore mægtigste Ønsker. Men den Uklarhed, som det røber ikke at skælnæ mellem det logiske og det emotionelle, kommer til at faa en alvorlig Betydning, saa snart det anses for givet, at den Verdensorden, som vor Erkendelse aabner for vort Øje, ogsaa alene derved staar som ønskelig. Intet i Verden, siger Hume, kan være sandt eller falsk uden en Paastand om Tingen; en Handling derimod kan hverken være sand eller falsk; den er. Vi maa ikke glemme, at Tingene vedblive at være, hvad de ere, ligegyldig hvad vi saa sige om dem; derimod forandrer min Handlemaade Begivenhedernes Gang, og selv forandres den ved min Vilje. Mine Ønsker kunne ikke svæve vildt om, saasnaart min Erkendelse begynder at vise mig Grænserne mellem det mulige og umulige; men den Mulighed, til hvis Realisation jeg skal vie mine Kræfter, staar ikke som en Enemulighed i den Forstand, at den ikke kan undlade at blive til, ligegyldig hvad saa jeg beslutter. Hvis saa var, vilde min Vilje dø

bort. Erkender jeg Verdens Orden som absolut Sammenhæng, saa vil jeg — i Spinozas Sprog — nærme mig desto mere til det absolute, til Gud, jo mere jeg indretter min Handlemaade efter denne Overbevisning, at jeg selv som endeligt Væsen kun er et Led i denne Sammenhæng; jo mere jeg derimod indretter min Handlen efter, hvorledes jeg kan faa den største Sum af Rigdom, Magt og fysisk Velvære i denne Verden, desto mere forsøger jeg at gøre mig selv til Tilværelsens Midtpunkt, men desto lavere er ogsaa den Værdi, som tilkommer mig i dens Øjne, der har erkendt det absolute og er besjælet af den til denne knyttede amor intellectualis Dei. Medens ingen har et mere aabent Øje end Spinoza for Forskellen mellem disse to ledende Handlings-Principer, saa formaar han dog ikke at vise, hvorledes det egoistiske Princip kan overvindes af det som amor intellectualis Dei betegnede Princip, uden ved at forudsætte, at simpelthen Erkendelsen af alts absolute Sammenhæng fremkalder Ønsket om at leve som Led i denne Sammenhæng. Men dertil maa vi svare, at der endnu er et langt Skridt fra Erkendelsen af alts Sammenhæng til, hvorledes man vil benytte denne Sammenhæng, til hvilken Plads i denne, man vil foretrække. Spinoza tør ikke lade det komme til dette Valg, men afskærer simpelthen enhver Kraftprøve mellem «Fornuften» og Naturdriften. Viser derved hans «Fornuft» sig for vort Blik som en Kategori, der dækker over en eller anden mægtig anti-egoistisk Grunddrift i vor Natur, saa aabenbarer den ved Navnet «Fornuft» angivne Modsætning til Driftslivet en dyb Mistillid til dette. Ved denne Mistillid viser Spinoza sig som et Barn af sin Tid. Rundt om var Tilliden til Sikkerheden af det ordnede Samfundsliv i stadig Stigen; men denne Tillid var væsenlig en Tillid til de styrendes Evne til at opretholde Ordenen, mere eller mindre bevidst parret med en afgjort Mistillid til de styrede, fra hvis Side man kun ventede Kaos. Spinoza repræsenterer væsenlig dem, der byggede deres Mistillid paa Menneskehobens Mangel paa Fornuft; kunne de end beslutte sig til at give sig ind under Styremagtens Førelse, saa ville de dog paa Grund af deres Uforstand afstedkomme Forvirring, naar de gaa paa egen Haand. Andre derimod saa i Statsmagten, hvad Macchiavelli saa i den, den Haand, der tæmmer det vilde Dyr; og som Repræsentant for dem, der i Virkeligheden nære Mistillid til Menneskets Drifter, fordi de anse dem for at være samfundsfjendske, staar Hobbes.

Ligheden mellem Spinoza og Hobbes, en Lighed, som dækker over en stor og dybtliggende Modsætning, er den, at begge søge Forpligtelsens Grund i Fornuften, ligesom begge repræsenterer en Tid, der i Samfundsmagten saa en Myndighed, som førte de enkelte. Spinoza opfattede den som en ledende Magt, Hobbes som en tvingende; derpaa beror Forskellen imellem dem.

Grundtanken i Hobbes Etik er den, at naar man anerkender Menneskets Ret til et eller andet, saa er det absurd at nægte ham Ret til det, der er den uundgaaelige Betingelse for at opnaa hint. Med denne Grundsætning er hans Etiks Karakter givet; der

kan ikke være Tale om Ret og Uret i og for sig, men kun om en almindelig anerkendt Ret, hvorpaa al anden Ret bygger. I den menneskelige Natur findes der, siger Hobbes, en konstant, overalt raadende Naturdrift indplantet, nemlig Selvopholdelsesdriften. Denne Drift leder Mennesket til at slutte en Kontrakt med de andre, idet han opdager, at alles Krig mod alle er skadelig. Man aftaler derfor at ville respektere hinanden; hver enkelt lover at begrænse sin Vilkaarlighed paa den Betingelse, at han saa ikke bliver Genstand for andres Vilkaarlighed. Denne Kontrakt skaber Anerkendelsen af alles Ret til at leve i Beskyttelse, for saa vidt de respektere andres Ret til det samme. Al anden Ret maales paa denne, og at man har Ret til at kræve Kontrakten overholdt, følger ligefrem af, at dette er stipuleret i Kontrakten, saa det vilde være logisk modsigende at hævde den modsatte Mening.

Det er indlysende, at Motivet til, at de første Mennesker sluttede en Kontrakt om gensidig Respekt, er et rent og skært egoistisk Nyttehensyn. Men det forekommer os ikke desto mindre at være ganske urigtigt af den Grund at betegne Hobbes Etik som en egoistisk Morallære; og Grundene, hvorfor vi ikke mene at kunne gøre det, ere netop de samme, som i Hobbes lade os se Repræsentanten for dem, der nære Mistillid til Menneskets Lyst til at leve i Samfund. Enhver egoistisk Morallære vil forsøge at bygge Menneskets moralske Liv paa hans Egoisme; en Egoist maatte hævde, at hvis Mennesket fandt sin Regning ved at bryde de indgaaede Kontrakter, saa vilde han kunne forsvare moralsk at gøre det; den egoistiske Morallære sætter sig derfor altid — ifølge den instinktmæssige Anerkendelse af Altruismen — den Opgave at paavise, at Mennesket aldrig kan finde sin Regning ved at gøre det. Det er nu Mistilliden til, at et saadant Bevis kan føres, som vi finde udtalt i Hobbes Etik. Egoismen giver Stødet til, at Kontrakten oprettes; men den giver aldeles ingen Garanti for, at den overholdes. Denne Garanti søger Hobbes i Fornuften, der siger, at naar den ene Part overholder sin Del af Kontrakten, saa er den anden Part forpligtet til ogsaa at overholde sin Del; og de genstridige, som ikke lade sig bevæge af denne Fornuftfordring, er det Statsmagtens Opgave at tvinge. Men saaledes er ikke Egoismen det højeste; thi den har sin Dommer i Fornuften, der afgiver Forpligtelsens Grund. At denne Grund er ganske illusorisk, og ligesom hos Spinoza kun baaret af en ubevidst, naiv Overbevisning om, at Samvittigheden er Menneskets mægtigste Drift, behøver ingen nærmere Paavisning.

Det er denne samme naive Overbevisning om Samvittighedens umiddelbart indlysende Ret til at øve et fuldstændigt Herredømme over alle andre Tilskyndelser i Mennesket, som kommer til Orde i den engelske bon-sens Moral (Hutcheson, Shaftesbury, Reid, Dugald-Stewart etc.), og som til Slut finder sin typiske Fremstiller i Kant. Men samtidig begynder Forlangendet om at finde en højeste Garanti for det sædelige at tabe i Interesse, fordi det ikke længere er det virkelige Livs Opgave, som i Renaissancetiden, at grund-

lægge en Samfundsorden, men derimod blot at udvikle en allerede bestaaende til større Fuldkommenhed. Renaissanceen opfattede Menneskene som Væsner, der først skulde vænnes til at leve i et ordnet Samfund, og det herskende Problem blev derfor, om og hvorledes dette var muligt, og med bankende Hjærte afventede man Svaret. Man søgte den overordnede Magt i en overordnet Autoritet; Myndighed taarnedes op over Myndighed, til man til Slut blev træt af at stirre op i Skyerne efter Pyramidens Top. Erfaringen lærte en omsider, at det var muligt for Menneskene af egen Drift at indordne sig under Samfundsordenen; det blev da ikke længere Problemet om den absolute Forpligtelse i Modsætning til de skiftende Naturdrifter, der syntes Tænkeren værd at løse. Hans Blik søgte ikke længere opad fra Autoritet til Autoritet i en Linie, hvor der bestandig kunde søges endnu højere; han vendte sig ud efter mod Synskredsen, hvis altomspændende, fuldstændig afsluttede Cirkel i haandgribelig Umiddelbarhed fremstillede det, han søgte; ikke det herskende, men det i alt gennemgaaende var det absolute, han nu følte Trang til at erkende. Og havde tidligere Mistilliden til den menneskelige Natur strakt sig gennem alle Overvejelser, saa bliver det nu paa denne Natur, man bygger. Hvad denne Natur i en naturlig Udvikling kan bære frem, det og intet andet skal bestemme Menneskelivets Gang. Erkendelsens Opgave bliver det at faa rede paa, hvad dette noget er. Forpligtelsens Grund ophører at være Problemet og erstattes af Problemet om det sædelige Kriterium. Kant er den sidste, som beskæftiger sig med Problemet om Forpligtelsen; Hume og Bentham ere de første, som spørge om Kriteriet. Klart og slaaende træder Modsætningen mellem disse Retninger frem i den Maade, hvorpaa Svaret gives paa det Spørgsmaal, som mere end alt andet interesserer det sædelige Menneske: Hvoraf ved jeg, at det gode til sidst vil sejre? — Paa alle Omraader opstiller Følelsen fra Begyndelsen af sine Fordringer til Naturen; den kræver sine Drømme, sine Ønsker realiserede i den objektive Verden. Sidst og stærkest holder Følelsen fast paa dette Krav for de Ønskers Vedkommende, som den ikke synes at kunne opgive uden at synke sammen i Fortvivlelse. Umulig synes vor Følelse at kunne bære den Tanke, at det gode, som den føler sig absolut forpligtet til, til Slut skulde overvældes; hvis det gode ikke er en Magt, som, naar Regnskabets Dag opruller for Fantasiens Blik, dog trods alle lidte Nederlag staar med Sejrens Banner i sin Haand, saa synes Livet os ikke værd at leve. Garantien for dette det godes overlegne Herredømme er det Problem, som sysselsatte den ældre Skole. Den yngre Skole vender Sagen om, idet den erklærer, at det, der i Følge Menneskets Natur til Slut vilde sejre, hvis vor Klodes naturlige Forhold vedblev at være de samme, ogsaa er det gode. Garantien for det godes Sejr er dermed implicite givet, og alt, hvad Mennesket faar at gøre, er blot paa Forhaand at regne ud, hvad der til Slut vilde vise sig som det mægtigste i det Menneskeliv, vi kende.

Menneskets Krav paa Enhed og Sammenhæng i sin Erkendelse førte, som vi saa,

Spinoza til dogmatisk at antage, at Verden er en Enhed. Kant spørger, om det, at vi kræve Enhed, er nok til at berettigge os til at antage, at der er Enhed.

Det er overfor Naturen umuligt at gaa ud fra, at fordi vi kræve, den skal være en Enhed, derfor er den det ogsaa. Naturen er jo uafhængig af os, vi skulle blot erkende den som forefunden, men kunne ikke skabe den. Men om noget lignende bliver der slet ikke Tale for den praktiske Fornufts Vedkommende; her staa vi blot overfor den Kendsgærning, at Fornuften skriver Viljen en Lov, d. v. s. at det er en Egenskab ved vort sjælelige Væsen, at vi paa et eller andet Punkt træffe en Fordring, vi vel kunne handle imod, men som vi ikke kunne forsvare for os selv at overse. Der er i Kants Fornuftbegreb den samme Uklarhed som den, vi omtalte ved Spinoza; det er ikke vanskeligt at se, at naar Kant taler om den rene Fornufts Krav til Viljen, saa har han dermed kun betonet den af Ordenskravet besjælede Vilje i dens Modsætning til de naturbestemte Drifter. Hvad vi vilde kalde den højere Viljes Kamp med en lavere, fremtræder hos Kant som Fornuftens Kamp med Drifterne, som et kategorisk Imperativ. At Fornuften gennem dette sit Krav er lovgivende for Viljen, betyder ikke, at det kategoriske Imperativ altid, blot ved sin Existens bestemmer den virkelige Vilje; det gør det — øjensynligt nok — kun, naar specielle empiriske Betingelser komme til. Kategorisk Imperativ er blot den Betegnelse, Kant vælger for at beskrive den Kendsgærning, at det ligger i Menneskets Konstitution, at selv om han i Øjeblikket beherskes af en eller anden Drift, saa kan han dog ikke lade være med med sin Fornuft at anerkende den sædelige Fordrings højere Berettigelse til at virke bestemmende, saa kun det, der staa for Bevidstheden som noget, der skal sejre over alt andet, kan opfattes af Bevidstheden som sædeligt. Overfor den empiriske Vilje maa den sædelige Fordring staa som et sædvanligt psykologisk Motiv; men den sædelige Karakter er alene afhængig af, at det, der villes, villes paa absolut Maade. Det er en Kendsgærning, at den Tilfredshed, vi kalde sædelig Tilfredshed, faa vi først, hvor vi bestemmes af Agtelse for Loven, d. v. s. af om vi kunne ville, som vi ville, paa absolut Maade. Vi kunne meget vel føle en stærk Tilbøjelighed til en vis Handling, som ogsaa vor Pligt byder os; men sædelig tilfredse blive vi først ved Udførelsen af Handlingen, naar vi vide med os selv, at dens egenlige Bærer ikke var Tilbøjeligheden, men Pligten, d. v. s. at i Konflikttilfælde Pligten vilde have sejret. Naar vi handle i Overensstemmelse med Tilbøjeligheden, da maa dette ske, fordi den har Ret, og ikke fordi den har Magt. Kant er ganske optaget af at bestemme, hvad det er, der sætter os i Stand til at tale om det sædelige, og han finder, at det er Formen, og ikke Indholdet; sædelig set ere to Viljer, der paa sædelig Vis ville ganske det modsatte, ganske ens stillede; det kommer an paa «Sandfærdighed» og ikke paa «Sandhed». Denne Form finde vi ved at betragte os selv er Lovmæssighed; det er Kant saa temmelig ligegyldigt at faa bestemt, hvad der kan staa for et Menneske som lovmæssigt; for ham er alt naaet med den Bestemmelse, at Mennesket

skal handle efter den Indsigt, han evner at faa om, hvad der kan gælde for lovmæssigt; for denne almengyldige Lovmæssighed aftvinger Menneskets Fornuft ham umiddelbar Agtelse. Det er denne umiddelbare Kendsgærning, at Mennesket ikke kan finde endelig Hvile i anden Villen end i en lovmæssig, der udtrykkes i det kategoriske Imperativ som den rene Fornufts Forskrift.

Mennesket fordrer i Kraft af sin Fornuft Orden og Sammenhæng i de Fænomener, det skal kunne slaa sig erkendende til Ro med; Mennesket fordrer ligeledes Orden og Sammenhæng i den Handlemaade, det skal kunne slaa sig moralsk til Ro med. Det ligger da lige for Haanden, saaledes som Kant gør, at give Kilden til dette sidste Ordenskrav det samme Navn, som brugtes for det teoretiskes Omraade, nemlig Navnet: Fornuft. Men vi maa da spørge, hvorfor da kun Fornufts Krav til Viljen kaldes et kategorisk Imperativ, og ikke dens Krav til os om i Erkendelsen at søge Orden og Sammenhæng mellem Fænomenerne. Fornufts logiske Krav til vor erkendende Virksomhed er ikke mindre absolut end dens praktiske Krav til vor Vilje; og Fornufts Magt i Erkendelsen er ikke i højere Grad blot regulativ end dens Magt over Viljen i den empiriske Verden. Kant bruger Ordet Lov og Lovgivende i to forskellige Betydninger. Fornuften som ren teoretisk Fornuft kan ikke give Love d. v. s. Love for Naturen, som denne absolut og overalt følger, men den opstiller et Regulativ for den erkendende Virksomhed. Fornuften siger ikke, at vi ville finde Enhed, men den siger med uomstødelig Vished, at kun saa langt og saa vidt, vi finde Enhed, kunne vi erkende. Fornuften som praktisk Fornuft er lovgivende, siger Kant; men se vi efter, hvad dette betyder, saa finde vi, at dermed ikke siges mere, end at den opstiller et Regulativ for Viljen, thi den tvinger jo ikke Viljen med uimodstaelig Magt, men angiver alene den uomgængelige Betingelse for at blive sædelig. Det kategoriske Imperativ er da for saa vidt selv kun et hypotetisk: du skal handle saa, hvis du sætter Pris paa at være sædelig! den kategoriske Form kommer først frem i det Sind, hvor Betingelsen allerede er opfyldt, hvor den sædelige Interesse er fremme. Som det er umiddelbart indlysende, at vi ifølge hele vor Organisation ikke kunne slaa os logisk til Ro med det modsigende, saaledes dukker ogsaa Modsigelsesfriheden op paa det praktiske Omraade som vor Naturs højeste Krav; sædeligt handle vi, naar vi følge de Tilskyndelser, vi til alle Tider kunne følge, og følge dem, netop fordi vi kunne følge dem til alle Tider. Men saaledes er det ikke Fornuften som blot formel Skælnæevne, der siger os, at vi skulle være moralske, det er Fornuften som en mægtig Naturdrift, en Ordensdrift, som vi gennem hele Kredsen af vore Livserfaringer ikke kunne andet end tillægge den højeste Værdi.

Man vil nu have indset, at selve den Opgave logisk at godtgøre, at den sædelige Fordrings Krav paa at virke bestemmende paa os er et berettiget Krav, er en umulig Opgave. Motivet til at forsøge sig paa denne Opgave er Frygten for, at det moralske skal miste sin Magt, hvis det ikke lykkes at give dets Krav en saadan logisk Begrundelse eller

Retfærdiggørelse. Under Livets skiftende Stemninger, ser man, bliver kun et staaende uantastet, nemlig de teoretiske Sandheder, og man fatter derfor ganske naturligt det Ønske at give Moralen Karakteren af en teoretisk Sandhed for at forskaffe den dennes Fasthed og Sikkerhed. Det følger af sig selv, at vor Erkendelse, det logiske Tænkearbejde, ikke stiller sig fremmed og afvisende overfor det, der bevæger sig i os paa det moralske Omraade; ogsaa der har Forstanden en overmaade vigtig Rolle at spille. Saaledes have vi ovenfor set, at enhver Fordring, som melder sig for vor Bevidsthed som en sædelig Fordring, maa godtgøre sin Ret til at bære dette Navn, d. v. s. for vor Forstand maa fremstille sig som overensstemmende med Udgangspunktet for al sædelig Vurderen. Men hvad vi hævde, er, at det er en Ting at forlange, at den enkelte Fordring skal dokumentere sin «logiske» Ret til at kaldes en sædelig Fordring, før den kan have Lov til at nyde godt af alt det, som knytter sig til enhver saadan, og at det er en ganske anden Ting at forlange, at det sædelige selv skal dokumentere sin Ret til at bestemme Viljen; thi denne Ret bliver ikke længere en logisk Ret, men simpelthen et Magtsprog af selve den moralske Følelse. Det er en psykologisk Kendsgerning, at dette Magtsprog ikke kan fjernes, uden at Følelsen strax mister sin Karakter af at være en moralsk Følelse; for den, over hvem det sædelige ikke har Magt, kan dets Krav ikke demonstreres; man kan overfor ham kun sige, at han er blottet for moralsk Kapacitet. Det er imidlertid Bestræbelsen efter at demonstrere det sædeliges Ret, som om denne var en logisk Ret, der ligger bag de Tænkeres Forsøg, som vi have beskæftiget os med, og denne Bestræbelse er det, vi kalde absurd, fordi Moralens Magt over os ikke afhænger af vor normale Skælvne, men af at vi besidde en normal Sindsstemning, en konstant Retning for Viljen, i Forhold til hvilken de enkelte Tilskyndelser kunne vurderes. Mistvivler man om, at en saadan Normalværdi eksisterer, da maa man mistvile om Moralen; tror man paa dennes Mulighed, da er dette ensbetydende med, at man tror paa Menneskenaturen; og denne Tro maa træde frem af det ubevidste, instinktmæssige og blive klart og bevidst udtalt, hvis det skal lykkes at komme til en tilfredsstillende Løsning af de moralske Problemer.

Naar man har været saa ængstelig bekymret for at sikre Samvittighedens Autoritet, saa har det i Grunden bestandig været noget helt andet, man har frygtet skulde miste sit Herredømme, nemlig bestemte positive Sædelighedskrav. Man har i Hjærtet aldrig været bange for, at Mennesket skulde underkende sin Samvittigheds Autoritet, hvor ofte han saa end kunde gaa paa Akkord med den. Den instinktmæssige Fornemmelse af det absurde i at ville give Samvittighedsgrunde for Samvittigheden var formodenlig medvirkende til at give Problemet den logiske Vending, vi have skildret, og dette blev, som vi have set, til Slut baaret af Mistilliden til Menneskenaturen. Man frygtede for, at Mennesket med en god Samvittighed skulde blive i Stand til at udføre saadanne Handlinger, som man selv kun kunde tænke sig at udføre, hvis man var uden Samvittighed. Det er det sædelige

Kriterium, man har været bekymret for, og ikke Samvittighedens Autoritet. Om Midlet til at fastsætte dette Kriterium var det, det forrige Afsnits Undersøgelser drejede sig; og vi have da her intet nyt at tilføje. Kriteriet kan, som vi saa, ikke være noget andet end det, der er i Stand til at vække Agtelse og Foragt; men det kan ikke bevise sin egen Ønskelighed for den, som ikke sætter Pris paa disse Ting. Den, der er modtagelig for Tanken om at være en værdig Genstand for Agtelse og Foragt, er moralsk normal og vil have Samvittighed; den, der ikke er modtagelig derfor, er moralsk abnorm og vil være uden Samvittighed.

Debatten om det hensigtsmæssige i at lade Samvittigheden beholde sin Magt, eller om man ikke gjorde klogest i at modarbejde den, rummer en lignende Vanskelighed, som Debatten om Samvittighedens moralske Berettigelse. Der kræves altid, som vi gentagende have hævded, at et eller andet staar urykkelig fast som ønskeligt, før man kan tale om, hvorvidt det er klogt eller ej at handle saa eller saa. Det er denne Vanskelighed, vi have søgt at fjerne ved at indskrænke Debatten til at dreje sig om, hvorvidt dette eller hint kan billiges af Samvittigheden eller ej. Og her tænke vi, at det hele faar en klarere Belysning, de enkelte Problemer træde skarpere og i bestemte Proportioner op imod hinanden. Med en Redegørelse for dette ville vi slutte dette Afsnit.

Det staar for mange som en ubestridelig Sætning, at det eneste, vi uden videre kunne forstaa at Mennesket føler Lyst ved, er, hvad der synes ham at fremme hans eget Velfærd. Derimod trænger den Lyst, han faktisk kan føle ved at fremme andres Velfærd, til en Forklaring, især naar den bliver saa stærk, at han tilsidesætter sig selv for andres Skyld. Det er ikke vor Opgave her at undersøge, hvorledes de altruistiske Drifter blive til i Mennesket; vi have her kun med den Kendsgærning at gøre, at saadanne Drifter existere; det er Kritiken af den Magt, de udøve, vi skulle dvæle ved. Dette kan man ikke nøksom være opmærksom for, at Kritiken bestaar i en Overvejelse af, om man fremtidig vil modarbejde eller fremme et givet Instinkt; derfor behøver, om man beslutter at modarbejde det, dets Magt ikke strax at forsvinde, tværtimod er en saadan Selvopdragelse som Regel en yderst besværlig Sag, der kræver stor Taalmodighed og Paapassenhed. De Grunde, i Kraft af hvilke vi tage Stade overfor et Instinkt, angive, hvad vi anse for det egentlig lystgivende, og lidt efter lidt, maa vi antage, vil Bevidstheden om disse Grunde paatrykke Instinktet en tilsvarende Karakter, selv om dette, saaledes som det er skudt frem igennem en ubevidst Udvikling, fra Begyndelsen af saa ganske anderledes ud. Søger man nu at paavise, at Altruismen er den Drift, Mennesket i Længden staar sig best ved at følge, saa har man maalt dens Værdi paa Egoismen. Der er ingen Tvivl om, at Altruismen jævnlig fører Mennesket til Handlinger, som ere positivt skadelige for ham selv; men da Menneskets Viden om, hvorledes Fremtiden vil stille sig, er yderst begrænset, saa kan ogsaa i saadanne Tilfælde en egoistisk Kalkule anbefale at holde fast

ved Altruismen; en Henvisning til, at Altruismen som Regel er nyttig, Egoismen som Regel skadelig for den paagældende, giver ligefrem den egoistiske Nytteberegning, at naar Mennesket i et enkelt Tilfælde føler sig usikker i sin Fremtidsvurdering, saa gør han klogest i at handle altruistisk. Stiller man derimod rent teoretisk det Spørgsmaal, om Mennesket skal handle altruistisk eller egoistisk, naar han i et givet Tilfælde bestemt kan forudse, at det vil skade de andre, om han handler egoistisk, men ham selv, om han handler altruistisk, saa kan Egoisten selvfølgelig kun vælge den førstnævnte Handlemaade. I Længden vil derfor Bevidstheden om den egoistiske Værdi af de altruistiske Drifter undergrave disse, saa der fremtidig kun finder en altruistisk Handlen Sted ud fra egoistiske Motiver.

Nu anser jeg det for ubestrideligt, at hvis Altruismen som Regel medførte Individets egen Skade, vilde den snart miste eller rettere aldrig have vundet Magt over ham. Den skarpe Adskillelse, som vi gøre mellem Egoismen, den af Forestillingen om eget Vel ledede Drift, og Altruismen, den af Forestillingen om andres Vel ledede Drift, synes derfor kun at kunne gælde for dem som eksisterende Magter i vor Sjæl, men derimod ikke at kunne opretholdes, naar Talen bliver om Kritiken af dem. Thi bestemmes vor ubevidste Tilslutning til Altruismen af vore ubevidste egoistiske Nytteerfaringer, saa synes vor bevidste Tilslutning til Altruismen at maatte bestemmes af vor Erkendelse af, at uden den er Samfundsliv umuligt, og uden Samfundsliv er Individet ilde stedt; og saaledes synes Basis at være Egoisme i bogstavelig Forstand. Men dette er ikke rigtigt. Hvad vi erkende, er, at Samfundsliv vilde have været umuligt, hvis ikke Menneskene havde følt hele deres egoistiske Væren fremmet, alt eftersom Samfundet trivedes; men Kategorien «Menneskene» omfatter jo ikke her alle enkelte; thi der findes jo bestandig en Hoben Individer, som ikke komme til at føle Samfundslivets Velsignelser. Naar vi da paa Grund af vor Erkendelse af, at Menneskene i det hele staa sig best ved Samfundslivets Konsolidering og fremskridende Udvikling, beslutte vedblivende at arbejde i dets Tjeneste, da kan dette ikke kaldes Egoisme, fordi det forudsætter en Interesse for andet end os selv. Det er jo ikke Nyttehensynet, der skiller Altruisme og Egoisme; Forskællen mellem dem er kun Forskællen mellem Nytte for andre eller Nytte for et ubestemt Kollektiv «andre» og Nytte for en selv. Den, der bestemmes til at styrke sine altruistiske Vaner, fordi han erkender deres Nytte for det for Mennesket i det hele nyttige Samfundsliv, han er Altruist; men den, der vælger at indordne sig under Samfundslivets Krav, fordi han nu forefinder dette som det tilfældige, hensigtsmæssige Middel til at fremme sin egen Lykke, han er Egoist. Hvis alle fra Begyndelsen af vare Egoister, vilde Samfundslivet aldrig være blevet til; men da det nu engang er der, aabner der sig Mulighed for den enkelte Person til at sikre sig dets Fordele og fremme sin egen Persons Velvære ved en konsekvent gennemført for-

standig Egoisme. Derfor lader det sig ikke gøre ved en Nytteregning at bringe Egoisten paa andre Tanker; man kan ikke modbevise ham, kun forsøge paa at omvende ham.

Et saadant eventuelt Omvendelsesforsøg vilde netop kunne støtte sig paa den Stilling, Sagen faar, naar den bringes ind for et moralsk Forum. Spørgsmaalet bliver her ikke om de egoistiske og altruistiske Drifters forskællige Evne til at sikre Individet en varig Tilfredshed, men om deres Evne til at sikre ham en varig sædelig Tilfredshed, d. v. s. til at gøre ham til Genstand for andres Agtelse eller Foragt. Den psykologiske Redegørelse, vi ovenfor gav af disse Følelser, sætter os i Stand til at erklære, at Egoismen aldrig kan blive agtværdig. Det er muligt at antage, at Hovmodet i den Grad kan lære et Menneske at overse andre, idet han føler sig dygtig nok til uden Risiko at benytte dem til sine Formaal, saa at Forestillingen om, hvad de vilde tænke om ham, ifald de kendte ham, taber al Magt over hans Sind. Det er derfor psykologisk muligt at være konsekvent Egoist uden at have nogen ond Samvittighed. Men det er umuligt for dette samme Menneske, som overser de andre, at bryde sig om, hvorvidt de beundre eller agte ham, uden for saa vidt han har Fordel deraf; og for de andre er det om muligt i endnu højere Grad umuligt at beundre eller agte den, der er egennyttig; thi Beundring og Agtelse kræve, som vi ovenfor saa, et Moment af Hengivenhed, der jo under disse Omstændigheder ikke kan komme til Stede. Kan end Egoisten føle sig beundringsværdig i Kraft af den Kløgskab, han i sin Optræden lægger for Dagen, saa kan han umulig nogensinde føle sig beundrings- eller agtværdig i Kraft af sin Egoisme; og derfor kan det aldrig blive ham en Samvittighedssag at være Egoist. Overbevise ham om, at det at have Samvittighed er en saa fortræffelig Ting, at han for at komme i Besiddelse af den vil opgive sin Egoisme, er en umulig Ting, før han en eller anden Gang faar føle Braaden af Foragteligheden og Lyksaligheden ved at føle sig som agtværdig. Opgive vi alle Forhaabninger om at kunne demonstrere disse Følelsers Værdi for den, hos hvem de ikke røre sig, saa fastholde vi til Gengæld med desto større Fortrøstning den Overbevisning, at deres Værdi ikke vil underkendes af nogen, der engang har lært dem at kende af egen Erfaring. Vi mene derfor, at Moralen særdeles vel kan lade sig nøje med at have godtgjort, at den, der er Egoist, ikke ved, hvad Samvittighed er, saa vi, moralsk set, ikke kunne være i Tvivl om, hvad vi skulle dømme om ham.

Viljens Frihed.

Vi kunne ikke forlade den teoretiske Etik, før vi have opgjort vor Stilling til Spørgsmaalet om Viljens Frihed, fordi dette i Virkeligheden rummer Spørgsmaal, der kunne bringe selve Moralens Mulighed til at synke sammen. Der forekommer mig nemlig ingen Tvivl at kunne være om, at hvis det til Evidens kan paavises, at Viljen ikke er fri, og at Mennesket ikke kan forbinde denne Forestilling med Forestillingen om Ansvarlighed, da vil i Tidens Løb denne Forestilling om at skulle stande til Rette for sine Handlinger forsvinde. Man kan her ikke slutte fra, at der hidtil har existeret Moralitet, til at den ogsaa fremtidig vil vedblive at være mulig; thi ganske vist maa vi indrømme, at hvis vi nu erkende, at Viljen er determineret, saa har der tidligere existeret Moral sammen med en determineret Vilje; men det drejer sig netop her ikke om, hvorvidt Viljen er fri eller ikke; den kan være det ene eller det andet, det er Antagelsen af, hvad den er, der kan faa Betydning for den til Ansvarsfølelsen knyttede sædelige Bevidsthed. At der har været Mennesker, som urokkelig have troet paa den determinerede Vilje og dog vedblivende have følt Ansvaret hvile paa sig, beviser heller ingen Ting; thi for disse Mennesker var Selvmodsigelsen, hvis en saadan existerer, mellem Ansvarlighedsfølelsen og Antagelsen af en determineret Vilje ikke gaaet op; og ogsaa her ligger hele Vægten paa, hvad det objektive Forhold selv er.

Der er jævnlgt og helt ned til den nyeste Tid blevet gjort Forsøg paa at smutte fra den egentlige Vanskelighed i Problemet om Viljens Frihed ved at reducere Friheden til en Slags højere Kausalitet. Man syntes derved at forbinde begge Standpunkter, idet denne «højere» Kausalitet jo baade kunde opfattes som Kausalitet (d. v. s. som noget lignende som Naturens mekaniske Kausalitet) og som «højere» (d. v. s. som noget andet end Naturens mekaniske Kausalitet). Men under hvor mange Forklædninger end disse Forsøg ville gentages, saa ville de dog til Slut aabenbare deres indre Tomhed, idet det her drejer sig om det ganske ligefremme: Beregnelighed eller ikke Beregnelighed. Den korte Mening med at skælné mellem den Kausalitet, vi finde i Naturen, og den, der antageligvis skulde beherske vor Viljes Ytringer, er ganske simpelt den, at vi bag den første (ganske uberegtiget) tænke os en Tvang, der foreskriver de indvortes maaske modstræbende Ting deres Virksomheder, medens vi bag den sidste i Erfaringen finde en Drift og en Følelse af Frihed. Denne Følelse af Frihed er kun den Følelse, som ledsager uahæmmet Virksomhed, og den vil fremkomme, hver Gang Viljen bestemmes gennem en selvbevidst Overvejelse, hvorved Bestemmelsen sker i Samklang med Individets Opfattelse af hele sin tidligere Villen og sine samtlige Erfaringer. Vi kunne for dette Forholds Vedkommende ikke udtrykke os bedre, end allerede John Locke (Book II chap. XXI) gjorde: ved Frihed

forstaa vi i Almindelighed, at vi kunne gøre, hvad vi ville; men det er absurd at tro, at den hertil knyttede Frihedsfølelse skulde indeholde et direkte Vidnesbyrd om, at vi kunne ville hvadsomhelst. Antagelsen af en fuldstændig Beregnelighed af alt hvad der tildrager sig i os, vilde ikke i mindste Maade ophæve denne Følelse af indre Frihed, der blot beror paa den Maade, hvorpaa de forskellige Motivstrømninger i os falde sammen.

Al egenlig Diskussion om Viljens Frihed maa imidlertid dreje sig om, hvorvidt vi kunne ville hvadsomhelst. Spørgsmaalet bliver her som ved den mekaniske Kausalitet, hvorvidt vi kunne antage en konstant Rækkefølge af Begivenhederne. At Fænomenet A er Aarsag til Fænomenet B vil kun sige, at hver Gang vi have A, vil B uvægerlig indfinde sig, og at hvor vi have et Fænomen, vi mene at kunne kalde A, og B da ikke indfinder sig, der kunne vi være overbeviste om, at en nærmere Undersøgelse vil vise os, at det ikke var A, vi havde for os, men kun et eller andet Fænomen, som havde en vis Lighed med A. Kalde vi nu hele den Tilstand, hvori et Individ i et givet Øjeblik befinder sig, for S, og erfare vi da, at det beslutter og handler paa en Maade, vi kunne kalde V, saa bliver Spørgsmaalet, om vi kunne være overbeviste om, at hver Gang vi have S, vil V ogsaa indfinde sig. Determinist er man, naar man mener at kunne hævde denne Mening; Indeterminist er man kun, naar man mener, at S kan være tilstede, uden at V uvægerligt behøver at indfinde sig.

Vi begynde med at erklære, at det maa være in confesso, at Erfaringen ikke kan give Løsningen af dette Problem. For det første antage vi dette, fordi Erfaringen overhovedet ikke paa noget Omraade kan give nogen Oplysning om Fremtiden, saa vor Tillid til den konstante Sammenhæng mellem Fænomenerne altid vil bero paa et Postulat. For det andet maa vi indrømme, at vi allerede overfor Naturfænomenerne finde det jævnlig vanskeligt, stundom umuligt at konstatere, at der i den os bekendte Fortid har fundet Regelmæssighed Sted, fordi vi kun tilnærmelsesvis kunne identificere det ene Fænomen A, som fulgtes af et B, med et andet Fænomen A_1 , som følges af et B_1 . Overfor psykiske Fænomener maa vi ganske opgive Forsøget paa at godtgøre, at vi i to Tilfælde have det samme S; og vi kunne derfor ad Erfaringens Vej ikke lære, om i Fortiden det samme S fulgtes af det samme V eller ikke; vi finde praktisk en begrænset Beregnelighed, uden at vi ere i Stand til at afgøre, om det er os, der ikke magter Beregningen, eller det er Sagen, der ikke kan beregnes. Overfor Naturen løbe vi bestandig an paa, at der er Regelmæssighed til Stede, saa de Unøjagtigheder, der indtræde, skrives paa vor mangelfulde Iagttagsevnes Regning. Og dette gøre vi, fordi vor Erkendelsestrang (alias vor Selvopholdelsesdrift) er eneherkende paa dette Omraade; vi finde intet i os, som kunde bevæge os til at opgive Troen paa Aarsagssammenhængen, saa længe vi blot paa nogen Maade kunne bibeholde den. Erfaringen kan ikke bevise Aarsagssammenhængen; men vi forlange ogsaa blot, at den ikke skal modbevise den og i sin Helhed pege i Retning af

Aarsagssammenhæng. Saa længe dette er Tilfældet, og saalænge der ikke er ført en stræng erfaringsmæssig Dokumentation for, at et A, som tidligere fulgtes af et B, nu følges af et C, saa længe beholde vi vor Antagelse af Aarsagssammenhængen. Hvorfor stille vi os da anderledes, naar Talen bliver om Viljeslivet? I vor følgende Behandling af dette Spørgsmaal ville vi særlig holde os til Prof. Kroman, som er den af de nyere Forfattere, der med størst Fuldstændighed og størst Klarhed har vejlet for og imod.

Der gives, siger han, fire mulige Antagelser. 1) Man kan tilskrive Viljen en fuldkommen Frihed, saa Individet i ethvert givet Øjeblik kan beslutte hvadsomhelst, d. v. s. saa et givet S snart kan følges af et V, snart af et X eller et Y. 2) Eller man kan tilskrive Viljen en ringe Frihed, saa Individet vel er determineret, hvad Beslutningens Indhold angaar, men dog besidder Frihed til med større eller mindre Iver at slutte sig til denne Beslutning; er Personen f. Ex. determineret til at springe ud efter en druknende med Hastigheden 10, da staar det ikke i hans Magt at lade være, men han kan maaske sænke eller hæve Beslutningens Niveau, saa han springer ud med Hastigheden 9 eller med Hastigheden 11. 3) For det tredie kan man hævde den strænge Determinisme og tillige forsøge paa at beholde Ansvarsfølelsen; 4) og endelig — hvis dette viser sig umuligt — kan man hævde Determinismen og opgive Ansvarsfølelsen. Mellem disse fire Muligheder maa man vælge, flere gives der ikke.

Der er ingen Tvivl om, at kunde den tredie af de nævnte Muligheder, Determinisme med Ansvar, fastholdes, vilde den vinde alles Tilslutning; den stemmer nemlig baade med Erkendelsestrangen og med Ansvarsfølelsen, og vi havde da lige saa liden Grund til at opgive vor Tro paa Aarsagssammenhængen (Begribeligheden, Beregneligheden) overfor Viljen som overfor Naturfænomenerne. Det er endvidere strax klart, at den første Mulighed, Indeterminisme med ubegrænset Frihed, ikke kan fastholdes, da Erfaringen viser os, at vi med en meget stor Sikkerhed kunne dømme om et Menneskes fremtidige Opførsel ud fra, hvad vi vide om hans Fortid; jo mere detailleret vort Kendskab til ham er, desto sikrere bliver vor Forventning om hans fremtidige Opførsel under visse givne ydre Vilkaar. Mellem de 3 resterende Muligheder vil altsaa Valget komme til at staa.

Lad os da paa Forhaand se at bestemme, hvilke Spørgsmaal det her vil dreje sig om at faa Svar paa. For det første maa det søges bestemt, hvad Ansvarsfølelsen er; og for det andet hvilken Værdi det maa have for Mennesket at bevare denne Følelse levende i sig. For det tredie om denne Følelse særlig let kan trives sammen med den indeterministiske Anskuelse eller med den deterministiske. Og her gives aabenbart igen følgende Muligheder. Maaske maa man indrømme, at den nævnte Følelse kun kan trives med den udelukkede fuldstændige Indeterminisme; maaske at den utvivlsomt kan forbindes med den begrænsede Indeterminisme; maaske at den alene kan forbindes med Determinismen, eller ligesaa let med denne som med Indeterminismen; og endelig at der ikke kan opnaas

nogen Enighed om dette Spørgsmaal. Det er nu klart, at kunde det vises, at Ansvarsfølelsen kun kan forbindes med Determinisme, saa vilde der ingen Strid være. Ligesaa vilde en Paavisning af, at den nævnte Følelse kun kan forbindes med fuldstændig Indeterminisme, afgøre Striden, idet vi da maatte vælge Determinismen uden Ansvar, da begrænset Indeterminisme uden Ansvar ikke vilde friste nogen. Kunde det vises, at Ansvar kun kan føles af Indeterministen, og at denne Følelse alene bærer hele vor Moralitet, saa det at være uden Ansvarsfølelse og at være slyngelagtig er et og det samme, saa vil vor Erkendelsestrang ikke kunne veje i Vægtskaalen for etisk normale Mennesker. Vor etiske Bevidsthed vil ikke hindre os i at godkende nogensomhelst med uigendrivelig Sikkerhed demonstreret Paastand, selv om denne nok saa meget strider mod etiske Vurderinger, som hidtil have haft Magt over vort Sind. Thi den dybeste af alle vore etiske Overbevisninger er den, at Sandheden til syvende og sidst vil være det gavnligste, det etisk værdifuldeste. Kunde altsaa Determinismen videnskabelig demonstreres, vilde ingen Reflexion om Ansvarsfølelsens Skæbne under en saadan Livsanskuelse kunne hindre os i at godkende denne. Men Sagen er jo netop, at Determinismen ikke videnskabelig kan demonstreres; der er en vis Sandsynlighed for, at Viljeslivet forholder sig som de øvrige Naturfænomener, men ikke engang om disse have vi jo absolut Sikkerhed. Og under disse Omstændigheder vilde vi umuligt kunne forsvare for vor Samvittighed at vælge en deterministisk Livsanskuelse, hvis denne utvivlsomt gjorde os til slette Mennesker; thi at vi skulle være gode, lader vor Samvittighed os ikke være i Tvivl om. I saa Fald kunde der altsaa opnaas et Bevis for Indeterminismen med begrænset Frihed. Kunde Ansvarsfølelsen bevislig forbindes med Determinismen saavel som med Indeterminismen, da vilde denne sidste Anskuelse staa som en subjektiv Kaprice, en Luxus, der ingen videnskabelig Retfærdiggørelse vilde kunne finde. Tilbage staa to Muligheder, under hvilke intet videnskabeligt Valg kan træffes mellem de to Anskuelser, nemlig: at det kan bevises, at Ansvarsfølelsen kun kan forbindes med Indeterminismen, saa Deterministen maa forkaste denne Følelse, medens Værdien af den Følelse, han saaledes gaar Glip af, ikke kan afgøres, idet Indeterministen holder den for saa betydelig, at den ikke opvejes af Beregneligheden, og Deterministen mener, at Beregneligheden rigelig opvejer det tabte, der i hans Øjne er etisk uden Betydning. Eller det er muligt, at man fra begge Sider er enig om Ansvarsfølelsens Værdi, men at Deterministen er ude af Stand til at overbevise Indeterministen om sin logiske Berettigelse til at fastholde den nævnte Følelse, ligesom Indeterministen ikke formaar at overbevise Deterministen om hans manglende Ret til at nære Ansvarsfølelsen.

Det Standpunkt, som Prof. Kroman indtager, er det skeptiske, idet han mener, at der ikke kan træffes noget videnskabeligt, for alle normale Individder tvingende Valg mellem de to Lejre. Det kan, mener han, godtgøres, at Deterministen ikke kan fastholde Ansvars-

følelsen i den Betydning, som almindelig Sprogbrug tillægger den; men det kan ikke godtgøres, at Deterministen derved gaar glip af noget etisk værdifuldt. De to skeptiske Muligheder, som vi lige have nævnt, holder han ikke adskilt, idet det for ham bliver et og det samme, om Deterministen opgiver Ansvarsfølelsen som etisk værdiløs, eller om han hævder sin Ret til at nære alle de samme etisk værdifulde Følelser som Indeterministen og for disse bibeholder Navnet Ansvarsfølelse. Saa meget maa nemlig Deterministen indrømme, at han ikke kan nære nogen Følelse, som væsenlig er knyttet til Forestillingen om at være første Aarsag. Men det forekommer mig nødvendigt at skælne mellem den Determinist, der anerkender, at den gængse Ansvarsfølelse er knyttet til Forestillingen om at være første Aarsag, og dernæst forkaster denne Følelse som etisk værdiløs, og den Determinist, som ikke anerkender, at den gængse Ansvarsfølelse er knyttet til Forestillingen om at være første Aarsag. At undersøge dette bliver vor første Opgave.

Prof. Kroman anerkender den af Mill givne Definition: ansvarlig er Mennesket, naar det med Retfærdighed kan straffes for sine Handlinger. Vi lade ligeledes denne Definition staa og forsøge først at gøre os klart, hvilke Vanskeligheder den i og for sig rummer. Vi stanse da her ved de to Begreber Retfærdighed og Straf. Hvad det sidste af disse angaar, saa rummer dette i og for sig store Vanskeligheder for Juristen, idet det for ham drejer sig om at udmaale Straffens Størrelse og Art; for Juristen rummer dette Begreb nemlig tillige Begrebet Retfærdighed, som vi i den angivne Definition have skilt ud derfra. Straf som saadan er Gengældelse, Tilføjelse af en Lidelse, som retfærdiggøres ved, at der er begaaet en Uret. Medens man i ældre Tid almindelig og i vore Dage endnu hos det store Publikum finder den Anskuelse raadende, at Forbrydelsen ifølge sit Begreb kræver sin Straf, saa er man i videnskabelige Kredse for Tiden saa temmelig enig om, at Gengældelse i den ene eller anden Form er Hævn og som saadan uetisk; det kan ikke forenes med vor etiske Bevidsthed at gengælde ondt med ondt. Paa den anden Side er det vor Samvittigheds Fordring at hindre Forbrydelsen ude i Verden og i vor egen Bevidsthed at fastholde, at Forbrydelsen er noget, som ikke bør ske. Det er ud fra disse to Forestillinger, at Retmæssigheden af det juridiske Strafansvar, som Staten gør gældende, og den moralske Fordømmelse af Forbrydelsen, som vor Samvittighed gør gældende, hævdes. Straf, siger Prof. Goos i sin Indledning til den danske Strafferet, er den Lidelse, som tilføjes Forbryderen i den Hensigt at tvinge hans Vilje til Lydighed under Loven. Staten har ingen Ret til at forbedre (opdrage) den myndige Borger, men kun til at kræve Lydighed. Den maa forholde sig ligegyldig overfor de Motiver, i Kraft af hvilke Individet viser Lydighed, naar blot Lydigheden finder Sted. Medens Forældre tilføje deres Børn Straf i den Hensigt at forbedre dem, har Staten ikke dette pædagogiske Øjemed. Men om end dens Øjemed er et andet, saa se vi dog, at det ikke ophører at være pædagogisk. Straffens Retfærdiggørelse er dens Hensigtsmæssighed, og Bestemmelsen af, hvori denne

Hensigtsmæssighed bestaar, angiver Principet for Udmaalingen af Straffens berettigede Størrelse. Etisk set skille derimod de to Begreber Hensigtsmæssighed og Retmæssighed sig bestemt fra hinanden; og den etiske Bevidsthed kan først ved ad Omveje at akceptere Hensigtsmæssigheden anerkende Retfærdigheden af at tilføje den Lidelse, som forser sig. Efter det strænge Begreb bliver Fordømmelsen af Forbrydelsen alt, hvad der for Samvittigheden staar som umiddelbart indlysende retfærdigt. Vor Definition af Ansvarligheden: Mennesket er ansvarligt, naar det med Retfærdighed kan straffes for sine Handlinger, burde altsaa for Forsigtigheds Skyld omskrives til: naar det med Retfærdighed kan fordømmes for sine Handlinger. Men vi anse dog denne Forsigtighed for mindre væsentlig, da det ikke er derpaa Retfærdigheden i denne Forbindelse maales, om Straffen bestaar i en korporlig Revselse, eller i en højlydt eller stiltiende foretagen Fordømmelse. Vanskeligheden i Retfærdighedsbegrebet bestaar i, hvorledes den umiddelbart indlysende retfærdige Fordømmelse af Forbrydelsen bliver til en retfærdig Fordømmelse af Forbryderen.

Vi staa her ved det første af Knudepunkterne i hele Debatten om Determinisme og Indeterminisme. Indeterministen gør nemlig her gældende, at det er umiddelbart indlysende, at Fordømmelsen af Forbrydelsen med Rette trækker en Fordømmelse af Forbryderen efter sig, naar denne er første Aarsag til sin Handling, og at Retfærdigheden af denne Udvidelse ikke under nogen anden Betingelse kan opretholdes. Deterministen hævder, at det er umiddelbart indlysende retfærdigt at fordømme Forbryderen selv, naar hans Handling udsprang af hans selvbevidste Villen.

Det indrømmes fra alle Sider, at det er uretfærdigt at fordømme et Menneske for hvad han ikke kan gøre for. Den, der i Sindsyge begaar en Forbrydelse, fordømmes ikke moralsk derfor; den, der ved at falde ud af et Vindue slaar en forbigaaende ihjæl, drages ikke til Ansvar for Mord. Selv om man ikke kan angive nogen positiv Grund til, at det bliver retfærdigt nogensinde at fordømme et Menneske moralsk, saa er man altsaa enig om, at det i visse Tilfælde er uretfærdigt, og disse Tilfælde ere altid saadanne, hvor vi søge Grunden til Handlingen udenfor den Kreds af Omstændigheder, som bestemme vor Opfattelse af Personen. Det er tillige klart, at alle Mennesker ere enige om, at har man Ret til at fordømme det onde, saa har man ogsaa Ret til at fordømme det øndes Kilde, dette Ord taget i sin videste Betydning, d. v. s. uden endnu at være ensbetydende med moralsk Fordømmelse. Deraf følger da umiddelbart, at er Mennesket første Aarsag til sine Handlinger, saa kan han med Rette fordømmes for dem; men det følger endnu ikke umiddelbart, at kun som første Aarsag kan han fordømmes med Retfærdighed for hvad han gør. Det lader sig nemlig tænke, at Fordømmelsen af det onde medfører Fordømmelsen af alle dets Aarsager lige op til den første Aarsag.

Det er klart, at er Mennesket determineret, saa ere hans Handlinger og de Sinds-tilstande, hvoraf de for os synes at udspringe, i alle deres Enkeltheder beregnelige ud fra

Verdenstilstanden 100 Aar, før han blev født; og han er altsaa paa ingen Maade første Aarsag til sine Handlinger; hans selvbevidste Villen af Handlingen er kun det sidste Led i en lang Række af Aarsager. Vi finde nu den mærkelige Kendsgerning, at det overhovedet kun er selvbevidste Viljer, som gøres ansvarlige, d. v. s. moralsk fordømmes. Der er ingen Mening, efter almindelig Sprogbrug, i at gøre Verdenstilstanden ansvarlig; ligesaa lidt gøre vi Dyret ansvarligt for dets slette Instinkter; og Mennesket gøres kun ansvarligt for sin selvbevidste Villen, men derimod ikke for sin vanskabte Krop eller sine daarlige intellektuelle Evner. Naar vi i Kærlighed og Agtelse, eller i Had og Foragt stille os overfor en anden, saa gælder det hans Vilje, d. v. s. hans Person, forsaavidt den giver sig tilkende i en Villen af det gode eller det onde, og vi betragte det som uvæsenligt, om han har større eller mindre Forstand til at udføre sine Hensigter. Den, der med smaa Evner forbinder en redelig Vilje, kan føle sig overbevist om, at han vil møde Sympati hos de andre; den, der derimod selv med store Evner forbinder en slet Vilje, kan være ligesaa sikker paa, at han vil finde Modstand for sine Planer, og at de andre ville give hans Villen et saa lille Spillerum som muligt. Nu siger Deterministen: da det er in confesso, at Forbrydelsen med Rette fordømmes og søges hindret, og det ligeledes i dette bestemte Tilfælde er in confesso, at denne forbryderiske Vilje er Aarsag til Forbrydelsen, saa er det retfærdigt at fordømme og hindre denne Vilje. Men ingen formaar at skille sig selv fra det, han er i sin selvbevidste Villen; at fordømme denne og at fordømme Personen bliver derfor et og det samme; det ene kan ikke være uretfærdigt, naar det andet er retfærdigt; og denne Fordømmelse er, hvad vi kalde en moralsk Fordømmelse.

Hertil vil nu Indeterministen svare to Ting. For det første, vil han sige, formaar Mennesket netop i Kraft af sin Reflexion at stille sig udenfor sig selv. Han ser sig ingenlunde som det samme som det, der lægger sig for Dagen i hans selvbevidste Villen, med mindre han i denne netop føjer noget til Indbegrebet af sine Egenskaber, saaledes som disse bestemmes af Verdenssammenhængen, hvori han er født. Og ud fra samme Tankegang vil han for det andet svare, at Grunden til, at vi uvilkaarligt stille Viljen paa en særlig Plads, saa vi betragte og bedømme den paa en anden Maade end de intellektuelle Evner, netop viser, at vi uvilkaarligt i den se Personen som fri Aarsag. Menneskets Forstand og Følelse virke i deres kausale Betingethed til at opstille forskellige mulige Handlinger, som under de forhaandenværende (ydre) Omstændigheder alle kunne lade sig gøre; Viljen vælger imellem disse mulige Handlinger, men kun idet dette Valg er et frit Valg, finde vi deri Personens Valg og kunne i Fordømmelsen se en moralsk Fordømmelse.

Den selvbevidste Villen beror paa, at Beslutningen træffes ud fra en alsidig Overvejelse af de forskellige Muligheder, under hvilken Overvejelse alle Personens varigere Følelser og Vurderinger faa Lejlighed til at gøre sig gældende. Mangelen paa alsidig Overvejelse, Overvilelsen, kan undertiden bevæge os til at formindske Personens Ansvarlighed

for Handlingen, samtidig med at vi indføre et nyt Ansvar, nemlig Ansvar for, at Personen overlede sig, eller for, at hans instinktive Afgørelser ikke gik saa sikkert i den gode Retning som ønskeligt. Og disse forskellige Tilregnelser finde Sted, fordi vi antage, at Personen kunde have ladet være at overlede sig, og kunde have udformet sine Instinkter i en heldigere Retning. Overalt, siger Indeterministen, hvor vi antage, at Personen ikke kunde have baaret sig anderledes ad, ophæve vi Tilregneligheden. Saaledes hvor vi se et Menneske, som i alle Henseender synes os normalt, og derfor synes os tilregneligt for sine slette Handlinger; faa vi da at vide, at dette Menneske er opvoxet under saa uheldige Omstændigheder, at han ikke kan gøre for, at hans Følelses- og Forestillingsliv og derigennem hans Viljesliv fik denne skæve Retning, saa undskyldte vi ham. Og naar der overfor et saadant Menneske overhovedet bliver Tale om at gøre nogetsomhelst Ansvar gældende, saa ligger dette i, at vi ikke anse ham som fuldstændig ude af Stand til at unddrage sig hine uheldige Indflydelser, og derfor bebrejde ham, at han desuagtet ikke har gjort det. Den, der har arvet ulykkelige Anlæg og Tilbøjeligheder, vil paa samme Maade undskyldes eller drages til Ansvar, eftersom han tænkes at være ude af Stand til at overvinde dem eller ikke. Men naar dette er den almindelige Regel for at gøre Ansvar gældende, saa er det indlysende, siger Indeterministen, at det ikke gaar an at gøre Ansvar gældende mod den determinerede, hvis Handlinger med fuldstændig Beregnelighed følge af Verdenstilstanden 100 Aar, før han blev født.

Til disse Betragtninger vil nu Deterministen bemærke følgende. At Viljen stilles paa en anden Maade end de intellektuelle Evner og i fortrinlig Grad bliver Personens Udtryk ligger ikke i, at det Valg, der ved Viljen træffes er et frit Valg, men alene deri, at det er et Valg, der karakteriserer Personen, d. v. s. en Tildragelse, som oplyser os om Personens Beskaffenhed, idet det angiver den Virkning, som Forestillingen om visse Formaal har i dette bestemte Sind. At Indeterministen kun i det frie Valg vil se Personens eget Valg, ligger netop ogsaa i, at kun det frie Valg synes ham at give Oplysning om, hvad Personen er. Og se vi hen til de forskellige Tilfælde, hvor Ansvarligheden bortfalder, saa ville disse Tilfælde samtlige vise sig at være saadanne, der ophæve vor Berettigelse til at bedømme Personens Beskaffenhed. At vi kun gøre Ansvar gældende overfor den selvbevidste, men ikke overfor Dyret f. Ex., ligger i, at der ingen Mening er i at gøre Ansvar gældende overfor den, der mangler Evnen til at vurdere sig selv, og igennem en saadan Vurdering vinde nye Motiver og forandre de gamles Myndighed. Kun hvor der er Selvbevidsthed, er det psykologiske Jegbegreb tilstede, og kun der kan der være Tale om en Vurdering af dette Jegs Beskaffenhed. Et Menneske uden Selvbevidsthed er et sindsygt Menneske, og han gøres derfor ikke ansvarlig, fordi han intet Jeg har, hvis Beskaffenhed kan bedømmes ud fra hans Handlinger. Og i saadanne Tilfælde, hvor Selvbevidstheden ikke er forsvundet, men Ansvarligheden dog falder bort eller formindskes, som

ved uheldige Forhold under Opvæksten, der viser det sig ligeledes, at vi ledes af den Betragtning, at en Bedømmelse af Personens Beskaffenhed er umulig ud fra den givne Handling. Vi betænke, at vi, der ere gode, maaske under lignende Omstændigheder vilde være blevne slette. Vi tænke os i vedkommende Person Muligheder, som under andre Forhold kunde være blevne udviklede, men under *de stedfundne Forhold — selv om de tænkte Muligheder havde været nok saa gode — umuligt kunde faa Væxt. Og hvad nedarvede Instinkter angaa, saa lade vi kun disse tjene til Undskyldning, naar de tænkes saa stærke, at de stemple Individet som abnormt, sindsygt. Derimod vil en Henviisning til Verdenssammenhængen ikke undskylde det normale Individ, da denne Henviisning ikke influerer paa Sikkerheden af vor Bedømmelse af hans Beskaffenhed. Det vilde her være meningsløst, at tænke sig ham som en Person, hvis forskellige gode Muligheder vare blevne ødelagte af Verdenssammenhængen; thi dette vilde være det samme som at tænke sig ham værende noget, før han blev født.

Naar vi til daglig, siger Deterministen videre, umiddelbart gøre Mennesket ansvarligt for den enkelte Handling, han begaar, uden at inklade os paa en Bedømmelse af hans Karakter, saa sker dette, fordi vi bestandig betragte de andre som normale Individer, indtil vi faa positive Grunde til at gøre det modsatte; og hvad et normalt Individ gør, er os umiddelbart Tegn paa hans Beskaffenhed. Det, der sker, oplyser mig om denne Persons Beskaffenhed, oplyser mig om, hvorvidt hans Liv i denne Verden er en Kilde til godt eller ondt. At denne Person i et givet Øjeblik viste sig som en Person, der ikke rummede Muligheden for at handle bedre, det er den haarde Dom, som jeg ud fra hans selvbevidste Handling fælder over ham; og denne Dom er det, som vi kalde en Fordømmelse af ham, og som, naar Personen fælder den om sig selv, bliver til hans Skyldfølelse.

Det er altsaa disse to Meninger, der staa overfor hinanden: Indeterministen paa-
staar, at idet han føler sig skyldig, saa forudsætter dette hans Overbevisning om, at han kunde have handlet (villet) anderledes. Deterministen paa-
staar, at idet han føler sig skyldig, saa sker dette, fordi det, han kalder sit Jeg, var Aarsag til Handlingen, men ikke fordi han tænker sig- dette Jeg som første Aarsag. For Indeterministen er det det forfærdelige, at Personen valgte at blive slet, medens han kunde have valgt det modsatte; for Deterministen er det det forfærdelige, at Personen var saaledes beskaffen, at han kunde vælge det slette. Indeterministen vil her sige, at Deterministen ikke kan udtrykke sig saaledes, men maa sige: at han maatte vælge det slette, og saasomt dette Ord «maatte» lyder i vort Øre, vil enhver føle Ansvarligheden svinde. Men dertil vil Deterministen svare, at dette ligger i, at Ordet «maatte» frembringer en Forestilling om noget, som tvinger Personen imod hans Vilje, og da der her ikke er Tale om noget sligt, saa maa dette Ord undgaas. Men Ordet «kunde» synes ligeledes Indeterministen, at medføre

Forestillingen om Frihed, og det bliver derfor i hans Øjne ubrugeligt, medens Deterministen i Ordet «kunde» kun ser en Angivelse af, at de ydre Omstændigheder ikke vilde have bestemt enhver Karakter til at handle saaledes, hvorfor Skylden for, at der handledes saaledes, maa bæres af denne Karakter. Men idet Striden saaledes kommer til at staa om Betydningen af de allermost dagligdags Ord, saa maa vi kunne sige os selv, at den ene Part aldrig nogensinde med sine Argumenter vil gøre det mindste Indtryk paa sin Modpart, altsaa aldrig i Kraft af videnskabelige Grunde bringe ham til at forandre Standpunkt. En kan overtale en anden, og man kan til daglig kalde dette for at overbevise; men et videnskabeligt berettiget Valg gives der her aabenbart ikke. Og at der i Tidens Løb har dannet sig saadanne modstridende Associationer om disse Ord, ligger i, at vore Begreber i den historiske Udvikling have staaet under saa vel en deterministisk som en indeterministisk Indflydelse, uden at vi forøvrigt ere i Stand til at følge denne til Bunds eller i dens Enkeltheder.

Frihedsfølelsen siger os, at vi kunde have handlet anderledes, hvis vi havde villet, og enhver indrømmer, at det beror paa en Illusion, naar vi fortolke dette som Vidnesbyrd om, at vi havde kunnet ville anderledes. Men at vi fortolke Frihedsfølelsen paa denne Vis, er sikkert. Striden mellem Determinisme og Indeterminisme har her sin Rod. Naar et Menneske bebrejder sig selv en Handling, saa sker det, fordi han forestiller sig, at han havde kunnet handle anderledes. Dette udsiger nu blot, at han kunde have handlet anderledes, hvis han havde villet; altsaa, siger Deterministen, kommer Mennesket til at bære Skylden, hvis hans Vilje og ikke de ydre Forhold er Aarsag; nej, svarer Indeterministen, det er aabenbart til Frihedsfortolkningen, at Ansvarsfølelsen knytter sig, til Forestillingen om, at Mennesket havde kunnet ville anderledes. Man maa nu her ikke indvende mod Indeterministen, at det jo er galt at tro, at Frihedsfølelsen lærer os noget om Frihedens Virkelighed. Thi derpaa kommer det, som ovenfor sagt, ikke an her; det er jo muligt, at Frihedsfølelsen har Ret, naar den lader os drømme om Frihed, den kan blot ikke bevise det, og Spørgsmaalet er nu, om Ansvarsfølelsen er knyttet til denne Drøm eller ikke, saa vi gennem denne Følelse kunne faa et nyt Udgangspunkt for vor Tro paa denne Drøms Rigtighed. Og her vil da Indeterministen kunne sige med Rette, at i vore daglige Forestillinger om at gøre et Menneske ansvarligt for denne eller hin Handling er den indeterministiske Fortolkning af Frihedsfølelsen indvævet i en betydelig Grad. I Kraft deraf bliver det strænge Udtryk for Ansvarligheden, at hvor en anden Villen ikke laa indenfor Mulighedens Grænser, der forsvinder Tilregneligheden. Bliver den slette Villen beregnelig, da vil i Henhold hertil den slette Karakter, hvorom den vidner, stille sig ikke som en Brøde, men som en Skæbne, ikke som Grund til en Fordømmelse, men som Grund til en Beklagelse fra de andres Side og som Grund til Bedrøvelse fra Personens egen Side. Men paa den anden Side kan det heller ikke benægtes, at naar vi paa Grundlag af en enkelt

eller en Række Handlinger fatte en bestemt Mening om en anden, saa sker det bestandig ud fra den Forudsætning, at han er karakteriseret ved disse Handlinger; og denne Forudsætning er ensbetydende med vor Forventning om, at saaledes som han handlede denne Gang, saaledes vil han ogsaa næste Gang under lignende Omstændigheder handle. Vi lægge aldrig et Menneske en Handling til Last, naar vi anse os for at have Grund til at tro, at han — uden forøvrigt at forbedres eller blive en anden i Mellemtiden — ikke vil gøre den igen en anden Gang. Ethvert Skaar i denne Forventning om Konstansen af et Menneskes Handlesæt betyder for os en Tro paa, at Handlingen fandt Sted under saa exceptionelle Forhold, at den ikke aabner nogen Udvej for en Bedømmelse af Personen. Historisk set kommer denne Dobbeltthed og Modsigelse i vor Opfattelse af Ansvarligheden maaske intet Sted tydeligere frem end i den kristne Forestillingskreds. Om end deterministiske Opfattelser ere blevne gjorte gældende indenfor den kristne Verden, saa har Kristendommen dog gennemgaaende virket i Verden som en Lære, der afviste Forestillingen om Menneskets Forudbestemmelse til Salighed eller Fordømmelse som stridende mod Ansvarligheden. Men samtidig byggede den saa stærkt som tænkes kunde paa Læren om Menneskets Syndeskyld som bestemt ved Arvesynden.

Det følger af sig selv, at den Bevidsthed, som særlig gribes af Skyldfølelsen, saaledes som denne bliver til overfor den enkelte Handling, vil gennemarbejde den indeterministiske Opfattelse, indtil Pointen bliver den, at Individet maa have dannet sin egen Karakter frit for at blive ansvarlig for den; den maa staa som hans egen Gærning. Omvendt vil den deterministiske Betragtning, der tager sit Udgangspunkt i Vurderingen af Personens Beskaffenhed opløse hele Ansvarsfølelsen for den enkelte Handling i Sikkerheden for, at den virkelig oplyser om Personens Beskaffenhed, saa den kan beregnes ud fra denne.

Det følger af sig selv, at Deterministen ikke kan have nogensomhelst Ansvarsfølelse, der er knyttet til Forestillingen om at være første Aarsag. Idet vi nu mene at have paavist, at den eksisterende Ansvarsfølelse har baade en indeterministisk og en deterministisk Forestillingskreds at bygge paa, bliver det umuligt at sige, hvilken af disse Sider der er den egenlig rette, den, som væsenlig betegner Ansvarsfølelsen. Det er denne Afgørelse, som jeg mener, det er umuligt at træffe med fuld videnskabelig Sikkerhed; men Prof. Kroman har her ment at maatte vælge den indeterministiske Fortolkning af Ansvarligheden, og at maatte bestemme den deterministiske Ansvarsfølelse som en, der ikke med Rette bærer dette Navn, men strængt taget kun kan kaldes for en Bedrøvelse over sin Beskaffenhed. Til syvende og sidst vil der dog i denne Meningsforskæl, saavidt jeg kan se, ikke være nogen saadan væsenlig Modsætning i Anskuelser skjult, at det er Umagen værd at rejse Strid derom. Thi den Ansvarsfølelse, som af Prof. Kroman forbeholdes Indeterministen bliver i Virkeligheden kun den Part af det, vi mene at maatte kalde hele Ansvars-

følelsen, som knyttes til Forestillingen om at være første Aarsag, medens det lades ganske uafgjort, hvor væsentlig en Del, denne Følelse udgør af vor Samvittighed, og hvor stor en Rolle den spiller i vort sædelige Liv. Hvorvidt Prof. Kroman helt igennem har gennemført denne Opfattelse, at den indeterministiske Ansvarsfølelse som det, vi alene have Ret til at kalde med dette Navn, blot er den Følelse, der er knyttet til Forestillingen om at være første Aarsag, bliver en anden Sag, som vi om et Øjeblik komme tilbage til. Mod den her fremsatte rent formelle Bestemmelse kunne vi intet have at indvende, og vi kunne ogsaa gaa saa vidt, at vi indrømme, at den indeterministiske Ansvarsfølelse, for saa vidt den konsekvent bygger paa denne formale Bestemmelse, paa Forestillingen om at være første Aarsag, vil tage sig noget anderledes ud end den deterministiske, naar denne konsekvent gennemarbejdes. Da alle vore Følelser bestemmes af vore Forestillinger, vilde det være i højeste Grad mærkeligt, om vor Ansvarsfølelse ikke fik en anden Farve ved helt og holdent at knyttes til Forestillingen om at være første Aarsag end ved at knyttes til Forestillingen om at være Aarsag. Spørgsmaalet er kun dette, om det, vi i Livet kalde Ansvarsfølelse, er knyttet helt til den ene eller helt til den anden af disse Forestillinger. Og derpaa kan kun svares, det er den ikke. Bestemmelsen af, hvorvidt den da logisk bør knyttes helt til den ene eller helt til den anden Forestilling af den, som vil have sin Tankekreds konsekvent, vil derfor bero paa et subjektivt Valg.

Selve Besvarelsen af det Spørgsmaal, hvad Ansvarsfølelsen er, har saaledes ført os til Besvarelsen af flere af vore andre Spørgsmaal, idet vi have lært, at det ikke kan afgøres med videnskabelig Sikkerhed, om den kun kan trives sammen med Indeterminismen. At vi ikke have kunnet holde disse Spørgsmaal adskilte, ligger i, at der ikke gives nogen neutral Definition af Ordet Ansvar; selv om der findes en Form, om hvis Ordlyd alle Parter kunne forene sig, saa vil denne dog paa skjult Maade et eller andet Sted indeholde hele Striden. Af de Spørgsmaal, vi skulde besvare, staa da følgende tilbage: at belyse Værdien af den Ansvarsfølelse, eller som man hellere maa sige, den Del af Ansvarsfølelsen, som alene Indeterministen kan have, fordi den er knyttet til Forestillingen om at være første Aarsag; at undersøge om denne indeterministiske Del af Ansvarsfølelsen kan nøjes med den begrænsede Indeterminisme; og endelig om den Del af Ansvarsfølelsen, som Deterministen kan vedkende sig, helt og holdent ogsaa kan optages af Indeterministen, og hvis ikke, da at bestemme Værdien af det, Indeterminismen gaar glip af.

Vi vende os da først til Spørgsmaalet om Værdien af den indeterministiske Ansvarsfølelse. Hvor væsentlig en Rolle spiller i vor etiske Bevidsthed den indeterministisk farvede Ansvarsfølelse, som Livet faktisk rummer? Selv om det logisk set ikke kan afgøres, om Ansvarsfølelsen helt og holdent bør støttes til indeterministiske eller til deterministiske Forudsætninger, saa kunde det dog etisk set være muligt, at den indeterministiske Afgørelse var at foretrække; ja selv om alle Mennesker indtil Dato havde været konsekvente

Determinister, saa kunde det Spørgsmaal dog særdeles vel rejses, om det ikke vilde være en etisk Gevinst at gøre dem til Indeterminister og lære dem at støtte deres Skyldfølelse paa Forestillingen om at være første Aarsag. Det er dette, som enhver Indeterminist hævder; for ham staar det som sikkert, at naar Forestillingen om at være første Aarsag forsvinder og med denne den hertil knyttede Ansvarsfølelse, saa vil Mennesket miste en overmaade vigtig etiserende Faktor og moralsk set blive langt slettere. At Indeterministen ikke formaar at bevise denne Paastand, er den Overbevisning, som bærer Prof. Kromans Skepsis overfor en videnskabelig Afgørelse af Striden mellem de to Anskuelse. Det kan være, at det er Erkendelsestrangen, som forudbestemmer Deterministens afvisende Holdning overfor Indeterministen; men dette bliver i saa Fald en Kendsgerning, som ikke faar nogen egenlig Betydning for Retfærdiggørelsen af hans Valg; det, der her gør Udslaget, er hans Overbevisning om med sin Anskuelse at kunne bevare det Niveau, der etisk set forlanges.

Det er klart, at vi foruden vor Ansvarsfølelse (i videste Forstand) have en hel Mængde andre Følelser og Drifter, som føre os til at handle retskaffent, menneskekærligt o. s. v. Det etisk værdifuldeste Komplex af Tilskyndelser vil vel kunne bestemmes som det, der med størst Sikkerhed, med størst Varighed fører os til at ville det gode og afsky det onde. Rent teoretisk set vil da Indeterministen have en etisk Drivkraft mere end Deterministen, medens denne vil have (en abstrakt, forestillet) Beregnelighed forud for Indeterministen. Der vil saaledes være Plus og Minus paa begge Sider, og hvor Overvægten falder, er det Prof. Kroman mener, vi ikke med Sikkerhed kunne afgøre. Men samtidig se vi ham give Deterministen Ret til vedblivende at nære Følelser af utvivlsom etisk Værdi, saasom Bedrøvelse over sin Slethed, en Følelse, der sættes som analog med Bedrøvelsen over at opdage, at man er udrustet med smaa Evner. Der ligger stor Vægt paa, om dette Standpunkt kan forsvares eller ikke, thi derpaa beror Muligheden eller Umuligheden af at udmaale den indeterministiske Ansvarsfølelses etiske Værdi.

Naar vi opdage, at vi kun ere i Besiddelse af smaa Evner, kunne vi derved føle Bedrøvelse, fordi der er saa mange Henseender, i hvilke Livet stiller sig gunstigere for den godt begavede. Alle de Fordele, denne skaffer sig, kunne vi ogsaa ønske at komme i Besiddelse af, og Opdagelsen af Umuligheden af at naa dem kan volde os en smærtelig Følelse. Den enfoldige bliver paa mange Maader overset og tilsidesat, ynket og udlet. Ogsaa en etisk Farve kan den enfoldiges Smærte faa, idet han kan sørge over sin Dumhed, der hindrer ham i at gøre andre saa meget godt, som han gjerne vilde. Paa lignende Maade vilde aabenbart i mange Stykker en Bedrøvelse over sin egen Slethed kunne blive til; og naar denne blev til en virkelig Tilbøjelighed for det gode, vilde den kunne frembringe noget, der lignede Anger. Den nye Tilbøjelighed vilde nemlig drive Personen til at erklære sig imod al slet Villen, og idet han i sin Selvbevidsthed fastholder

Identiteten med sig selv, saaledes som han var tidligere, bliver denne nye Følelse rettet mod ham selv. Men til egenlig Anger, siger Indeterministen, vil Deterministen ikke kunne drive det, da hans Erkendelse af, at hvad der skete ikke kunde været undladt, borttager det afgørende Moment i Angeren. Deterministen kan ikke, ifølge ham, give sin Bedrøvelse Formen af Ønsket om, at han havde handlet anderledes; han kan kun faa Beslutningen om i Fremtiden at handle anderledes. Men den Bedrøvelse, som Deterministen saaledes skal kunne vedblive at nære, kan da maaske være et ligesaa kraftigt Motiv til fremtidig bedre Handeln som den egenlige Angerfølelse, ja maaske man derved opnaar en solidere Forbedring af Mennesket, idet Angerfølelsen jævnligen viser sig som en saa oprivende Følelse, at den forringer Menneskets Handledygtighed.

Det forekommer mig imidlertid, at den her fremstillede Usikkerhed angaaende Ansvars- og Angerfølelsens etiske Værdi er ganske unaturlig. Om end der gives Determinister, som frakende Mennesket Ret til at nære de sædvanlige Ansvars- og Angerfølelser, saa sker dette ikke ud fra Forestillingen om disse Følelsers etiske Ligegyldighed, men ud fra Forestillingen om deres logiske Uholdbarhed, for hvilken man — desværre — maa bøje sig. For disse Determinister staar Viljens Aarsagsbundethed som en erkendt Sandhed, og som vi have sagt, Sandheden kan man ikke af etiske Grunde fornægte. At vi kunne faa Menneskene til at lade være at stjele og myrde, selv om vi berøve dem deres Ansvarsfølelse, er vel ikke til at nægte, da vi ogsaa kunne bevæge den tyvagtige og mordlystne til at styre sine Drifter. Men at Menneskene, naar de miste deres Ansvarsfølelse, i det store hele ville blive langt slettere, saa de — hvor de mene at kunne forblive uopdagede og derved straffrie — langt hyppigere end tidligere ville begaa Forbrydelser, derom kan næppe næres nogen Tvivl. Erfaringen viser, at Frygten for Straf er et gennemgaaende langt svagere Motiv end Skamfølelsen, Følelsen af at være foragtelig; og det er netop denne Følelse, man med Ansvarsfølelsen berøver Mennesket.

Det, der skiller Bedrøvelsen over at være enfoldig fra den moralske Skyldfølelse over at være slet, er netop dette, at den enfoldige vilde betragte enhver Fordømmelse, der paa Grund af hans Enfoldighed rettedes imod ham, som noget, han kunde hæve sig over, som noget, han kunde staa kold og uberørt overfor, medens den Bebrejdelse, hans Slethed fremkalder, rammer ham med hele sin Vægt. Deterministen maatte derimod, hvis han ingen Ansvarsfølelse kan faa, ogsaa overfor denne sidste Bebrejdelse stille sig kold og uberørt. Det er nu vistnok yderlig sjældent, at den forbryderiske Natur forbedrer sig derved, at en spirende Tilbøjelighed for det gode efterhaanden voxer op til at faa Magt over hans slette Tilbøjeligheder; heller ikke Frygt for Straf viser sig at forbedre ham som Regel. Det er den store Magt, som Forestillingen om at være Genstand for Foragt har over Mennesket, der er den kraftigste Impuls til Forbedring; den rydder Grunden for Ukrudtet og gør det muligt for bedre Væxter at trives der. At det vilde komme til at se

ilde ud, om denne mistede sin Magt, vil der næppe kunne rejses nogen begrundet Tvivl om. For Deterministen vil det være en Livsbetingelse at hævde, at han vedblivende har Ret til at foragte den slette Person, og at denne vedblivende maa bøje sig under Foragten som en retmæssig Fordømmelse. Det er denne Ret, vi have set ham hævde ved en Henvisning til, at det drejer sig om, hvorvidt Personens Beskaffenhed kan bedømmes. Deterministen hævder sin fulde Berettigelse til at føle Anger, idet han hævder sin Ret til at hengive sig til den Forestilling, at hvis han bestandig havde følt og villet, som han nu føler og vil, vilde han aldrig have gjort sig skyldig i denne slette Handling; og denne Forestilling kan han særdeles vel, uden at komme i Strid med sin Teori, ledsage med et Ønske om, at det havde været saaledes. At det skete ikke kunde have tildraget sig paa nogen anden Maade, erkender han ganske vist; men paa alle Omraader kunne vi fortabe os i alleslags Fantasier om, hvad der vilde være sket, naar dette eller hint havde været anderledes, omendskønt vi ikke dermed mene at kunne forandre Fortiden. Enten denne afhang af vor frie Vilje eller ikke, saa staar den, naar den engang er indtruffet, uudslættelig fast; og Deterministen vil derfor ikke indrømme, at hans Ønske om, at det havde været anderledes, bliver mere uvirksomt eller mindre hjemlet end Indeterministens. Ønsket er blot Formen, saavel for Deterministen som for Indeterministen; men hele dets Virksomhed er rettet mod Fremtiden; og i Livet ville vi bestandig finde, at vi ikke tilskrive Angerens stormende Udbrud: Gud give, at det aldrig var sket! en eneste Smule større Værdi end den, det har som en Beslutning om i Fremtiden at handle anderledes.

Men idet Indeterministen saa stærkt betoner Værdien af Ansvarsfølelsen, har han altsaa ikke Deterministen imod sig, saalænge Ansvarsfølelsen tages i en saa vid Forstand, at ogsaa Deterministen mener at kunne faa sin Part af den. Spørgsmaalet bliver, hvor stor Værdi har den Del af Ansvarsfølelsen, som kun Indeterministen kan hævde. Men herpaa kan der aabenbart slet intet Svar gives, da der, som vi have vist, netop hersker Usikkerhed angaaende, hvor stor en Del af den eksisterende hele Ansvarsfølelse alene Indeterministen kan bibeholde.

Hvad dernæst Spørgsmaalet om den Grad af Frihed angaar, som Viljen maa have for at kunne give indeterministisk Tilregnelighed, saa stiller det sig strax som absurd, at et Menneske, som var determineret til en bestemt Handling paa nær et lille Differentiale, i Kraft af denne lille Smule Frihed skulde kunne faa Skyld for hele Handlingen. Men dels er det bestandig mod Viljen og ikke mod Handlingen, vi rette Fordømmelsen, dels kan det nævnte Differential af Frihed, som i det enkelte Øjeblik kun kan faa en saa lille Virkning, at den jævnlig helt vil unddrage sig lagttagelsen, i Tidens Løb faa en betydelig Indflydelse. Indeterministen kunde særdeles vel i Kraft af sin Frihedsteori forsvare at tilregne et Menneske en Handling, som paa beregnelig (determineret) Maade udsprang af de givne Omstændigheder og den forhaandenværende Karakter. Ikke alene kunde han gøre

dette, idet selve det at have undladt at bruge Friheden kunde gøres til en Bebrejdelse; han kunde vende Bebrejdelsen mod selve Karakteren, som et Produkt af Personens Selvopdragelse. Ved mange smaa Forandringer, som hver for sig ere næsten umærkelige, kan til syvende og sidst en Karakter frembringes, der skiller sig saa langt fra den, Personen havde til at begynde med, at hvis hin paa engang havde afløst denne, vilde det have betegnet en fuldstændig Revolution i Personen.

Det sidste Spørgsmaal, vi skulde give Svar paa, var, hvorvidt Indeterministen kan have hele den Ansvarsfølelse, som Deterministen hævder. Naar Deterministen hævder, at Ansvarligheden bestaar i den kausale Sammenhæng mellem Handling og Karakter, hvorved alene Handlingens Art kan benyttes som Udgangspunkt for en Bedømmelse af Karakterens Beskaffenhed, saa er det klart, at Indeterministen ikke kan bygge Tilregneligheden paa den samme Basis. Men det er ligeledes klart, at en Bedømmelse af Personens Beskaffenhed spiller en saa væsentlig Rolle i den ude i Livet gældende Tilregnelighed og Fordømmelse, at Indeterministens Ansvarsfølelse vilde blive sørgelig defekt, hvis han ikke kan hævde sin Ret til at tage dette Moment med. Have vi alle Frihed til at handle godt eller slet, eller til at udvikle os selv til gode eller slette Karakterer, saa kan aabenbart Fordømmelsen af den slette ikke bero paa, at vi have lært ham at kende som en Person, der rummede saa slette Muligheder; thi vi rumme da alle de selvsamme Muligheder. Fordømmelsens Basis maa for Indeterministen nødvendigvis være den, at disse, for alle fælles, Muligheder hos denne bestemte Person ere blevne virkeliggjorte. Naar Deterministen erklærer, at det at paadutte ham lige Muligheder for at begaa en slet Handling eller lade være, er at tilføje ham en blodig Fornærmelse, saa svarer hertil Indeterministen, at Mennesket gøres ansvarlig ikke for en eller anden abstrakt Mulighed, men for hvad det virkelig har præsteret. Det er den gamle Strid om, hvad man skal forstaa ved Ansvarsfølelse, som ogsaa her vil forhindre Enighed; thi Deterministen vil naturligvis svare, at jeg ikke paa nogen Maade kan bedømme hvad en Person er, naar jeg ikke dertil knytter Forventninger om, hvad han fremtidig vil gøre, og en saadan Bedømmelse maa altid være Basis for Fordømmelsen. At ogsaa Indeterministen som Menneske knytter andre Forventninger til den hidtil gode end til den hidtil slette, maa indrømmes, ligesom at disse Forventninger spille en stor Rolle med Hensyn til den Styrke, hvormed han vil gøre Ansvar gældende. At Indeterministen i Kraft af sin Teori kan forsvare disse Forventninger, da Mennesket ikke er fuldstændig frit, indrømmer Deterministen ham gerne; men at han i Kraft af sin indeterministiske Ansvarlighedsteori kan tillægge disse Forventninger nogen Værdi for at gøre Ansvar gældende, vil Deterministen med saa utvivlsom Ret benægte, at sandsynligvis ingen Indeterminist vil falde paa at bestride denne Ret. Thi al Forventning om Eremitiden paa Grundlag af Fortiden beror paa Beregneligheden (Determinisme). Det vilde dog bero paa en Illusion, hvis Deterministen vilde tro, hermed at have vundet noget væsentligt Terræn overfor

Indeterministen. Den Rolle, som disse Forventninger om et Menneskes fremtidige Opførsel spille ogsaa for Indeterministen, spille de kun for ham som Menneske, d. v. s. som inkonsekvent Teoretiker; som Teoretiker vil Indeterministen netop hævde, at Ansvarligheden bør gøres gældende paa Trods eller rettere uafhængig af de nævnte Forventninger. De Følelser, vil han sige, som Forventningerne om den andens fremtidige Opførsel kunne fremkalde i mig, ere forøget Kærlighed eller Had til den paagældende Person; men disse Følelser have ikke noget med Skylden at gøre, om end de kunne samvirke med denne. Indeterministen kan ikke optage disse Følelser i Skylden selv; men han behøver derfor ikke at unddrage sig deres Magt, undtagen hvis han tilskriver Mennesket en ubegrænset Frihed; thi da ophæves jo enhver Berettigelse til at nære nogensomhelst Forventning; Mennesket blev i saa Fald fuldkommen uberegneligt. Selv om den direkte Erfaring ikke modbeviste den ubegrænsede Indeterminisme, vilde altsaa her, kunde man synes, et etisk Modbevis mod den være ført, da Værdien af alle vore venlige eller fjendske Følelser overfor den anden staar fast. Men hvis Erfaringen ikke modbeviste den ubegrænsede Indeterminisme, saa vilde vi sikkert have et helt andet Personlighedsbegreb end nu, og det bliver ialfald et Spørgsmaal, hvorledes da vort Følelsesliv vilde have formet sig. Saa vi Menneskene leve som sammenhængsløse, uberegnelige Væsner, kunde Fordringen paa, at de skulle bruge deres Frihed til at skabe Fasthed og Sammenhæng i deres Liv, maaske lyde med stor Kraft, men det kunde ogsaa være, at den vilde være blevet svækket. Videre at fortabe sig i Reflexioner over saadanne Muligheder vilde dog kun være ørkesløst.

Idet vi saaledes mene at have erkendt, at Determinisme og Indeterminisme videnskabelig set ikke kunne slaa hinanden ihjæl, maa vi tillige være os bevidst, at det heller ikke er afgjort, at deres Strid vil være evigt. Striden, have vi set, beror paa, at den Ansvarsfølelse, som Livet opelsker i os, har baade et deterministisk og et indeterministisk Moment, der holde hinanden Stangen paa en saadan Måde, at vi ikke logisk kunne afgøre, til hvilken Side hele Ansvarsfølelsen konsekvent bør overføres. Men denne Strid er som enhver anden Strid Mennesket ubehagelig, og han vil altid stræbe efter at faa den bragt til Ende, og maaske vil det en Dag lykkes ham at anstille en saa nøjagtig Analyse af det menneskelige Følelsesliv, at en videnskabelig Løsning bliver mulig. Saalænge indtil dette sker, vil den enkelte afgøre Spørgsmaalet for sig selv, idet den bliver Indeterminist, som fanges af det logiske i det Ræsonnement, at Mennesket ikke kan gøre for det, som sker i Kraft af Forhold, han ikke har været med til at bestemme; og den bliver Determinist, som mener at kunne se, at der i dette Ræsonnement er en logisk Brist tilstede, naar det gælder det Tidsrum, som ligger forud for Individets Tilblivelse.

Vi have da endnu kun at gøre Regnskab for, hvorvidt den videnskabelige Etik maa tage Hensyn til Striden mellem de to Anskuelser eller ikke. Og dette kan det ikke være vanskeligt at gøre Rede for. Thi Striden beror jo netop paa, at den ene Part ikke kan

overbevise den anden om, at han ikke kan faa alt det med, som vor etiske Bevidsthed anser for væsenligt og værdifuldt. Etiken kan derfor uden at tage Hensyn til den staaende Strid fremdeles vedblive at arbejde med disse Værdier. Skulde den under dette sit Arbejde opdage, at den ene eller den anden af de to Anskuelse ikke kan trives sammen med disse Værdier, saa vilde den ikke derved nødes til at omforme sig selv, men af den stedfundne Erkendelse blot tage Anledning til at forkaste den Anskuelse, der etisk set kom tilkort. Kun i et Tilfælde vilde Etiken afficereres af Stridens Udgang, nemlig hvis det paa en Gang paavistes, at den ene af de to Meninger ikke stemmede med vore hidtil godkendte etiske Værdibestemmelser, og at netop denne Mening var den utvivlsomt rigtige. Men da dette er en Mulighed, som ikke, blot i fjærneste Grad, ligger indenfor den Horisont, vort Blik for Tiden formaar at gennemstrejfe, saa skal den ikke bringe Etikeren ud af hans Sindsligevægt og hindre ham i at naa det, der paa den foreliggende Basis kan naas.

Rettelser.

S. 331 (7) L. 16—17 læs: i Kraft af en medfødt Evne eller i Kraft af en i Tidens Løb erhvervet Evne, som o. s. v.

S. 369 (45) L. 18 f. n. læs: Gudsbespottelse.